

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جَوَاهِرُ الْفَلَائِكِ

شرح اردو

شرح عقائد

تأليف

مولانا مفتی محمد یوسف صاحب دہلوی

استاذ دارالعلوم دیوبند



وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَحْدَهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

جواهر الفرائد

شرح آرد

شرح اقبال

تأليف

دعوت محمدی خیر انصاف صاحب المآثر

استاذ دارالعلوم دیوبند



پبلشرز

دعوت محمدی دارالعلوم دیوبند
سویڈن، کالج روڈ، دیوبند

خواجه القزوينی

مہر کتاب

دانش و فن

مصنف

مطبعة النور

مطبعة النور

ناشر

عرض مؤلف



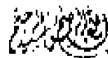
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حکامہ اومصنف اومکتبہ
 اس دفعہ کہ مستند و معتبر شرح عقائد و فطرت کا افغان ہوا، میری تلمیذ اس کی کوئی شرح ایسی نہیں
 گذری جو طلبہ کی تسکلی و درک کر سکے اس لئے دل میں یہ خیال ہوا کہ اردو زبان میں ایسی مفصل شرح ہونی
 چاہیے تاکہ مشہور عقائد کے دقائق کو سمجھنا آسانی ہو جائے۔
 قریباً ستر سال میں اس کا اعزاز کیا اور جو سبق پڑھانا تھا اسکو سیطرہ پر قلمبند کر دیا کرتا تھا جسے
 درس گاہ میں بول کر آتا تھا یہ ہو جو سبق کی تقریباً ایک سو تین سو تین تھیں کہیں نہیں تہذیب و انضباط کی
 ضرورت پیش آتی ہے جن کو فقہ و دربان میں معروضات فقہ سے تعبیر کیا کرتا ہے تو ان مسائل پر وہ
 تہذیب و انضباط آپ کو ملیں گی، مجھے اللہ کے فضل سے توقع ہے کہ یہ کتاب شرح منہ ذکر کو مجھے میں کافی
 رانی ہوگی، اللہ تعالیٰ اسکو قبول کرے اور اسکو میرے لئے ذخیرہ آخرت بنائے۔ آمین
 وَصَلَّى اللّٰهُ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی عَلٰی مُحَمَّدٍ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ
 وَرَبِّ الْعَالَمِیْنَ

خادم المسند دین دار العلوم بہار لوہن

۷۷/۱۴۱۰ھ





اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ وَ الصَّلٰوۃُ وَ السَّلَامُ عَلٰی سَیِّدِ الْمَوْسِلِیْنَ وَ عَلٰی اٰلِہٖ
اَھْبَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ اِنَّا بَعَثْنَا

ظہیر کے عزیز ! آج رات نبی کا مآذ ہے۔ اس فقر سے آپ کی شرح عقائد مستفیق ہے اور آپ
جانتے ہیں کہ درخت میں چند اجزاء ہوتے ہیں کچھ شاخیں اور پھیاں اور پھل ہیں اور ایک ساق کی جڑ ہے
جو زمین میں مسنور ہے جو آب کی آنکھوں سے اُٹھل ہے۔ جڑ کے بغیر جیہ ساری چیزیں مفقود و معدوم ہیں لیکن
ظاہری اجزاء کے تمام مویات سے درخت کا عدم لازم نہیں آتا کمال بخفی۔

اسی طرح بدن انسان کے کچھ عظام طاہر ہیں اور کچھ باطن ہیں تو زندگی کی ماس و بدنودہ حرکت نبی ہے
جس کے بغیر اعضا و ظاہر خود بخود قلیل ہو جاتے ہیں۔ لیکن کان، آنک، ہاتھ، پیر و غیرہ کا ازالہ انسان کے عدم
کو مستلزم نہیں ہے کمال بخفی۔ بالکل اسی طرح ایمان کا درخت ہے جس کی جڑ اور ساق میں وہ بدنودہ مومن کے
قلب میں ہے جس کی حقیقت تصدیق نہیں ہے۔ اور کچھ چیزیں ایسی ہیں جو اس ایمان کے درخت پر لگی ہیں
ایسی ہی اس کی شاخیں، پھل اور پھیاں، جیسے قدا قاش، تو جس طرح درخت کی جڑ و اصل و ساق کی
شاخیں و غیرہ فرع ہیں اسی طرح ایمان کی بنیاد کا مستحکم ہوا اصل اور جس کے اوپر پھل و غیرہ کاٹا اس کی
فرع ہے اور اس کے معدوم ہو جانے سے فرع بھی مستعدم ہو جاتی ہے لیکن فرع کا معدوم ہو جانا اصل
کے عدم کو مستلزم نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سوال کیا کہ گویہ ایمان کے جانیں توان کو کوئی اعتبار نہیں ہے
اور اگر قلب کے اندر ایمان کے درخت کی بنیاد مستحکم ہے اور اس کے باوجود ایمان جان کو کاٹ کر رکھ دے تو وہ
گہ کار ہے اور ایمان ہے۔ لیکن اپنی حق کے نزدیک اس سے ایمان کا سلب یا اس پر براہ توئی کفر و کفر نہیں
یہ معتقد اور خوارج کا کام ہے۔ اس امور کے استحضار سے خیران غیا علی الشریعہ و سلام علیہ فقال اَلَا اِنَّ
اَلَا اِنَّہٗ وَ کُنَّا الْجَنَّةَ کے اور کوئی امکان نہیں۔ بتا۔ مگر یہ اس حدیث پر وارد ہوا ہے و اسلے سوالات
کے جواب میں جوں جوں کہا جا سکتا ہے کہ بعد آثار پر ترتیب آثار کے لئے و قاعدہ موافق شرط ہے ظاہر انکال فیہ
بہر حال جو کچھ ماس کو اصل کو حکم ہے اور موت و فرع کا اسی لئے درجہ تحقق کو مستحکم اور مضبوط کیا گیا
ہے درحقیقت کے متناہر میں۔

جب یہ عروضا بہ حق و ذہنا نہیں ہوئیں تو اب سمجھئے کہ انسان مکلف ہے شریعت کو اور شریعت میں
درنہم کے احکام ہیں۔ ایک وہ احکام ہیں جن کا تحقق دل سے ہے جو ہمزہ جڑ اور بنیاد کے ہیں و دوسرے
وہ احکام ہیں جن کا تحقق قلب سے نہیں بلکہ اظہار و ظاہر سے ہے اور تیسرا وہ احکام کا تحقق اپنے دل سے
ہے اور دوسرا وہ احکام کا تحقق کرنے سے ہے۔ اظہار و دیگر اذہان حکام و دیگر قیاس و تعلق رکھتے ہیں اور ثانی
احکام تحقق سے تو معروف ہے سابقہ کے پیش نظر اولی احکام کو احکام اصلہ اور ثانی کو احکام فروعیہ

◆ شارح العقائد ◆

یہ مسعود ابن علامہ سعد الدین نقضانی ہیں جنکی دواوت مسند میں ہے اور وفات ۷۹۷ھ میں مشہور ہوئی بلکہ نقضانی زلی اور سید مسند حیرانی کے بعد ان جیسا حاوی العلوم والفقہون شخص کوئی پیدا نہیں ہوا، بہت تصنیفات ان دونوں حضرات کی معروف و مشہور ہیں۔ تہذیب المنطق والکلام، عقائد، مطول، شرح عقائد، تلویح شرح توضیح، شرح مقاصد، شرح مفارح العلوم، فتاویٰ حنفیہ، شرح تخلص، الکامع الکبیر، مسودہ شرح شمسہ، شرح الزجائی، الارشاد، حاشیہ کلمات، حاشیہ شرح محقق الاصول، مفارح الفقہ کی معروف و مشہور کتابیں ہیں۔

شرف قبولیت علامہ نقضانیؒ کو یہ شرف حاصل ہے کہ اس سے زیادہ کسی کی کتابیں داخل درس نہیں ہیں، انکی باب بھی نہیں کتابیں داخل درس ہیں (تہذیب، مختصر،

شرح عقائد) ایسا سادہ و بزرگوار نویسیست نہ تو نہ بخش خدا نے بخش دہ
نقضانی کا مسلک سید سنہ کے حنفی ہونے پر تو علماء کائنات کے ہیں لیکن علامہ نقضانیؒ کو کسی نے حنفی اور کسی نے شافعی بتایا ہے، صاحب البحر الزاہنی اور علامہ طحاویؒ نے انکو حنفی کہا ہے اور صاحب کشف الطون طاحسی جلیبی اور علامہ بونیؒ اور علامہ عیسیٰؒ نے انکو شافعی بتایا ہے لیکن ان کی تلویح دیکھئے، وہ فقہ حنفی کی خدمت کی طرف میلان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ وہ حنفی المسلک ہیں۔ (ازہار کی سونچ)

میرزا محمد راجہ جلی سلطنت بہت وسیع حنفی علامہ نقضانی کا بہت قدردان تھا مگر جب علامہ نقضانی کی سنی ہے بالواسطہ سید مسند حیرانی کی رسائی میرزا محمد کو ہو گئی تو وہ دولہا کے دربار میں دوک ہو گیا اور معاند کشش جاری ہو گئی، اور یہ سید سنہ کی (عقائد اور فقہ منہ) احسان فرماؤں تھی وہ اس احسان کے علاوہ انکی تصنیفات و کلمات سے استفادہ کا احسان تھا، بہر حال میرزا محمد سید سنہ ترجیح دے لگا اور علامہ نقضانی کی تفسیر کلمات کے حاشیہ میں فرمایا باری اولیٰ علیٰ ہر گئی حدیث ہم کے اندر استعارہ تہذیب اور مثالیہ کے افعال پر سید سنہ نے دور بار تہذیب میں اعتراض کیا یہاں تک کہ دونوں کے درمیان امیر کے دربار میں مناظرہ ہو گیا اور یوں ان معزبی کو حکم بنا لیا کہ اسے سید سنہ کے قول کو ترجیح دی جس پر بادشاہ نے سید سنہ کے مرتبہ کو بڑھا دیا اور علامہ سنہ کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ سید سنہ کا واقعہ ہے پھر علامہ نقضانیؒ نے روزہ لکھ دیا اور روزہ پر درجہ مہتمم میں وفات ہو گئی۔ تاریخ وفات طیب اللہ شرع ہے۔ علامہ محققین کے نزدیک ایسے واقعات میں کچھ تشریح نہیں کیونکہ کسی ایک مسئلہ میں مغلوب ہو جانا عقیدان علی کو مستحکم نہیں ہے پھر

مستند ہیں شیخ محمد ابن جزری اور سید سندی کے درمیان مناقرہ ہوا جس میں جزری غالب ہو گئے تو امیر نے
جزری کے مقام کو بڑھ دیا اور سید سندی کے مرتبہ کو گھٹا دیا اور یہ سارے احوال امیر کی سوہنم کے بیچ میں
روکھا ہوئے رکھا (مگر حال یہ دونوں حضرات جہاں العلوم ہیں مگر شریف صاحب کو وہ مقام عرسلی
ماصل نہیں جو علامہ نقشبانیؒ کو حاصل ہے اور شریف صاحب کے قلم میں وہ قوت نہیں جو نقشبانیؒ
کے قلم میں ہے البتہ سید سندی نقشبانیؒ کے مقابلہ لسان ضرور سمجھے اسی کے بیچ میں وہ مذکورہ جزری
سمجھ لو میں غالب آگئے۔





قوله **بسم الله الرحمن الرحيم** ترجمہ اقول، ابتدا کی انتہا ائمہ شریعہ تہذیب میں آپ پر ہے
 چکے ہیں۔ قاضی بیہدی نے اس پر بہت تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس مسئلے میں اس پر کلام کرنا چاہیے کہ
 ہندو مت میں ائمہ تین باتیں یہاں عرض کرتا ہوں۔ ۱۔ ہندو اور احمدی شریعتوں میں یہ ہے کہ
 اللہ تعالیٰ نے ہندوؤں کی زبانی ارشاد فرمایا ہے۔ اس بات کے ذہن نشین ہو چکی وجہ سے جہل و
 اعتراہات جو وارد ہوتے ہیں وارد نہ ہوں گے۔ ۲۔ تسمیہ کے اندر باری تعالیٰ نے اللہ و الرحمن
 اور الرحیم کا انتخاب فرمایا ہے اگرچہ بظاہر یہ محسوس ہوتا ہے کہ رب کا استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن
 زبنت العظیم میں ہے مگر اس میں حکمت یہ ہے کہ ہر چیز کے تحقق میں (پہلے جلتے ہیں) تین چیزیں
 ملحوظ ہیں ۱۔ وجود ۲۔ بقا ۳۔ استیلا۔ اور ہر طریق لغت و تفسیر میں ان تینوں چیزوں کی طرف تسمیہ
 کے اندر اشارہ موجود ہے، وجود کے ساتھ اللہ کا جوڑ ہے۔ **اللَّهُ عَلَّمَ الْقَالَ** اللہ اعلم اللہ اعلم اللہ اعلم
 لغت جمیع مختلفہ صفات الٰہیہ سے یہ ربط ظاہر ہے پھر وجود کے بعد دوسرے نمبر پر بقا کی
 ضرورت ہے جسے اوپر الرحمن وال ہے اس لئے کہ اگرچہ مابعد کا مفہوم جو جسم سے قطع ہے کیونکہ
 الفاہ کی زیادتی مضائقہ کی زیادتی پر دلالت کرتی ہے اور باعتبار کثرت کے رجحان دنیا میں زیادہ
 ہے جو کفار و مسلمین سب کے اوپر عام ہے اور اسکی رحمت کی وجہ سے سب کے وجود کا بقا ہے اور پھر
 تیسرے نمبر پر استیلا ہے یعنی اس کے اوپر عزت کا مرتب ہونا۔ اعمال پر جو رومز ملنا اور یہ آخرت
 کے بعد ہوگا جس کے ساتھ جب کائنات ہے جو کوہِ رحمت کے اندر مابعد رحمت سے کہے۔ جو جب رحمت
 باعتبار کثرت زیادتی پر دلالت بخدا کرنا ہے، پھر رحمت اختیار کیت کی پر دل ہوگا اور وہی اس اعتبار
 سے آخرت ہی میں ہوگی اس لئے کہ وہاں کفار کے لئے رحمت نہ ہوگی صرف مومنین کے لئے ہوگی
 تاکہ استیلا کا ظہور ہو سکے۔ بہر حال ان تینوں (وجود، بقا، استیلا) چیزوں کے پیش نظر
 مقام کا مقتضایہ ثابت ہوگا۔ انھیں کثرت کو منتخب کرنا عین حکمت ہے جن کا انتخاب کیا گیا
 ہے یعنی **بسم الله الرحمن الرحيم**۔

(۳) مصنفین کرام ای کتب اہل کونسیہ اور حمد پھر مصلوۃ سے شروع کرتے ہیں۔ اس لئے کہ

[illegible]

سوال : — تمیز اور حمد میں زیادہ اہمیت کس کو دینی ہے ؟

جواب : — رحمت و ودوں کی ظاہر ہے اور قیصر کے تحت حمد بھی داخل ہو جاتی ہے کیونکہ حمد کا حاصل اللہ کی عظمت پر گہرائی کا اظہار ہے اور یہ قیصر محمد اور الرحمن الرحیم کے ادا ہو جاتا ہے اور یہی وہ ہے کہ رسول و فرستہ اللہ علیہ وسلم نے اپنے مکاتیب میں جو سناطین علیہ السلام فرماتے تھے یہ انکشاف و غرایب اس سے بھی داخل مفہوم ہوتا ہے، اور بھی وجہ ہے کہ مسلم اللہ الرحمن الرحیم کو ہم پر مقدم کیا جائے۔ در بعض حضرات سے یہ جواب دیا ہے کہ حدیث محمد کے رزاقہ میں ایک ایسا وہی قرۃ ابن عبد الرحمن ہے جس پر بعض حضرات نے کلام کیا ہے مگر یہ اعتراض غلط ہے اس لئے کہ ائمہ حدیث نے (ابن ہبان اور ابو حوانہ) اسکی تصحیح کی ہے، حافظ ابن حجر نے تصحیح فرما دی قرۃ ابن عبد الرحمن بن جیلو شیل المعافہ فی البصر فی نقال احمد یعنی صدوق الصدقات ہے (تقریب التہذیب) واللہ اعلم بالصواب۔

الحمد لله المتوحد بخلاي ذاته، وكمال صفاته المتفان في تعويته الجود
عز شوائب الغصص وسماته.

تمام مقرر نہیں اس واسطے کہ یہ ہیں جو بکثرت اپنی ذات جلیلہ اور صفات کماہنیہ میں جو پاکستہ عظمت و کبریا کی صفات ہیں کو تاثر اور اس کا ملامت کی آئینہ نش ہے۔

ترجمہ
تشریح

ماضی کے صیغوں کے شرعاً اثبات اشرار کر لیا گیا ہے۔ ہذا یہ کتاب الکلام کے شروع اور کتاب البیوع کے شروع میں یہ بحث آپ کے سامنے گذر چکی ہے۔ تجد کی قرین اب جوستے ہی ہیں ھو الذنا و اعوان اللسان جملہ وجہ التعظیم بالجمیل والا خبیاری۔ لسان کی قید سے شکر خارج ہو گیا علی و ہم التعظیم کی قید سے منفر اور مذاق خارج ہو گیا۔ اور باجمیل الا خبیاری کی قید سے مدح خارج ہو گئی کہ اس کے اندر یہ شرط نہیں ہے اور علماء تحقیقین کے نزدیک حقیقت احمد لکھنا نہیں ہے بلکہ الشکر کی صفات کما لیسہ کا اظہار ہے خواہ وہ دوسرے کلمات کے نزدیک ہو، لہذا اس اعتبار سے نسبت یہ بھی حد ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سلاطین کی جانب جو مسکوبات روانہ فرمائے تھے ان میں انکفاء بالتعبہ کا یہی راز ہے، اور صولہ کے نزدیک حمد کی حقیقت اظہار صفات الکمال ہے اور اس اظہار میں قول سے زیادہ فعل سے اظہار زیادہ مستحکم اور قوی شمار کیا گیا ہے گو اگر عابدین اپنی جادات کے اندر صفات کمال کا اظہار کرتے ہیں۔ الحمد کا لام جنس کا ہے الاستغراق کا یا عہد ذہبی کا یا عہد خارجی کا تو اس میں مذکورہ جادوں احتمال جادری ہو سکتے ہیں۔

اگر الف لام جنس کا ہو تو اگر جہ یہ ماہیت پر دلالت کر لے لیکن لام اختصا کا عابد میں آنا تکالیف ہے کہ جنس محمد کا اللہ کے ساتھ اختصاص ہے اور جب جنس کا اختصاص ثابت ہو گیا تو ہر فرد کا اختصاص ثابت ہو گیا اسلئے کہ اگر کوئی فرد محمد اللہ کے ساتھ اختصاص سے خارج ہو جائیگا تو چونکہ جنس کا اپنے فرد کے ساتھ تحقق ہونا ہے تو جنس بعد کا اختصاص باللہ بھی متحقق ہو جائیگا۔ یہذا خلف۔ اس متغیر سے معلوم ہو گیا کہ الف لام جنس اور استغراقی کا مال یہاں ایک ہی ہے۔ لہذا بعض علماء کا یہ فرمان کہ معتزلہ کے نزدیک جنس کا ہے اور اہل سنت و الجماعت کے نزدیک استغراقی کا ہے۔ یہ دھم جنس ہے اور معتزلہ اگرچہ افعال عباد کی نسبت بتدو کی جانب کرتے ہیں وہ اس کے منکر نہیں کہ جمیع محامد کا اختصاص اللہ کے ساتھ ہے۔ بلکہ وہ اعتراض کرتے ہیں کہ حمد عامہ کا مستحق وہ مہر اللہ ہے اسلئے کہ بندے اگرچہ اپنے افعال کے خالق تو ہیں لیکن ان کے اندر قدرت کا خلق کرنا اللہ ہی ہے لہذا معلوم ہو کہ لام جنس اور لام استغراقی دونوں کا مال ہے۔

اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لام عہد خارجی کا ہو اور مراد وہ حمد ہو جو اللہ نے اپنی خود بیان کی ہے۔ جو نہ کہ مدح حمد کا حق ادا کرنے سے قاصر ہے پس وہ اسی حمد کا جو مذکور عابدین کی فہرست میں داخل ہونا چاہتا ہے بیساک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلَیْکَ اَنْتَ لَمْ تُکَلِّمْ نَفْسًا لَمْ تَلْکَ۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ لام عہد ذہبی کا ہو اور مراد حمد کو وہ فرد کامل ہو جو ذہن میں متعین

ہے اور وہ حمد قدیم ہے اور چونکہ حمد عہد ہے جو ماضی لمفاعل ہو نیکی صورت میں ماضی کے معنی میں ہو گا اور اس سے معنی مہدی رہی اور حاضری مہدی بھی مراد نہ جا سکتا ہے اور یہی ماضی ہو نیکی صورت میں ماضی مراد ہوگی اور یہی صفت قدیم ہے جسکو حمد قدیم سے خبر کیا گیا ہے۔ یہ حال اس فقرہ سے معلوم ہوگا کہ احتمالات اربعہ نام کے مسئلہ میں درست ہیں۔ یہاں یہ بات بھی ذہن نشین رکھئے کہ لام حسی ہو نیکی صورت میں قاضی ہمد ہوگا اور اسوقت کا ہو نیکی صورت میں قاضی ہوگا اور عہد ذہنی کا ہو نیکی صورت میں قاضی ہوگا اور عہد خارجی کا ہو نیکی صورت میں قاضی طبعی ہوگا۔ فقہاء کہو یا احوال کی کتاب۔

مسئلہ چہارم حمد کے چار اجزاء ہیں اول حمد دوم محمود علیہ السلام، خودیہ، حمد تملیظ کرنا، محمود یعنی توفیق کا جائے، محمود علیہ، جس وصف پر تملیظ کی جائے

یعنی جو مادہ کو حمد کرنے پر آمادہ خیالی چیز ہے وہ محمود علیہ ہے، اور حمد عن الفاظ و تہجرات سے مراد اگر ہے وہ حمد وہ ہے۔ حمد اور محمود کی بات تو کھلی ہوئی ہے محمود علیہ اور محمود کہے میں در تملیظ، ان دونوں میں تفسیر ذاتی ہے جسے ظاہر بھی ہے ۲۰، ان دونوں کے اندر اختلاف ذاتی اور تضاد اعتباری ہے چونکہ محمود علیہ مشدّد کی شجاعت ہے یا اس کا علم و ہنر ہے اور محمود کہے کا اس کو زبان سے ادا کرتے ہوئے تو اس کہنے کے ذلال و دلالت بہت بڑا ہے اور یہ عالم ہے وہ محمود کہے کے اندر بھی اسی شجاعت کا ذکر ہے جو محمود علیہ اور حمد پر آمادہ خیالی ہے۔ اس کو آمادہ ذاتی اور تملیظ اعتباری سے تعبیر کر لیتے۔ میں اسی مفہوم کو کہنے ان الفاظ میں تعبیر کر سکتا ہوں کہ ایک ہی شئی کا درجہ تحقیق میں ہونا محمود علیہ ہے اور درجہ قرب میں آنا محمود کہے کہتا ہے۔

انصوحہ بجلال ذاتہ و کمال صفاتہ، متوجہ باب فعل سے ہم ذیل کا فیصلہ ہے اور اس کی خاصیت مختلف، بصورت اور علیہ وغیرہ ہیں۔ در حساب تینوں خاصیتیں نہایت کے ساتھ درست ہو سکتی ہیں۔ طلب کے معنی کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی ذات و حیرت کو متفق ہے۔ در مختلف کی صورت میں اس کو کہاں فی الوحدہ سے مجاہد کیا جائے گا اور معنی یہ ہوں گے کہ وحدت کامل کے ساتھ متعلق ہے اور حیرت کی صورت میں یہ ہوں گے کہ وہ وحدت ذریعہ کے ساتھ متعلق ہے لیکن اس اتفاق میں کسی کی کوئی بگڑی کوئی دخل نہیں پس کسی کی ذات خود بخود ہی ایسی ہے اور یہی حیرت کا نام ہے۔ جہاں مصدر ہے اس میں دو احتمال ہیں یا اسکو معنی مہدی میں استعمال کیا جائے یا اسم فاعل کے معنی میں اور اس کے معنی میں وہ عظمت و ہیبت جو ذات و دہشت کا باعث ہوا، اول صورت میں جلال کی اضافت ذات کی جانب، اضافت ثانیہ ہوگی اور دوسری صورت میں موقہبیل اضافت الصفۃ الی الموصوف ہوگی تو فقہ عبارت ہوگی بذات الجملۃ اور

بعض ہی صفات حقائقہ میں ہے یہاں صورتہ ثانیہ میں تقدیر عبارت ہوگی وصفانہ الکاملہ اور طلال
ذات سے مراد یہاں صفات کہ یہ ہیں یا سلبیہ جیسے تک، قادر، مقدر، صفات کہ یہ ہیں مد میں اور
اشیاء تعالیٰ جمع میں ہے اور نہ تو یہ ہے اور نہ عرض ہے یہ صفات سلبی ہیں، اور کمال صفات سے یا تو
صفات الخیر مراد ہیں یا صفات ثبوتیہ۔ صفات نظیفہ جیسے ارحمن والرحیم، اور صفات ثبوتیہ سلبی کی ضد
ہیں اور انکو صفات زاتیہ سے بھی تعبیر کر دیا جاتا ہے جیسے حیوۃ، قدرة، علم، سمع، بصر،
ملازم، ارادة، تکوین۔ شرح الفقہ ذکر صفات، نیز اس صفہ، الکلام النظم صفہ پر اس کی مزید تفصیل
مذکور ہے۔

سید محمد کتاب التقریبات صفہ پر فرماتے ہیں: الصفات الذاتیة هي ما يوصف الله بهما
لا يوجد بعدهما شيء كالعزة والعظمة وغيرها، الصفات الغيبية هي ما يجوز
ان يوصف الله بهما كالحياة والرحمة والسخط والغضب ونحوها۔ الصفات الخلقية
ما يتعلق بالخلق والرحمة الصفات الخلقية هي ما يتعلق بالخلق والعزة والعظمة والقدرة
سوال :- صفات اور صفات الہیہ میں مغایرت ہو کر کہ ہے تو پھر ذات کی اضافت اس صفت کی
جانب جو اللہ کی جانب نہ جاتی ہے جائز نہ ہوتی؟

جواب :- ہر حکیم کرامچ لفظ اللہ سے نہ کہ سخی غفہ اشرف اور ذات باری عطا شرف کا خبر ہے۔ غرض کمال
صفات صفت کی جمع ہے اور صفت اصل میں دو صفت تھا یا یعنی واحد کو صفت کہ اس کے آخر میں
عین کہنے سے تار لائی گئی اور واحد کو کسر و صین کہہ یعنی مہاد کو دیدیا گیا صفت ہو گیا۔ علم البصیرۃ پر یہ
مولف کا قد نمبر کے تحت بیان کیا گیا ہے۔

سوال :- دو صفت اور صفت میں کیا فرق ہے؟

جواب :- دونوں صفت میں اور دونوں میں قرابت ہے لہذا ممکن ہے فرق کیا ہے وہ کہتے
ہیں کہ قائم بالوصف کو وصف اور قائم بالوصف کو صفت کہتے ہیں۔ ملاحظہ ہو کتاب التقریبات صفہ
تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ ممدور کی ذات میں تو خواص الہیہ موجود ہیں وہ صفت ہے اور ماضی
جب تک کہ صفات میں تعبیر کرنا ہے تو ان کمات کو وصف کہتے ہیں اور قائم بالوصف سے ہی مراد
غیاث اللغات میں ہے دو صفت کلام مدح مازن راگویت دو صفت خفاں در ذات ممدور آئندہ
القدس سے فی صفات اچھلے متعارف ہو گئے الصفحہ صفہ انتہا مقدس میں وہی جنوں اصل الہی
جو مستحق حمد میں گذرے۔ لغت کی جمع ہے لغت اس صفت کو کہتے ہیں جو قائم بالغیر ہو اور
اپنے صفات پر نہیں بالموالات کے ساتھ اس کا حق ہو۔ اسی تقریر سے یہ بات واضح ہوگی کہ صفت اور
صفت کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے کہ چونکہ اس میں قیل علی الصفات ممدوری بہ ثباتی

میں نہیں۔ لہذا ہر نعمت صفت ہے اور ہر صفت نعمت نہیں ہے۔ جبروت مبالغہ کا عین ہے جیسے حکومت عظمت، عظمت رفیعہ کے معنی ہیں، جبروت اور عظمت ہم معنی ہیں۔ اور تکلیف کی اصطلاح میں جبروت سے مراد صفت نہیں، جیسے نابھوت سے مراد ذات ہے۔ اس اصطلاح کے پیش نظر نفوت الجبروت کی اضافت من قبیل ایفاء السخی الی اسم ہے۔ تنویر، شائبہ کی جمع ہے جو شوب سے مشتق ہے جس کے معنی ملنے کے ہے، اور اداس و گمراہ کو سادہ بھی شواہب کا اطلاق ہوتا ہے۔ نفق، گونا گوی۔ یعنی کمال کی ضد۔ سمات، سمت کی جمع ہے جو دراصل وسم معانی ہوتا ہے مذکورہ کے مطابق سمت ہوگی، سمات کے معنی علامات کے ہیں۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى نَبِيٍّ مُحَمَّدٍ الْوَلِيْدُ بِسَاطِعِ تَجْبِيْهِ وَكَوَاغِبِ يَلِيْنٰتِهِ وَعَلَى آلِهِ وَاصْحَابِهِ
هَذَا اَوْ طَرِيقُ الْحَقِّ وَحِمَاتِهِ۔

ترجمہ

اور رحمت کا ملا نازل ہو جو اللہ کے نبی محمد پر چکی تائید کی گئی ہے اللہ کے دشمن دلائل اور اس کی کھلی ہوئی دلیلوں کے ساتھ اور آپ کی آل پر اور ان صحابہ پر جو حق کے راستہ کے رہنا اور اس کے مددگار ہیں۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے ہندو کو بظاہر انکو اپنی عبادت کا مکلف بنایا اور احکام تکلیف کی اور ان کی کے لئے فیض الہی کا بندوں تک وصول ضروری ہے مگر اللہ تعالیٰ نہایت کمال سے متصف ہے اور ہندو نہایت غفصان میں ہیں، مطابق بشریہ اور عوائق بدنیہ نیز لذات تنہیہ اور شہوات جسمانیہ کی گندگیوں میں انسان پٹا ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ غایت تجرد و رعایت تقدس میں ہے تو ایسی صورت میں براہ راست بندوں کیلئے قبول فیض الہی کی کوئی صورت نہیں، تو بندوں کے لئے کتب فیض کیلئے ایسے واسطہ کی ضرورت تھی جس کا ان ردوں جانوں سے تعلق ہو یعنی درجہ تجرد سے جو تعلق ہو اور اوصاف بشریہ سے بھی تعلق ہو تاکہ وہ مرتبہ تجرد کے ساتھ تعلق کرے جو ہر شخص الہی کا کتاب کر سکے اور دوسرے درجہ کے ساتھ تعلق کرے جو ہر بندوں پر ازاد کر سکے اور وہ واسطہ حضرات انبیاء علیہم السلام میں اور پھر انبیاء میں سے اعلیٰ و اشرن جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اسے پسندیدہ طریقہ یہ مقرر ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی حمد کے بعد پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجا جائے اور دود بھیجے گا کہ جو حکم ہو اور فرمان برسانے سے اسکی تائید ہوگی۔ عَنِ ابْنِ مَرْوَةَ كُنَّا بِهٖ اَمْرٌ ذِيْ سَبْعِ اَلْفٍ مِّنْ مِّنْ مُحَمَّدٍ اَللّٰهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ اَخْرَجَهُ الْبَاقِظُ عَبْدُ الْوَلَدِ اَلرَّوْحَانِي فِيْ اَرْبَعِيْنَةِ كَنْزٍ فِيْ اَنْبَاءِ اَمَمِ الصَّغِيْرَةِ لِيَسْتَوْحٰی۔

الفاظ دیگر اسی مفہوم کو اس طرح ذکر کئے ہیں کہ اغفر صلی اللہ علیہ وسلم اپنے غلام رو عاتقہ کو جو سے کالم لاجوت سے بھی غفلت رکھتے ہیں اور اپنی شہرت کو جو سے عالم ناموس سے بھی غفلت رکھتے ہیں تو اسی وجہ سے حمد و ثناء پر انہیں کافیت کان بوسطہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہوا ہے۔ اس بات کی عادت یہ مفرد ہوئی کہ وہ حمد و ثناء کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجتے ہیں۔ اور اس باب میں امام طحاوی اور امام کرخی کا اختلاف ممدون ہے۔ امام طحاوی انھما و جس کے باوجود ذکر کو واجب سمجھتے ہیں اور فتویٰ استسحاب بخارا پر ہے، مگر احادیث و غیرہ کے پیش نظر تو یہاں تک حدیث محمد سے تفہیل کے لئے دیکھئے شامی رحمہ اللہ۔

صنۃ یعنی نیت میں مستقل جہت ہے یعنی نیت و رحمت، یعنی استغفار رحمت، یعنی تسبیح، یعنی استغفار یہ مشہور ہے کہ جب لفظ صلوة کی نیت شد کی طرہ ہو تو اس کے معنی انزال رحمت کے ہیں، اور جب ملائکہ کی طرہ نسبت ہو تو اس کے معنی استغفار کے ہیں، اور جب انوسین کی طرہ ہو تو معنی طلب رحمت کے ہیں، اور جب جبرائیل و میکائیل کی جانب نسبت ہو تو اس کے معنی تسبیح کے ہیں۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَعَالَى فِي الشَّامِ وَبَعْدَ عِيَاذَةِ عَدْنٍ اَنْ كَانَتْ مَخْطُوءَةً اَوْ كَانَتْ مَحْكُومَةً بِشَيْءٍ اَلَمْ يَخْشَعْهُ فِي اَوْقَاتٍ مَّقْدَرَةٍ وَالصَّلَاةُ اَلْبَتَّاطُ الْعَظِيمُ لِحَاجَتِ اَنْتُمْ مَوْلَى صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَاسَلِّمْ فِي الْبَيْتِ اَوَّلِ الْاُخْرَةِ۔

علامہ سعد الدین نقاشانی کے حاشیہ کشٹ میں فرمایا ہے کہ لسان کی بات دی ہے جو جو فرمایا ہے کہ لفظ صلوة دعا کے معنی میں حقیقتاً خوب ہے اور عبادت مخصوصہ کے اندر مجاز ہے کیونکہ بار عبادت بھی دعا پر مشتمل ہے (حموی می الاستنباء ص ۱۸۱)

سوال۔ جب لفظ صلوة کے معانی کثیر ہیں تو پھر یہ مشترک ہوا۔ مشترک معانی کثیر ہر ایک وقت دل تو ہو سکتا ہے لیکن معانی مختلف ہر ایک وقت مراد نہیں ہو سکتے حالانکہ ان اذکار و تکلیفات فیصلۃ علی النبی (الاب) میں مختلف معانی ہر ایک وقت مراد ہو گئے ورنہ ناجہنی ؟

جواب۔ لفظ صلوة در حقیقت مشترک نہیں ہے بلکہ اس کے معنی ایک مفہوم کلی کے متعدد افراد ہیں یعنی انزاب رحمت، استغفار، طلب رحمت و غیرہ اب مذکورہ خرابی لازم نہ رہے گی۔

پھر صلوة مصدر ہے صلی فیصلۃ ص ۱۸۱، اور قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ مصدر اہل ہو اور بعض مقامات پر تفہیل بھی مقول ہے لیکن اہل علامہ روزانی اہل لغت نے تفہیل کا استعمال چھوڑ دیا۔ در شاید وجہ اس کی یہ ہو کہ تفہیل مصدر ہے۔ تو کسی نے اور اب لغت کی توجہ مہدار سماغہ کی طرہ ہو کر گئی ہے اور صلوة اسم مصدر ہے سو گئے مثال جیسے رو اسواؤ کے معنی ہیں ہے یہ تفہیل کے معنی ہیں ہے البتہ جب صراط سے عبادت مخصوصہ دلی جگہ تو پھر اسکا مصدر مستعمل نہیں ہے۔

نہ اس اور عاشقِ رمضان آفسدی وغیرہ میں لکھا ہے کہ الصلوٰۃ کا الف والو مفتوحہ سے بدلا ہوا ہے
اسی وجہ سے اس الف کو واؤ لکھا ہے لکھتے ہیں مگر ابنِ دشتویہ کا فرمان ہے کہ اس کا الف راؤ
سے بدلا ہوا ہے مگر قرآن کے علاوہ کسی اور جگہ صلاۃ واؤ کے ساتھ نہیں لکھا جا سکتا بلکہ الف کی
صورت میں صلاۃ لکھیں گے **کَفَى الْمُتَلَوِّۃَ اَحوَالٌ مَحْضَنۃٌ وَتَحْقِیقاتٌ غَوِیۃٌ لَا یَسْقِی ذٰلِکَ الْمَطْمَآ**
لِسُؤَالٍ :- جیسے اللہ تعالیٰ نے صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے، ایسے ہی مسامحہ کا ذکر ہے، مصنف نے سلام کو
یوں ترک کر دیا؟ جبکہ بعض علماء اس کی کراہت کے قائل ہیں۔

جواب :- امام نووی نے کراہت کے قول کو باطل قرار دیا ہے اور آیت شریفہ میں تسلیم کو القیاد
کے معنی پر معمول کیا ہے اور عدمِ اجتماع کے بہت ثواب ہیں جو ہمیں قرآنی سے ثابت ہیں، مفسر
علیہ السلام نے جیسو صفت ہے مشتق من یا مہو زنا زم ہے یا ناقص وادی۔ اول کے معنی خبر دینا اور
ثانی کے معنی پسند ہونا ہے، اور میں یہ دونوں باتیں موجود ہیں کسی نے احوالی اول کو ترجیح دی ہے
اور کسی نے ثانی کو۔ مصنف نے نبی کا انتخاب فرمایا، رسول نہیں فرمایا۔ وہ اس کی یہ ہے کہ نبوت کا مسئلہ
ہی متکلیف کی زبانوں پر مشہور ہے نہ کہ مسئلہ رسالت، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول تو ہر جا ہر جہ سے اور
نبی صفت بغیر ہی ہوتا ہے۔

لطیفہ :- لَا تَقْضِیَ عَلَی النَّبِیِّ یعنی شاریع عام پر نہ پڑھو، دراصل کو اس لئے ہی لگا گیا ہے کہ وہ مجاہد
محقق ہے۔ یہ یا تو قبل سے یا عظیم بیان ہے اور یہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا علم شخصی ہے
دریہ آپ کا سب سے مشہور نام ہے۔ آپ کے دادا عبدالمطلب نے ولادت کے ساتویں روز ہمام کی
وجہ سے آپ کا یہ نام رکھا ہے اور آپ سے پہلے پندرہ افراد ہوئے ہیں جن کا نام محمد ہے لہذا آپ کا نام
محمد لیا ہے جو آپ سے پہلے کسی کا نہیں رکھا گیا۔

العیاذ باللہ :- اسم معنوں کا عین ہے ایسے یا خود ہے جس کے معنی قوت کے ہیں، مَعَظَمَ مَطْلُوعًا
بالضم والرافت بمعنی بلند ہونا۔ حَجَبٌ کی جمع، حِجَابٌ ہے جو حق کو نابت کر نوبال ہوا اور
اس کے اصل معنی غلبہ کے ہیں تو چونکہ دلائل ظہر پر غلبہ کا سبب ہیں اس لئے دلیل کو حجت کہتے ہیں
وراسی کو اطلاق السبب اور اذہ السبب کہتے ہیں۔

سایہ کی اضافت حج کی جانب، صفت کی اضافت موصوف کی جانب ہے اور واضح بیانہ میں بھی
و لیسایہ ہے یعنی الحج المباحۃ اور انبیات الوافۃ۔ اور ان دلائل سے مراد آپ کے صحوات ہیں پھر
یہ معجزات چونکہ ظہر پر غلبہ کا سبب ہیں تو ان کو حجت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے اور ان معجزات میں مذات
خود ظہور بھی ہے خوار انہیں تو انکو حجت سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ سَلَامٌ اس مقام پر جو حدیث نقل کی جاتی ہے مَن فُطِنَ فَلْيَبْشُرْ بِإِلَهِ يَبْعَثُ
فَعَلًا كَذَا وَكَذَا اور اہل بیت کی کوئی اصل نہیں، شیعی کی مغزیات میں سے ہے۔ کذا نے
الوصوفات سے۔ پھر آل کے اور علی داخل کیا گیا ہے جس میں یہ نکتہ ہے کہ اگرچہ آل و اصحاب
آپ کی پروردگی کو جس سے سختی مہلکہ ہے ہیں، لیکن چونکہ ان کے اندر بھی اوصاف کمالات موجود ہیں
تو ان اوصاف کو جس سے گو کہ وہ حضرات اصافہ سختی مہلکہ ہو گئے۔ تو ان باری و اللہ العزیز
وَلَبَّيْكَ وَسُبْحَانَكَ وَالْبُحْرَانُ يَمِينُ کے اندر بھی مقبول کی طرف اشارہ ہے، آل کا اطلاق نفس و
اہل و اتباع۔ انصار پر ہے جو سب یہاں اول (نفس) معنی مراؤ نہیں ہو سکتے، اور اگر آیت مراد
اہل و عیال ہوں تو یہ عطف العام علی اعماس کے قبیل سے ہوگا یعنی معدون (اصحاب) کے اندر عیال
و اصحاب سب جمع ہیں کیونکہ اہل و عیال بھی اصحاب کے زمرہ میں شامل ہیں تو اس صورت میں
میں آل کیلئے عام میں شکر ہے اور اگر آیت ہدایہ مراد لیا جائے تو پھر اصحاب کا عطف اسکے
اور تفصیل بعد التعمیم کی قبیل سے ہوگا یعنی اتباع عام ہے جس میں اصحاب و خواص سب
شامل ہیں اور اصحاب خاص ہے، آل کی اصل کے سلسلہ میں رد قول میں آتا اس کی اصل
اس سے چونکہ ہمزہ اور بار و دلوں قریب الخرج ہیں اسلئے بار کو ہمزہ سے بدل دیا گیا ہے آل پر ہما
اب بقاعدہ امن ہمزہ کو الف سے بدل دیا گیا آل ہو گیا (۲) و در سر قول یہ ہے کہ اس کی اصل اول
ہے برد زین فزشت۔ علم الہیہ میں ذکر کردہ قاعدہ بحث کے مطابق آرا ہو گیا۔

علامہ شاطبی نے فرمایا ہے فَإِنَّهُ مِنْ هَذِهِ خَلَاءُ أَهْلِهِمَا وَفَدَّ قَالَ بَعْضُ النَّاسِ مِنْ قَوَائِمِ
أَهْلِ آلِ أَوَّلِ أَوَّلِ کے درمیان استقامت میں یہ فرق ہے کہ اہل کا اطلاق صرف ان لوگوں پر ہوگا
جنکے اندر شراکت ہو، خواہ دینی پر یا دنیوی مثلاً آں فرعون شرافت دینی کو جسے اور آل نہ قبول
دلوں شرافتوں کے بانی طے کی وجہ سے اصحاب کی جمع ہے بمعنی سانچے، ایک مسانحہ
زندگی بسر کرنے والے۔ اصحاب اور صحابہ میں یہ فرق ہے کہ اول اور دوسرے کے اور بھی بولا جاسکتا
ہے اور ثانی مختص میں ہے رسول اکرم علیہ السلام کے ساتھیوں کے لئے، تو گویا ان دونوں
میں عام خاص کی نسبت ہو گئی۔ حوالہ کرام میں سے خود احمد کو بیان کرتے کیلئے صحابی مصنف
ہوتا ہے۔ صحابی وہ ہے جس نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جانتے ایمان میں بحالت بیماری دیکھا
ہو اور نہ فوت طالب ایمان پر رہا ہو۔ پھر اصحاب کے اندر چار قول ہیں ۱) اصحاب صاحب کی
جمع ہے جیسے اظہار ظاہر کی جمع ہے ۲) صحیب کی جمع ہے جیسے اشراف شریف کی جمع صحیب کی جمع
ہے جیسے ائمہ رہبر کی جمع صحیب کی جمع ہے جیسے ائمہ رہبر کی۔

مسئلہ ۲۔ غرض انبیاء پر استقامت عبادت و سلام بجا آواز نہیں عقیدت ان صفت و احوال کا یہی

مشکل ہے۔ وافض کے نزدیک استقلالاً غیر انیسار پر حکمۃ و سلام بھیجا جا کر ہے۔

مشکل ہے۔ جیسے شر کے علاوہ کسی کو عزوجل نہیں کیا جاتا، ہر ناروغ ملت ویسے ہی غیر

مبہم کیسے حکمۃ و سلام بھی استقلالاً نہ ہو گا۔

مُتَدَاۤءِ طَرِيقِ الْحَقِّ وَحَقَائِدُ - مُدَاۤءِ بَارِئِی کی اندر تحت حاتی کی جمع ہے جسے قُتْبِۃ
وَمُتَدَاۤءِ مُرَاقَاۃِ تَوَاضِعِی اور راعی کی جمع ہیں، اور مُدَاۤءِ دُخْرَاۃِ اَلْوَہِجَابِ کی تعین میں،
اور مُتَدَاۤءِ تَبِیۃِ طَرِيقِی پر بھی جائز ہے کہ مُدَاۤءِ اَلْکَلِّ کی اور مُرَاقَاۃِ اَلْوَہِجَابِ کی صفت ہو۔

وَرَطِيقِ الْحَقِّ کی تعین میں مُتَدَاۤءِ اللّٰہِ غُفْرِیۃِ قَاتِلِ اَعْقَلِ الْحَقِّ کے تحت عرض کرینگے
نہایت یہ واضح رہے کہ قرنی الحق میں اضافہ یہاں نہ ہے اسے الطریقۃ النذی حوالہ حق۔

وَأَعْلٰی فَاِنَّ مَبْنٰی عِلْمِ الشَّرَیْعَةِ وَالْاَحْکَامِ اَسَاسٌ فِیْ اَعْدَادِ عَقَائِدِ اَلَا سَلَامٌ
هُوَ سَلَامُ التَّوْحِیْدِ وَالْقَضَاۃِ التَّوَسُّطِۃِ بِالْکَلَامِ الشَّجْعِ یَقْنُ عِلَیْہِ السُّکُوۡنُ
فَظُلُمَاتِ الْاَوَیۡمِ

ترجمہ

اور محمد و مسنونہ کے بعد میں علم الشریعہ و الاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی بڑ
اور ہم تو میری وسعت ہے جو کلام کے ساتھ موسوس ہے جو مشکوک کی تہ کیوں سے
اور ابوام کی تفسیر میں ہے نجات دینے والا ہے۔

تشریح

اس طرح آپ نے دیکھا ہو گا کہ درمیان میں چند میں ہوتے ہیں، ایک کے ہانے
اس کوئی اسٹیشن ہوتا ہے اور دوسرے کے ہانے اسی جگہ سے دوسرا اسٹیشن
ہوتا شروع کر دیتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ ایسے ہی متابعت
کلام کا بند ہے۔

اس بند کے ہانے سے دوسرا اسٹیشن بولے گا ہے (کنا ایچ پی) اسکو چوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ در
کلاموں کے درمیان فصل کرنے کے لئے بہت اچھا اور جامع کلمہ ہے۔ اہل علم کو سچے پہنے کس نے
استعمال کیا، اس میں اخیان ہے۔ تو اب اول حضرت داؤد علیہ السلام سے اور ان کو کس نے فرمان
باری مسمانی وَ اٰتٰیۡنَاہُ اَعْلٰمَکَ وَ فَعْلَی الْخَطِّبِ سے بھی اہل علم اور اہل علم (۲) یارب ابن قحطان۔
(۳) حضرت یعقوب علیہ السلام (۴) سحران رائل رد، کو اب ابن لوی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے
ابن دین سے ہیں۔ حضرت داؤد علیہ السلام کے مطلق یہ کلمہ ہونے کی روایت طبرانی نے مسند ضعیف
مرفوعاً ابو موسیٰ اشعری سے روایت کی ہے، حضرت یعقوب علیہ السلام کے مطلق علامہ عینی نے شرح

بخاری میں بخاری دارقطنی سند ضعیف کے ساتھ روایت نقل کی ہے۔
 یحییٰ بن زکریا میں سے ہے جو رمضان الیک کے عذوت منویٰ یونانی صورت میں منیٰ علی الصوفی
 ترجمہ اور میں ابھی کی صورت ہے۔ ای برہم الحمد والحمد للہ العزیز العزیز۔

سید اس کا استعمال دو طرح ہوتا ہے: ۱۔ انا بعد ازہ، و بعد۔ اول کی تحقیق یہ ہے کہ انا حرف شرط ہے جو جملہ فعلیہ برزخ اعلیٰ ہوتا ہے لیکن یہاں مفرد کلمہ برزخ اعلیٰ کیوں ہو گیا؟

خجواب یہ اصل عبارت اس طرح تھی مہتما یکن ہر شیء بعد الحمد والصلوة فان الخ
 ہما یکن من شیء مستغن معنی شرط اور فان اس کی خبر جو خبر کے معنی کو مستغن ہے جب
 اس کے اندر تخفیف کی گئی تو میں شی کو حذف کیا گیا اور فعل شرط یکن کو حذف کر دیا
 حذف کر دیا تو یہاں سے مہما مستغن ہر فعل شرط کو حذف کیا گیا ہے پھر ان دونوں کا قائم مقام
 میں اگر ان کو لا لیا گیا ہے تو چونکہ یہاں کا بھی قائم مقام ہے جو مستغن ہے لہذا چونکہ ان کو
 کے لئے اس کو مستغن کی مناسبت کی وجہ سے اسم پیشی بعد پر داخل کیا گیا ہے اور یہ فعل مشروط
 یکن کا بھی قائم مقام اس کی وجہ سے بعد کے مابعد پر فاعل اثر کو داخل کر دیا گیا ہے لہذا اس
 مقام پر سدا ہوئے والے دونوں تعانیوں کو اس طرح نور کر دیا جائے گا۔

سوال :- جب استعمال مذکور میں بعد کو مٹی بنانا متعلقہ مٹی عن الضمیر ہی کیوں کیا گیا ؟

جواب: - اس لئے کہ تمام حرکتوں میں قوی حرکت ہے اس کے بعد کہ محمدؐ کی کچھ خلافی ہو سکتی ہے۔ کہما قبل والختیار الختم لحد النقصان۔

تفصیل و اختصار: دیگر سرائی شاعر کے کلام میں امام بعد نہیں بلکہ بعد ہے۔ اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعد کے نام پر کیا ہے؟ اس کا علم اسے مختلف نوعیتات پیش کیا ہیں۔

توجیہ اول :- مصنف نے امان کے قہم کو جوہر سے اس کے مابین پر فرق کو داخل کیا ہے۔ توہم کا
 حاصل یہ ہے کہ فریڈ کوہر کو مد کوہر سمجھ گیا۔ مگر یہ جواب محدود ہے اس لئے کہ مصنفین نے بکثرت
 اس کو استعمال کیا ہے تو کیا سب کے سب اسی توہم کے تکرار ہو گئے۔ سچے، جیچے کو توہم نہ کہ اس کو یہ
 کا احساں نہیں کرنا۔

توجہ دینا چاہیے۔ یہ بیان امام احمدیہ کے حلی و جامہ پر ذرا داخل ہو گئی مگر تحقیق بھی خلاف اصول ہے۔ ایک تو اس لئے کہ علامہ رحمانی نے تفسیر فرمائی کہ اس وقت مقدر ہو سکتا ہے جبکہ کلام احمد امرا شیخ جو جو ما قبل کیلئے نہ تھا یا حضرت ہو جیسے وکالت و کتب و دنیا باقی قلم ہے اور یہاں یہ دونوں خود میرا نہیں ہیں، مسموم ہو اگر تقدیر یا غلط ہے اور دوسری وجہ یہ ہے امام احمدیہ کا لفظ کہ تو اس سے یہ بات نہ کہو گاؤں تاکہ اہل غارت میں موجود ہے جس سے وہ اور ان کا اجتماع لازم آئے گا

ہاں کہ واجب الکاغوض ہے تو بجز اجزاء عرض و مؤخر درست نہیں ہوگا۔ اگرچہ بعض علماء نے دیکھے
 علامہ خاں (رحمہ اللہ) کے استیصال سے جو ادا کرنے میں ہیں، البتہ استدلال کیا ہے اس پر بحث
 بکڑی ہے کہ دونوں کا اجتناب واجب جائز ہے۔ مگر یہ استدلال درست نہیں کیونکہ علامہ سکاں میں بزرگوں
 میں سے نہیں ہیں جن کا استیصال بحث ہو سکے اور اسی وجہ سے محققین نے انکا تحفیہ کیا ہے۔
 فوقیہ کا ثلث :- دائرہ کا قائم مقام ہے، یہ جواب تو معقول ہے مگر اس پر ملاحظہ چاہیے کہ
 حواشی تو خارج ہیں، اگر عرض کیا ہے کہ نیابت تحفیہ نام اور صوبہ کے درمیان مناسبت کا ہونا
 ضروری ہے حالانکہ دائرہ اور دائرہ کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

توحید کا اربع :- دائرہ طے کیلئے ہے، یعنی عطف فقہ علی الفقہ کیلئے جس میں معطوف علیہ اور معطوف
 کے درمیان اخبار و انشاء کے اعتبار سے مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی اور بعد کو جو ظرف ہے شرط کے
 درجہ میں شمار کیا گیا ہے جیسے **وَإِذَا لَمْ يَسْتَوْبِهِ فَيَقُولُوا هَذَا مِنْ لَدُنْكَ مِثْلُ** کے اندر ہوا
 ہے اس کو جبر بظاہر کوئی اشکال وارد نہیں ہوتا علامہ کریم نے اور بھی بہت سی سوچاوت پیش کی ہیں۔
 حدیثی :- **مَا يَشْنِئُ عَلَيْهِ غَيْرُهُ** جس پر غم کی بنیاد رکھی جاسکے۔ **شَرُّ الشَّيْءِ** شرعیہ کی جیسے۔ فوقیہ
 راستہ اور عربوں میں اسلام میں دین اسلام اور دین کے ہر پروردگار کو شریعت کہا جاتا ہے۔

نِزَارُ الشَّرِّ بِكَيْفَةِ مَا تَشَاءُ اللَّهُ تَعَالَى لِعِبَادِهِ مِنَ الدِّينِ وَفَرَعِهِ — بزرگ شریعت (رحمہ اللہ)
 الطریقۃ المخصوصۃ المشائیفة بوضع الہی یثبوت ذوی الدرباب بأختیارہم "المجموع" الی
 الضمیر بالذات۔ الاحکام، حکم کی جمع ہے، وهو الاثر الثابت بالشیء جیسے جو زائد اور طلب
 و حرمت، مصنف نے علم کلام کو علم شرع و احکام کی بنیاد اس لئے قرار دیا کہ علوم شرعیہ پر احکام نہیں۔ کلام
 تنفیذ، حدیث، فقہ، اصول فقہ اور علوم شرعیہ علم کلام ہی سے شریعت ہیں (کیا لا یخفی علی اولی الابواب)
 و اس کے قواعد عقائد الاسلام، اساس، بنیاد، بڑا۔ در قواعد قاعدہ کی جمع ہے جس کے معنی
 اساس کے آتے ہیں اور اس گزری کے کہلی۔ نہ ہیں جس پر ہر دور رکھا جاتا ہے۔ فطرت اور ذہنیات
 کے مثل قاعدہ کو صفت غالب میں سے شمار کیا گیا ہے جسے لے موصوف کی حاجت نہیں ہوتی۔

اور اصطلاح میں قاعدہ اس نصیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزئیہ کا استخراج ہو سکے۔
 عقائد عقیدہ کی جمع ہے اور عقیدہ وہ عقیدہ ہے جس میں عمل کے ثبوت کا موضوع ہے جیسے جسم نرم ہو۔
 و العقائد بالاعتقاد فیہ فسر الاعتقاد دون الفعل اور عقد الاسلام کے قواعد بنیاد۔

سوال :- عقائد علم و جز ہیں اور عقائد میں ثبوت ہوئے علم کلام پر تو عقائد کا قاعدہ مذکور خوف ہونا
 لازم آیا اور یہی دور ہے جو بالکل ہے ؟

جواب :- آپ نے مسلم ثابت میں یہاں جو کہ وہ لفظ الاعتبارات لفظ الحکمۃ اور میں سے ہے

تلاوت و تفسیر پر کیا کہ اعتبارات و مشیات کے بدل جانے سے احکام دین جانے ہیں البتہ عقائد کتاب و سنت پر موقوف ہیں یعنی کسی وقت عقائد قابلِ اعتبار ہوں گے جبکہ ان دروڈوں لائق ترین و جدیدت کی کوئی روپرور سے ازیم اور کتاب و سنت کا جہت جو، قطعاً نہ پر موقوف ہے و حقیقت کے بدل جانے کو جو سے دور ازیم نہ ہوگا۔

هو علم الخواص والصفات في شئيه بالكلية - علم سجد الصفات علم كلامي كونه في علم التوحيد والصفات في علمي مسلمين في علم كلامي وضرر في علم الخواص والصفات في علم.

یہ بھی عین غیابِ کائنات و ظلماتِ آلا و ہامِ انہی رب العالمین کے فعلِ تعالیٰ ہے اور ان کا فیضانِ کائنات ہے۔ یہ وہاں غائبِ حجاب کی طرح ہے جیسے معنی ہے ہی کہ میں ہوں، نہ تو کوئی شک کی بات ہے جس کے معنی میں غیب ہی کے اندر ہو کر اسی نے اہلین میں سے جیسا کہ جواب دہ ہے نہ تو کوئی دوسرا مسافر ہو جس کو شک کہتے ہیں۔ ظلماتِ ظلم کی معنی وہاں ہم وہ کہ جس سے اور وہ ہم، مسافر کا اس وقت کو کہتے ہیں جو محسوس نہ ہو تو وہ سے معنی غیر محسوس کا اور ایک کہی ہو۔

دعوتِ تنکس کے مقابلہ میں نصیحت ہے کہ نیکو لغیرہ کو آپ کے زائکس میں جیبت ہو، جیسی نے شکوک کے ساتھ
 فریاد کو استقامت کا لگا ہے جس کے معنی طائرِ شہر ہے۔ کہ میں سب سے نصیحت نے علم کا کوئی مکتبہ
 نوعیت اشارہ فرما رہے ہے کہ یہ علم معاشرہ میں اسلام کے پیراوات کو جس سے جو شکوک و شبہات پیدا
 ہو سکتے ہیں ان سے بچات دینے والے ہے۔ اور امت کے مضمونین کی طرف بھی اشارہ فرما رہا (دعا کرتا)۔

وَأَنَّ الْمُحْسِنِينَ يَجْعَلُونَ لِكُلِّ أَسَاسٍ مَقَادِيرَ خِيَارِهِمْ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

تَرْجِمَةُ

اور بیٹنگ وہ ختم تھی کہ نام عقائد یہ تھے جیسے امام براہم کی بے حد عزا، سلام کے مشوا
تیں، مملکت و دیوبند کے ستارے جیسے مسیحی عمر مٹنی، کئی انتہائی بلند کوسوڑنا کے
مزمین (محنت تری)

تسعة

[illegible]

تقریباً سترہ۔ ملتِ دین دونوں متحد لذات ہیں اور لغاتاً اعتباری ہے اسی شریعت کو اس اعتبار سے لوگوں کا اس پر اجتماع ہوتا ہے یا اسکو کہ لوگوں میں جو کیا جاتا ہے اس کو ملت کہا جاتا ہے۔ اہل حق میں یہ سبق میں تفصیل سے عرض کیا جائے گا۔

نفسی لون اور معنی کے فرق کے ساتھ شریعت کی جانب نسبت ہے جو کہ حقان کے شریوں میں سے ایک شری ہے۔ اعلیٰ اللہ سے باطنی مطلق کا لقب ہے۔ اور درجہ بہ درجہ اور باطنی لوگوں کو اپنے احوال کے باطنی درجات میں لے گا۔ ترقی کی صورت میں حدیث ہے فی الجنۃ مائتہ و سترۃ مائتین صلیٰ علیہ وسلم جنہا علیہم السلام والذین علیہم السلام یعنی جنت کے شریوں میں ہیں اور ہر دور میں جنت کے درمیان اس کا واسطہ ہے جیسے آسمان اور زمین کے درمیان ہے۔ دارالسلام جنت کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ارشاد باری ہے لہم دارالسلام عند ربکم۔ اور جنت کو دارالسلام کہنے کی مختلف وجوہات ہیں۔ (۱) وہاں پر تکلیف و چیز سے سلاستی اور امن ہے (۲) اللہ ان پر سلام بھیجے گا۔ (۳) وہی اللہ ہے جس نے ان پر سلام بھیجے گا۔ (۴) اللہ ان کے بندہ خلود علیہم من کل باب سلام علیکم (۵) وہ ان میں ایک دوسرے کو سلام کریں گے۔ ارشاد باری ہے تحننکم فی دارالسلام۔

يَشْتَمِلُ مِنْ هَذِهِ الْفَنِّ عَلَى عَوَالِمٍ عَظِيمَةٍ وَكَثَرٍ مِنَ الْفَرَائِدِ فِي ضَمَنِ فَتَوَلَّى الْفَنِّ
قَوَاعِدُ وَأَصُولُ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْفَرَائِدَ جَوَاهِرٌ وَفُصُوحٌ مَعَ غَايَةِ مِزَاجِ
الْتِمَامِ وَالْعَدَدِ بِهَا غَايَةِ مِزَاجِ حَسَنِ التَّنْظِيمِ وَالِتَرْتِيبِ.

ترجمہ

(اور ان میں موصوفات کی عقائد) مشتمل ہے اس فنِ اعظمِ کلام کے عمدہ قواعد پر اور ایسا جو موصوفوں پر و کواکب کے درجوں چیزیں یعنی غرر اور ذررہ صفت ہیں) ایسی چند نفسوں کے ضمن میں جو دین کیلئے قواعد و اصول ہیں اور ایسے چند فصوح کے ضمن میں جو تینوں کے بہرہ اور تحنن میں درانجام فکر (یا مثال) تنبیہ و تہذیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے اور میں تنظیم و ترتیب کے انتہائی درجہ کے ساتھ ہے۔

تشریح

(یشتمل شرح عقائد کے مترادفوں میں یشتمل لکھا ہے اور ایسے ہی حاشیہ الگ علی میں ہے اور نیز اس حاشیہ و مضامین آقذی اور کواکب لہجہ میں یشتمل ہے اور یہی اصیب ہے بخوبی کے معنی ہیں) اور اپنے الجہ سے مکرر حروف مشبہ بالفعل کی خبر ہے۔
من ہذا الفن - یہ غز الفوائد اور در الغرائد کا بیان ہے اور در اصل اس کو مؤخر فرمایا ہے
نما مگر جمع کی رعایت کے پیش نظر بیان کو ذوالبیان سے مقدم کر دیا گیا ہے۔

تخلو عنہ الغواشند و درداد الفرائند۔ نیز اس میں ایسے ہی عبارتیں اور حاشیہ لکھتے ہیں اور مقلد
آئندہ میں مقرر الفرائند و در الغواشند ہے مگر یہاں تصحیح ہی لکھ ہے۔

عزرا۔ عزرا کی جمع ہے۔ گھوڑے کی پستانی کی وہ سفیدی جو مقدار درمے زیادہ ہو اور یہاں
اس سے مراد واضح اور کھلی ہوئی چیز ہے۔ فوائند، فائدہ کی جمع ہے۔ گائے اس علم یاں کو کہتے
میں جسکو حاصل کیا جائے، تو عزرا غواشند کے معنی ہوتے ایسے فائدہ جو گھوڑے کی پستانی کی سفیدی کے
مشل ہیں یعنی عمدہ و نفیس ہیں۔ و در تراز الفرائند۔ دُرُوز و دُرُوزہ کی جمع ہے یعنی موتی۔ فرائند
نریدہ کی جمع ہے۔ و در تراز جو صدف (سب) میں تنہا ہوتا ہے، اور اس الفرائند کے لئے بڑا ہوا لازم
ہے، اور عزرا الفرائند سے وہ عجیب الشان نقاقی مراد ہیں جو علم کلام کے لطائف میں توبہ کلمہ کے
ساتھ غور و خوض کر کے حاصل ہوں۔

فی ضمن فصول۔ یہ عزرا اور دُرُوز سے حال بھی ہو سکتا ہے، اور انب یہ ہے کہ اسکو مثل کا معنی
مطلق ہو نیکی و حسن سے منسوب کہ جائے، اور تعذیر عبارت یہ ہوگی۔ "شمالاً حاصل فی ضمن فصول؟
ضمن کے معنی باطن شے کے ہیں اور فصول فصل کی جمع ہے اور فصل اس کلام نام کو کہتے ہیں جو اپنی
تمامیت کو جس سے اقبل اور مابعد سے متصل نہ ہو، اور جو کلام حق و باطل کے درمیان خاص ہو اس
پر بھی فعل کا اطلاق ہوتا ہے۔ تو فعل کہنے یہ ضروری نہیں کہ اسکو لفظ فعل سے بیان کیا جائے، بلکہ
ایک کلام کا دوسرے کو کہے، فتویٰ الفکا کہ فعل ہو نیکی کے لفظی ہے

هو ليد بين قواعده و المثل۔ یہ پورا جملہ فصول کی صفت ہے۔ و دین۔ ہو و جمع المہی یدنا عوا
الجناب العقول المافول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم۔

قواعد۔ قاعدہ کی جمع ہے و هو قضیۃ کلیۃ، منطبقہ، تنوع جمیع جذبات نہا۔ ۲۱۔ اصول۔ اصول کی
جمع ہے۔ و ہر ماہیاتی غیر فرقہ۔

اصول سے قواعد کلمہ مراد ہو سکتے ہیں، تو یہ عطف تفسیری ہوگا اور اصول سے مراد کلیت و حرکت
سے قطع نظر کرنے کوئے ردہ لکل بھی ہو سکتے ہیں، جو راجح ہوں، تو اب نام کا خاص پر عطف ہوگا۔
و اشناہ تصویص، اس کا عطف ضمن سے اور اشناہ یعنی وسط اور لیکھ، خصوص، نفس کی
جمع ہے جس کے معنی شئی ظاہر کے ہیں اور عرف شرع میں شارع کے کلام کو نفس کہتے ہیں، اور اصول فقہ
کی اصطلاح میں نفس شارع کے کلام کو کہتے ہیں جو اپنے اس معنی پر واضح لیدانہ ہو جس کے لئے
اسکو میں کیا گیا ہے، اور پھر مراد الفح کلام کو خواہ جس کا کلام ہو نفس سے تعبیر کرتے ہیں تو نفس سے
شارح کی مراد یا تو مصنف کا وہ کلام ہے جو امانت و احادیث سے مقتبس ہے ان الله لا یغفر
ان یشرک بہ، ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء۔ رجبہ مرن بنوی الخلافۃ، کتاب سنہ

اور بالخصوص سے مراد صفت کا سارا کلام ہے کیونکہ وہ جوہر کا اور واضح ہے۔

حق الیقین جو اہر و خصوص۔ یہ جملہ خصوص کی صفت ہے۔ یقین اس علم کو کہتے ہیں جو رمال کو قبول نہ کرے، اور تفصیل اس کی ہے کہ اگر اعتقاد میں احتمال غیر ہو تو اسکو جزئ کہتے ہیں پھر اگر وہ اعتقاد واقع کے مطابق نہ ہو تو اسکو جمل کہتے ہیں، اور اگر واقع اور نفس اس کے مطابق ہو تو پھر رمال کرنے سے رمال ہو گا یا نہیں، اول کو تصدیق اور ثانی کو یقین کہتے ہیں اور رمال اگر غیر کا احتمال ہو تو جو احتمال رمال ہے اسکو طغی اور مرجوح کو دہم کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں۔ جو آہر: جوہر کی جمع ہے یعنی یقینی اور نفس پھر جیسے یا قوت اور زمرہ وغیرہ۔ خصوص: نفس کی جمع ہے یعنی تنگہ جسکو انکو غمی کے حلقہ میں لگا جاتا ہے۔ اور عادت یہی ہے کہ تنگہ نفس اور عمدہ ہوتا ہے تو لہو کو تفہیم کہنے سے یہ مراد ہے کہ لہو میں عمدہ اور نفس میں یقین کا نام نہ دینے میں۔

جمع غایت من التفتیح والتقدیب۔ یہ جملہ شتمل کی ضمیر فاعل سے مال واقع ہے اور من غایت کا بیان ہے اور غایت منشی کے معنی میں مستقبل ہے الغایت ما یأتی فی الذلک النوع مرید پنہی۔ تنقیح: ہڈی میں سے گودا نکالنا۔ اور تنقیح الشجر تو یہ ہے کہ اس کے کاٹوں کو اور شاخوں کو کاٹ دیا جائے جو صفت سے خالی ہیں، اور یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے خالی کرنا ہے اور تقدیب کے معنی اصلاح الشی کے ہیں اور نیز اس کے معنی شی کو غیر مناسب چیزوں سے خالی کر دینا یعنی معنی مراد کی کے واضح ہونے سے ساتھ الفاظ کا محضر ہونا، اور شارح کا قصد اس کلام سے یہ ہے کہ راقی کی کتاب خسرو و طویل اور تقصیر سے بہت صاف ہے۔ و مہکتا ینہ حین حُسْنِ التَنْظِیمِ وَالْإِتْقَانِ۔ تنقیح کے لغوی معنی مونوں کا لڑی میں پرونا، اور اصطلاح میں تنقیح کہتے ہیں کہ مراد کے ظاہر کر دینے کے لئے الفاظ و فہمو کو استعمال کیا جائے۔ ترتیب کی تعریف مشہور یہ ہے وضع کل شی فی مرتبہ مگر یہ تعریف محل نال ہے اس لئے مناسب عرب یہ ہے وضع اخبار مجہولہ بحیث یقع کل واحد منہا فی النقام اذانی بہ۔ اور یہاں مراد یہ ہے کہ ایسے کلمات استعمال کئے جائیں جن کے معنی مرتب ہوں دلالت میں مناسب ہو مقضیہ عقل کے مطابق ہوں اور راقی کی کتاب بھی یہی ہے جس میں اس فن کے مسائل ایسی ترتیب سے بیان کئے گئے ہیں جو عوام و خواص کے نزدیک مقبول و مشتمل ہیں۔

لَحَاوَلْتُ أَنْ أَشْرَحَ مَا سَمِعْتُ مِنْ أَكْبَرِ الْمُجْتَمَعِ، وَبَيَّنُّوا مُعْتَدَابَهُ، وَلَيْسَتْ مُعْطَايَ تَبْ وَتُظْهِرُ مَسْئُورَاتِهِ، مَعَ تَوْجِيهِ لَلْكَلامِ فِي تَنْفِيزِ وَتَنْبِيْهِ، عَلَى الْمَكْرَامِ فِي تَوْصِيْحِ وَ

تحقیق للمسائل غایت قدوسہ وقتہ فیق للذی لا یزال یشتغل بحیرہ تعلیم اللغات جدید
بعینہ تمہید و تشہید للنفاذ عن مع خیرید طارود الکشف الممائل عن الاطلال و
الامال و متخاض عن طریق الاقتناء و الاطناب و الاحلال و اللہ الہادی
و السبیل الرشاد و المستوفی لیکمل العظمت و الشیخ و هو خیر و افضل تولیل

ترجمہ

تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کر دوں جو اس کے محلات کی تفصیل کر دے
اور اسکی مشکلات کو واضح کر دے اور اس کی پٹی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے اور اسکی
بھی ہوئی باتوں کو ظاہر کر دے وراختیہ کلام کی توبہ کرنا اور اس کا منتہی کے ساتھ اور مقصود پر آگاہ
کرنا ہوں گا تو بیچ کے ساتھ اور مسائل کی تحقیق کرنا ہوں گا تو ہر یک کے بعد دراصل کی باتوں
کو بیان کرنا ہوں گا تو ہر یک کے بعد اور مفہم کی تفسیر کرنا ہوں گا تو ہر یک کے بعد اور قواعد کو بہتر
بیان کرنا ہوں گا تو ہر یک کے ساتھ دراختیہ لکھنے والوں کی گفتگو کے پہلو کو در کر کے اور
الکتابت میں دلائے سے اور دوسری اختیار کرنا ہوں گا مبادی ردی کی دونوں طرف خطاب و افعال
ہے اور ان کی رہنمائی کرنا ہے ہدایت۔ کہ راستہ کی جانب اور اسی سے سوال کیا جاتا ہے غلطی سے
بجواز اور غلطی کے حاصل کرنے کیلئے اور یہی مجھ کو کافی ہے اور چھاکر سازبند وہ۔

تشریح

اخر اولت شرط محذوف کی جزاء ہے اسی لئے اس پر فارغ از ہر دو غلط ہے شرط محذوف
ہے یہ اذا مت ان لا مرکب لنت۔ ہا اولت مفادت سے، یعنی ملحق کا واد
مکمل ہے یعنی ارادہ کیا میں۔ اور اولت اول سے ماخوذ ہے جس کے معنی الذی اور ان اول الشی کے
میں تو اولت کے معنی ہوئے۔ ورنہ قول شرح واردت بعد محذوف ہذا المقصود کشف عن تعابیر
بفصل الخ شرح کی صفت ہے۔ محلات۔ مجمل کی تبع ہے۔ عمل وہ ہے جس میں معانی شیعہ کا از و حام
ہو جہت اور افعال کی تعلیم یہ ہے ہوا یعنی الرود و بحث لایدرک نفس اللغات البین من الجمل
معصداً و افعال است اسم فاعل سے معنی مشکلات و دلائل۔ بشر (عن) سے مضرب رت
کامیہ ہے معنی افسار۔ مطویات از طوی الطوی طیا (رض) صید سم مشول معبودی معصا
نہ عذرہ نہ عمری کے مثل معوی ہو گیا۔ پھر جمع نون کا حیدر مطبات ہوا۔ یعنی ہوئی چیزیں
مکتوبات۔ کن یعنی کن از مہذب۔ چھا۔ سم فعل مکتون جمع مؤنث مکتوبات یعنی سورت
مقوجہ۔ لایدرک فی نتیجہ یہ عبارت اشراج یا لیفصل کے د غل سے حال واقع ہے۔ توبہ کے
غفلت معنی آئے ہیں، ابراہام اللہ تعالیٰ کو جس میں مختلف صیغہ غالبی یا غیر قیاد لیثہ سوار
۲۔ اور الکلام علی وجہ سند فتح بہ کلام المحکم (۳) ابراہام اللہ تعالیٰ کو جو ثنائی کلام المحکم (۴) جنس الکلام

موت جیانی، الطوبہ، دہ، استخراج، جیوس، وہ، حشر، الکلام، چہ، جہتی، صورت، میں، کلام، ہے، ہمارا، شارح، الکلام،
ہے، اور، آخری، صورت، میں، ضعف، کلام، مراد، ہے۔ فرقیہ، نظریات، کو، حشر، کا، متعلق، ہے، (وہ، اسمی، شفع،
تکلیف، غول، نہ، نہ، فرقیہ، جنیم، تنبیہ، یعنی، آواز، کرنا، میں، کا، ضعف، تو، خبر، یہ، ہے، اور، تو، شفع، غول، کا، متعلق، ہے،
مرام، رہ، نہ، اس، صورت، کا، نہ، ہے، معنی، مقصد، تو، شفع، کرنا، جائداد، کی، صحت، کی، تصدیق، کرنا، تو، شفع، کرنا،
ہے، وغنی، قیاس، اہل، عدل، تفریق، تحقیق، انسان، مسائل، کو، رہا، ہیں، ثابت، کرنا، کہ، ان، نظام، کا،
کائنات، دہ، ان، کے، ساتھ، جو، کلام، غت، غیب، کے، معنی، میں، ہے، معنی، بعد، کے، معنی، میں، تقریر، بیان، کرنا،
مطلب، یہ، کہ، ضعف، کے، مسئلہ، کو، بین، کرنا، یہ، علم، تحقیق، کے، اہل، انکار، کیسے، کہ، تحقیق، میں، ثابت، کرنا،
کی، بات، ہے، وقت، قیاس، لہذا، لہذا، اند، بخیر، تحقیق، کے، لہذا، معنی، اہل، کرنا، اور، اس، نظام، میں،
تفریق، کہنے، میں، ان، بھی، ہوئی، بات، کو، نکال، کر، کلام، جائز، کا، حشر، اور، شفع، اور، بعض، حضرات، کہنے،
ہیں، کہ، مسائل، کا، لہذا، اس، اثبات، تحقیق، ہے، اور، مسئلہ، کے، اہل، انکار، کو، دوسری، بات، سے، ثابت، کرنا، کہ، ان،
ہے، بعض، حضرات، کہنے، میں، کہ، قاضی، اثبات، کا، اس، طریقہ، پر، بیان، کرنا، ہمارا، میں، ان، کتاب، مراد، یہ، ہے،
محقق، ہے، حق، ظاہر، ہے، غیب، و، بعد، کے، معنی، میں، ہے، تحقیق، کتاب، کو، نہیں، سے، ثابت، کرنا،
مطلب، ہے، کتاب، مشورہ، لہذا، اس، حالت، میں، ہوگی، اور، میں، بات، ہے، اس، کے، بار، و، مسائل، اور،
وہ، اس، کے، طاقت، محمد، بن، موت، وہاں، کے، میں، ہے، اور، حشر، اور، کلام، صغر، کلام، میں، ہے،
والتسبیح، المقاصد، بعد، تشریح، تفسیر، کے، معنی، کلام، والی، صحت، کے، میں، (وہ، لہذا، و، میں، کے، فوق،
معنی، تھا، اور، محط، ان، میں، اسے، کلام، کے، بیان، کرنا، یہ، کو، تنبیہ، کہنے، میں، میں، مقصود، موت، یہ، مطلب،
یہ، کہ، مزاحمت، کے، و، کر، کے، بعد، معاہدہ، کی، و، مخالفت، کرنا، ہی، جائے، گی، و، تفسیر، الحوائج، مع، جہنم، حشر،
زوائد، و، عدل، کرنا، بھی، کتاب، زوائد، کے، پاک، ہوگی، اور، فرقیہ، و، مشعل، کو، ملے، جائے، ہے، لہذا،
عن، الا، مال، والا، ملال، فادبا، شری، یا، عدل، کی، تفسیر، یہ، حل، ہے، اول، صورت، میں، اس، کو، حال،
میزان، کرنا، جائے، گا، (یعنی، یہ، دلیل، ہے، اس، کا، تعامل، کا، نہ، ہے، شفع، پہلو، جمع، شفع، اور، علی، شفع، اول،
کر، جائداد، امر، ان، کی، امر، نو، کیا، جائے،۔ قول، مصداق، یہی، ہو، سکتا، ہے، حشر، میں، ہے، حال، یقین، تو، زوائد،
و، لہذا، و، مقابلہ، اور، یہی، احتمال، ہے، کہ، بروزن، غفلت، و، ہم، ظن، کا، نہ، ہو، زوائد، اس، (ظاہر، مصدقہ،
افعال، ہے، اور، انکار، ان، افعال، باب، تعامل، ہے، کہ، مثلاً، میں، زوائد، خواہ، زیادتی، طور، سے، ہو، یا، انحصار،
شدید، ہے، و، متجاہد، عن، طرف، الا، اقتصاد، الا، طاب، والا، خلا،۔ تجا، اب، تعامل، سے، ہم، ذلیل،
ہے، یعنی، دینی، اختیار، کرنا، اقتصاد، اور، ہمارا، یہ، دینی، طرف، طریق، تھا، ان، تنبیہ، انصاف، اور،
سے، کرنا، انکار، یا، اقتصاد، و، خلا، نہ، میان، دینی، کی، و، دہلی، میں، ایک، و، دہلی، میں، انصاف، یعنی، انصاف،
اور، دوسری، و، دہلی، میں، تعارض، ہے، یعنی، انکار، تو، الہ، کے، معنی، ہوئے، ضرورت، سے، نہ، وہ، کہ، وہ،

اعلم ان الاحکام الشرعیۃ یتمتع بها المؤمنون بالیقین والعین والسمع فربما وکمل بها و
 منها ما یستلزم بالاحتیاط وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ
 علیما الشرع وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ
 اخلا فی الاحکام الا ان العباد یکنون فیها من السوء وکسب فی الخبیثۃ وکسب فی الخبیثۃ
 فاما هذه الشرع فمفاجده

ترجمہ

اچان تو تحقیق کہ احکام شرعی اللہ سے کچھ تو وہ احکام میں جو کیفیت عمل سے ملنے رکھتے ہیں
 اور نام رکھے جاتے ہیں فریضہ اور غلبہ وغیرہ وہ احکام میں جو اقدار سے ملنے رکھتے ہیں
 احکام احکام اصل اور اقدار یہ تھا کہ ہے اور جو جیسے احکام سے ملنے رکھتے ہیں اس کا نام علم شرعی یا کسب
 رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ احکام مستند نہیں ہوتے مگر شریعت کی بات سے اور یقین ہونے کے وقت علم الہی
 بہت نہیں کرتی مگر عین احکام کی طرف اور وہ علم جو اس سے ملنے رکھتے ہیں اس کا نام
 علم التوحید و صفات رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ توحید و صفات اس کی کتبوں میں سے مشہور بحث ہے
 اور اس کے مقاصد میں سے شک زیادہ مرفوع مقصد ہے۔

تشریح

ظاہر مکتوب الدین اللہ زانی احکام مقصد سے پہلے کو یہ کلام پیش فرما رہے ہیں جو کیفیت
 مقاصد میں ہے اور مقاصد کے مقام کی معرفت کا ذکر کرتے بھی ہے۔ اور وہ مقصد بھی اس کے

اندہ بیان کر دی جا چکی۔

الاحکام الشرعیۃ مومنون صف ہو کر ان کا اسم ہے اور انہا بہ تحقیق کو یہ حق کی خبر ہے اور انہا
 کی میں بعضہ ہے جیسے ان خواجہ دخول اللہ میں اس کو جو جگہ رکھی ہے شرع جاری ہیں
 احکام۔ حکم کی جمع ہے جس کے بہت سے افعال ہیں اور اثر مرتب جیسے دھواں ان یقین کتبہ بالظن والاعمال
 میں آپ کے سامنے ہے سب بحث گذر چکی ہے اور جو دلائل و آثار کا ذکر رکھتا ہے وہ حضرات خداوندی جو
 بندوں کے افعال۔ یہ کیفیت عمل کے اعتبار سے غرضی مکتوب (۳) شمار کرتے ہیں فرمایا ہے کہ
 وہ نسبت امر جس کے کو نص میں اور اس کے کو نص میں کہتے ہیں اسی نسبت سے کہ کو خبر کہتے ہیں شرع
 کے اندر یا نسبت ہے یعنی وہ احکام جو شریعت کی جانب منسوب ہیں شریعت کے ہاتھ میں اور حکم
 ماقبل میں گذر چکی ہے۔ یہی فعلی عمل سے مراد بندوں کے افعال میں جن حضرات نے عمل کی تعبیر
 افعال مختلفین سے کی ہے وہ تالیف اس لئے کہ اس صورت سے میں جس کے افعال عمل و غریب سے
 خارج ہو جائیں گے۔ حالانکہ اس کا سلام درست ہے اور تکرار درست ہے اس لئے یہ تیسرا مقصد ہے
 پھر شارح نے یہاں لفظ کیفیت کا اضافہ فرمایا ہے اور شرع مقاصد میں نقطہ عمل استعمال فرمایا ہے

دہان کی عبادت ہے۔ ہر حکام العسقرۃ الی الشریعۃ منہا ما یطلق بالعدل لکما شرح مقاصد صلیہ اور شرح مواقت کی عبارت ایسے ہے واثانی بالفضل۔ عمل مواقت صلیہ۔

حالانکہ علم فقہ میں نقطہ اعمال ہی منہود نہیں بلکہ اعمال مفہوم صلیہ متین حدود اور مقرریہ کیفیات کے ساتھ ہی منہود ہو سکتے ہیں لہذا ممکن ہوگا کہ شرح عقائد کی عبارت شرح مقاصد اور شرح مواقت کی عبارت سے عمدہ ہے تاہم یہ مفہوم ہی ہے کہ فقہ میں اعمال کی کیفیات کے ساتھ بحث کی جاتی ہے مثلاً کسی چیز کی حلت و حرمت سے اور کسی چیز کے نہ ہر دہلان سے۔

اس تحریر سے بھی معلوم ہوگا کہ کیفیات عمل سے مدار وہ اعمال ذاتیہ ہیں جو عمل کو عارض ہوتے ہیں جیسے دہان، نہان، حرمت، حرکات، صحبت، نسا و اس کو یوں بھی فہم کر سکتے ہیں کہ کیفیت عمل سے مدار عمل کی اصلاح اور انکسار طریقہ ہذا اگر مناسب جیسے مطلوب قدر بشر ہے۔

مستحق فریضہ و عسقرۃ یعنی وہ حکام شرعیہ جو کیفیت عمل سے تفقہ رکھتے ہیں ان احکام کو احکام فرعیہ اور احکام علیہ کہتے ہیں۔ اسی کو اس لئے کہتے ہیں کہ یہ احکام اللہ تعالیٰ کی فراموشی میں اور علیہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا اطلاق کرنے سے یہ لفظ ماننے سے نہیں ہے۔

وَمَنْ عَدَا مَا يَتَّقُونَ لَمْ يَلْعَنُوا وَتَشْرُطُ الصَّلَاةُ وَالْعَقْدُ وَالْإِذَا تَرَى كَيْفَ احْكَامُ وَتَعْلَمُ أَرْسَلَتْ تَارَةً أَيْسَہ میں کہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے جیسے عِدَّتِ الْقِيَمَةِ وَالْإِذَا تَرَى كَيْفَ احْكَامُ وَتَعْلَمُ أَرْسَلَتْ تَارَةً أَيْسَہ اعتقاد اور اعتقاد یہ ہے چونکہ یہ احکام فرعیہ کے مقابلہ میں اصل ہے اس لئے ان کو اصل کہتے ہیں اور چونکہ ان کا تعلق اعتقاد سے ہے اس لئے اعتقاد یہ کہتے ہیں۔

وَالْعَقْدُ لَمْ يَلْعَنُوا بِالْأَوَّلِ تَشْرُطُ خَلْقُ التَّوْحِيدِ وَالْإِذَا تَرَى كَيْفَ احْكَامُ۔ یعنی وہ علم ہر حکام عسقرۃ فریضہ سے قطع رکھتے ہیں۔ علم عسقرۃ اور احکام کی جانب سے جسکی وہ تعلیمات جو کیفیت عمل سے تفقہ رکھتی ہیں وہ علم الشرع ہے۔ اور اس کا علم الشرع اس لئے کہتے ہیں کہ ان میں عقل نا کافی ہے بلکہ وہ دہان شرعیہ سے مستفاد ہیں جیسے نماز اور روزہ کے مسائل اور ان کو علم احکام اس لئے کہا جاتا ہے کہ جب لفظ احکام یا احکام فرعیہ احکام علیہ کہتے ہیں سنت کرنا ہے یعنی علم الشرع کہنے کے یہ ہر موارد میں مناسب ہے اور علم الاحکام کہنے کے یہ جو علیہ اعتبار ہے۔

وَالْإِذَا تَرَى كَيْفَ احْكَامُ وَالْعَقْدُ لَمْ يَلْعَنُوا بِالْأَوَّلِ تَشْرُطُ خَلْقُ التَّوْحِيدِ وَالْإِذَا تَرَى كَيْفَ احْكَامُ۔ اسی علم الشرع یعنی احکام ان کے علم فریضہ یعنی وہ تعلیمات جو انہیں مہیا ہے۔ اعتقاد یہ ہے تفقہ کہتے ہیں اس کو علم التوحید و الصفات کہا جاتا ہے۔ پھر اشارہ ہے کہ انہیں یہ تفقہ فراموشی کہ اس میں کو علم التوحید و الصفات کہیں کہا جاتا ہے کہ جواب اس کا یہ ہے کہ توحید و الصفات کے توحید سے ہے نہ کہ توحید و الصفات باری کے معارف اس علم کی مشہور بخش ہیں

اور مقابہ علم کلام میں سے نفیس مقصد ہے۔

وَقَدْ كُنْتَ أَنْتَ الْأَوَّلُ مِنَ الصَّاعِبِينَ وَالسَّاعِينَ بِضَوَائِ اللَّهِ بِغَالِي عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ
نَصَفًا وَمَعَانًا دَعَمَ بِذِكْرِكَ فَخْمَتَهُ الشَّيْءُ فَكُلُّهُ لِيَوْمِ عِلَاقَةٍ وَيَسْمَعُ وَفَرِيقَ الْعَجَمِ بِرُكْنِهِ
وَلَيْفَتِ الْوَدَّاعَةَ وَالْأَهْلَاقَاتِ وَتَمَكَّنَ مِنْ الْمَوَاجِعِ الْإِلَهَاتِ سَمْعَتَيْنِ قِيَامًا
وَأَحْزَانًا إِلَى أَنْ حُدَّتِ الْخَيْلُ بَيْنَ الْمُتَلَبِّسِينَ وَغَلَبَ الْغَمْرُ عَلَى أَيْمَةِ الَّذِينَ وَخَرَّ سَرَّ
فَلَهَزَ اخْتِلَافَ الْأَزْوَاقِ الْمَسِيلَ إِلَى الْبَدْعِ وَالْأَهْوَاءِ كَاكْتَرِبَ الْفَتَاوَى وَتَوَلَّى الْفَتَا
وَالزَّجْوَعُ إِلَى الْعُلَمَاءِ فِي الْمَعْنَاتِ

ترجمہ

اور مجھے جیسے حضرت ابنی صحابہ درہم العین بنوان اللہ علیہم اجمعین کی عبادت کے
سات ہوئے جو مجھے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اور ان کے زمانے کے قریب
ہونے کی وجہ سے حضور سے اور واقعات و اختلاعات کے گم ہوئے کی وجہ سے دوران کے دور دورہ فکر
وجہ سے فقہات کی جانب مراجعت پر ایسے حضرت مجھے مستثنیٰ (یعنی تیار) ہیں دایوں ملکوں کی
ترویج سے دوران دایوں کی ترتیب جواب اور فضول کے اعتبار اور ان دایوں کے سببوں
کی تقریر سے ذرا دایوں کے اعتبار سے یہاں تک کہ صلاہوں کے درمیان فرقے پیدا ہو گئے اور
انہوں کے خلاف افادات کا غالب ہو گیا اور آثار کا اختلاف اور بدعتوں اور خوجات کی جانب
مستبدان کا ظور ہو گیا درغماوئی اور واقعات کی کثرت ہو گئی اور غلبہ کسب طائفہ احمدیوں میں جو
بکثرت ہو گیا۔

تشریح

یہاں شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ حدیث
یہ ہے فقال بدعتی فذلک ردہ (اسلم ۲۳۰) یہ بشی الامور معدودۃ
وانما کفر وصدقت ثلاث الامور، من احدث فہو مبتدع، ان یجرب فہو کافر۔
ابو یوسف کہتے ہیں کہ صحابہ درہم العین کے دور میں کلمہ کا وجود نہ تھا اور نہ غمخیز فن کی انشیت نہ
تھی البتہ بعد ازاں کاسکوا اختلاکرا اور فن کی صورت دینا بدعت ہو اور بدعت کا گمراہی سوا
مسکونہ ہے البتہ بعد ازہم مستثنیٰ کیونکہ مذکورہ است ہوا۔

تو اس بدعت سے معصیت اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جیسے بدعت
کی تعریف محمد بنی چاہئے بدعت کہتے ہیں غیر دین کو دین سمجھ لینا۔ اور یہاں مذکورہ چیزوں کو
دین نہیں سمجھا گیا بلکہ ایک دینی ضرورت ہے جس کی طائفہ امتیاز پیدا ہو گئی اور بدعتیں گلاور

مختصر علی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے قریب ہے اور صحابہ کے عقائد حضور کی صحبت کی وجہ سے صحت و ثبات
تھے وہاں اختلاف کی بھرپور نہ تھی، واقعات کم تھے چونکہ انکا اشتغال امور دنیاویہ کے ساتھ بقدر
ضرورت تھا اور وہاں فقہ نہ تھے لیکن جس میں نئے نئے فقہوں نے سراپا اٹھایا، طبیعت کا کامیاب ہو گیا
اور خواہشات نفسانی کی یہ وہی کیطرت برپا ہو گیا، اور اختلافات کی کثرت ہوئی اس لئے تحفۃ الاحکام
شریعت کی عرض سے ان فقہوں کی تردید کی حاجت پیش آئی، یہ جواب کا ماحصل ہے عبارت کی
تشریح ملاحظہ ہو۔

وَقَدْ كُنْتُ أَتَى لِي وَلِيَّ دِيْنِي الصَّحَابَةُ وَالْتَّابِعُونَ، كَانَتْ نَفْسٌ نَاقِصَةٌ، هِيَ الْاَوَّلَى اِمَّا كَانَتْ
ہے اور مقیم ہے اور میں بینہ ہے نہ ابیہ من الاول کا بیان ہے صحابہ کا ہونا، تم میں میں گزر چکا ہے
تابعین آج کی جمع ہے، تابع وہ مسلمان ہے جس کو کسی صحابی کے ساتھ شریعت سمجھت مائل ہو، اور
تابعین کی شرافت کے سلسلہ میں ایک حدیث وارد ہوئی ہے لا تشر الی التار مسلما راغی اور راغی
من و اتی روا الفیاء القدسی۔

وَقَدْ كَانَتْ عَقَائِدُ دِلِّمِ، یہ عبارت مع اپنے بعد کہ مستغنی بولہند میں آیا ہے جو کائنات کی خبر ہے اس کا
مستغنی مقدم ہے، اس عبارت کا معلق صحابہ سے ہے اور قریب القریب بنوا آدم، اس کا معلق تابعین
سے ہے یعنی یہ طریق بعد التشرع ہے، القریب سے مراد تابعین کا زمانہ ہے اور زمانہ میں ہر سید کا
مرجع مختصر علی اللہ علیہ وسلم ہے۔

وَلَقَدْ لَوْ الْوَقَائِعُ وَالْاِخْتِلَافَاتُ، وقائع وہ امور کہلاتے ہیں جو آری کو عبادت سے سواں پر مجبور کریں،
زمانہ کے دور میں واقعات کی قلت تھی، اور اس کی یہ تھی کہ وہ قلیل و نسیا پر اکتفا کرتے تھے جس کی وجہ
سے وہ معاملات کمشرو میں اشتغال نہ رکھتے تھے اسوجہ سے وقائع کی کثرت نہ تھی اور چونکہ وہ حق کو
جانتے تھے اس لئے وہاں اختلافات کی بھرپور نہ تھی۔

سَوَالٌ، اختلاف اور خلافت میں کیا فرق ہے؟ جواب، جب مقصود محدود ہو اور اس کی تفصیل ظاہر
مختلف ہو یہ اختلاف ہے، اور جب مقصود و طریق دونوں مختلف ہوں یہ خلافت ہے، مادل محدود اور
ثانی مذکور ہے، بہت اوقات ثانی اول کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے، جیسے حدیب ہایہ کی غارت
سے خدا فائز تھی وغیرہ فرمایا کرتے ہیں۔

وَمَعْلَمٌ مِّنَ الْعَرِاجَةِ اِلَى الْبَعْدَاتِ، ممکن، قدرت رکھنا، اس کا مصلیٰ کتاب ہے، بعض مضمرات
کا کہنا ہے کہ میں علی کے معنی میں ہے، کلمات، فقرہ کی جمع ہے معجزہ معنی الفعول ہے جس کے کول پر اعتماد
کیا جائے۔

اور صحابہ کا حال یہ تھا کہ جو ان میں سے چھوٹے تھے وہ اپنے بڑوں کی کھیرت پر جو کیا کرتے تھے اور

اور لعین صواب کھڑن رجوع کی کرتے تھے۔ مستغنی عن تکون العلمین۔ یکانت کی خبر ہے عدا
یعنی جمع کرنا۔ چلتیں سے مراد علم اعتقادی اور علم عملی ہے یعنی اوجہات مذکورہ کی وجہ سے ان حضرات کو ان
علموں کے تدوین کی احتیاج نہ تھی۔ و توفیہما ابواباً و فضولاً۔ ابواب و فضول یا تو برابر حالت
منعوب ہیں۔ یا اس عبارت کو صفت نصیب پر محمول کرتے ہوئے انکو بعض کا منعوب ثانی قرار دیا جائے۔
ابواب کی جمع ہے، اور فضول فصل کی جمع ہے۔ فقہاء کا طریقہ یہ ہے کہ جب وہ مسائل کے مجموعہ کو
بیان فرماتے ہیں تو کبھی اس پر باب کا عنوان دیتے ہیں اور کبھی باب کا اور کبھی فصل کا۔ اگر وہ ایسا
عنوان ہے جو اپنے تحت انواع مختلفہ اور پھر انواع اجزاء متعددہ پر مشتمل ہو تو ایسے وقت اس عنوان
کو کتاب سے تعبیر کریں گے جیسے کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ۔ بالفاظ دیگر مسائل مستعدہ کا عنوان کتاب
کہلاتے تو اگر وہ عنوان ایسا ہے کہ اس کے تحت انواع و اقسام نہیں ہیں تو کبھی مسائل مستعدہ پر مشتمل
ہے تو انکو بھی کتاب ہی کہا جائے گا جیسے کتاب الفقہ اور کتاب القیظ، تو کبھی کتاب جنس کا پسند لائے
ہوئے ہے اور اس کے تحت میں انہی ہر ذریعہ کو باب کہہ جائے گا اور ہر نوع کے انہی ہر صنف کو
فصل کہا جائے گا۔ علامہ شافعی نے رد المحتار ص ۱۵ پر اس کو بعد سے بیان کیا ہے۔

و فقیر مقاصد مختلفہ و احوالاً۔ مقاصد مفہوم کی جمع ہے یعنی مسائل۔ اور مسائل کو مختلف ترکیبات
کے ساتھ ذکر کیا جائے ہے۔ ہر مکتب نام کو محفل صدق و کذب ہو اس کو حکم پر عمل ہو مگر ہر قسم سے نصیب کیا
جائے اور صدق و کذب کے احتمال ہو جسے خبر کیا جاتا ہے اور اس اعتبار سے کہ اسکو دلیل سے خوب کیا
جاتا ہے مطلوب کہنے ہیں اور اس اعتبار سے کہ وہ دلیل سے حاصل کیا جاسکے نتیجہ کہنے ہیں اور اس اعتبار
سے کہ اس کے متعلق سوال کیا جائے کہ اسکو مستند کہتے ہیں تو ذات مستند ہے اور تعبیرات کا اختلاف اختلاف
اعتبارات کو جس سے ہے۔ قرآن و اقوال میں ترکیب کے اعتبار سے وہی وہ طور میں ہیں جو ابواب و فضول
میں ذکر کیا ہیں۔ یعنی ان حضرات کو مذکورہ دونوں معنیوں سے کلیات و جزئیات کے مدون کر مکی حیثیت تھی۔
لہذا این حدیث الغنی بنی المسلمین۔ یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فقہ پیدا ہو گئے۔ انی الخ
مستند کا متعلق ہے اور عبارت کو باوجود ایسے ہے کہ کانت ہا ان الظالمین المذكورین مستغنی عن
تدوین لعین الخ الخ حدیث الغنی الخ اور فقہ فقہ کی مجموعہ اور فقہ سے مراد مخرقہ در خواجہ
اور جریدہ وغیرہ کے فقہ ہیں۔

و تبعی کے اللفظ ادبیت۔ شرح غفادہ کے متداول نسخوں میں عبارت سے ہی ہے اور نیز اس میں
بھی یہی ہے البتہ حاشیہ دھان افندی اور حاشیہ الکسطلی میں ایسے ہے۔

و غلب البحر علی الشیخ الحدیث اور دوسری صورت ظاہر ہے اور ادول میں انی کا لفظ فقہ پر ہے
اور مذکورین سے مراد علماء کرام ہیں اور لغی یعنی ظہر ہے اور حجاج بن یوسف کے زمانہ میں غلبہ پر بہت

میں اور غائب اور احمق بات کو بیان کر رہے ہیں۔

تشریح

فاش تھو ا۔ غائب جزائے رہ اور یہ جملہ شرط عذرت کی خبر ہے ای اذ اکوان الامر تکنا مشفقہ
 تو مقاصد کا میر و فقیہ کے اندر غلام کا یہ اشتغال ای سیج پر ہوا جو ہمارے سامنے ہے یہی
 مدد کو بیان کرنا اور اس کے در پر داخل قائم کرنا ہے ہمارے ہمارے تو ان کو داخل مرد و جہ کی حاجت نہ تھی اس لئے
 کہ انکی عینیت صحت ہمیں تکلفات سے کنارہ کش تھیں وہ مقاصد کے اندر اشتیاق رکھتے تھے یا تو بظنی عین
 یا جس سے تکلف امتداد کے ذریعہ ہمیں کی تحریر کی ضرورت نہ تھی اور نہ اس کے تو انہیں نسبت سے تطبیق تھی
 ضرورت تھی۔ بالظہر والستدلال، نظروہ قوت نگاہ ہے جس کے ذریعہ علم کو طلب کیا جائے یا غیب کی
 استدلال، غیبی پر دلیل قائم کرنا، فکر کے صحن میں جب آئی آئے تو اس کے حقی نگاہ و الذنا، درجہ فی آئے
 تو اس کے معنی دل سے غور کرنا اور نظر دروہیت میں یہ فرق ہے کہ اول کے معنی ہیں سرخی کی جنمواد، شمع، اور
 ثانی کے معنی ہیں سرخی کو پالیت۔

والاجتماع والاستباط۔ اجتہاد کے معنی ہیں حکم شرعی کی طلب میں طاقت کو عہد کر دینا، یعنی اپنی طاقت بہت
 کر دینا اگر اس سے زیادہ اس کی وسعت خارج ہو۔ استنباط: آیات و احادیث میں جیسے ہوئے احکام کو کمال
 (تمسک) مضمت کی عبارت میں انھرو استدلال کا خلق علم انوحید و لہجات سے ہے اور اجتہاد و استنباط کا
 تعلق علم الشرائع و احکام سے ہے۔
 و تفسیر الفواہم و الاصول۔ تفسیر کی تفسیر اہل میں گزر چکی ہے، تو اعداد اصول سے ایک ہی غیبی مواد
 ہے یعنی دلائل، در بعض حضرات نے اول کو خاص اور ثانی کو عام، ان کران کے درمیان عموم خصوص مطلق کی
 نسبت بیان کی ہے۔

و تیب الاولیاء و الفصول۔ ہر ایک کی تفسیر گزر چکی ہے معنی ہمارے مسائل کو باب باب اور فصل فصل
 بیان کیا ہے اور اس کے اصول و قواعد بھی بیان کر دیے ہیں۔ و تفسیر الفواہم و الاصول یعنی مسائل کو صحیح
 اولیٰ کی بحث بیان کرنا در جزئیات کو گزر کر ان کے احکام و دلائل بیان کرنا۔ و اصول الشیخہ ہا جو مینھا
 اور مخالفین کی جانب سے وارد ہوئے والے اعتراضات کو بیان کر کے ان کے جوابات بیان کر دیے۔
 شیعہ شیعہ کی جمع ہے، وہ اعتراضات جو مخالفین حق کے مقابل میں پیش کرنا ہے اور اسکو شیعہ اس لئے
 کہتے ہیں کہ یہ اہل کے لئے حق کے ساتھ اشتباہ کا باعث ہے۔ و تعیین الاما و ضامخ والاصطلاحات۔
 اور تفسیر و تفسیر کی جمع ہے، الفاظ کو معانی کے لئے متعین کرنا و ضامخ کو ہلا لہے جیسے نص در ظاہر و دہل مضمت
 و غیرہ کہ ان کو معانی مخصوصہ کے لئے وضع کیا گیا ہے درہمی اصطلاح سے مراد ہے تو اصطلاحات کا وضاح
 پر عطف، و عطف تفسیری ہے۔

تقریب الاما و ضامخ، اصطلاحات مخصوصہ، النفا للغوی یعنی غیر لغوی، کسی لفظ کو معنی لغوی کے غیر کے

مقابلہ میں خاص کر دنیا اعلان ہے، پھر تحقیق اگر غلطی ہے تو اصلاح بخوبی، اور اگر تحقیق کا احد و رفیقہ کی طرف سے ہو تو یہ فقہ کی اصلاح ہوگی۔

وہ تین المذاہب و الاختلافات یعنی اہل قبلہ میں سے جو حضرات ہیں انکے مذاہب مختلفہ اور ان کے اختلافات کو جان کر ان شرع کیا، اختلافات کے متعلق انھیں پہلے گزر چکی ہے۔ اور مذاہب، مذہب کی ترجمہ ہے اس دین اور شریعت کو مختلف اعتبارات سے بھی دین سے اور ملت سے اور مذہب و شریعت سے تیز کرنا جاتا ہے۔

وَسَمَوُا بِمَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ الْعِلْمِيَّةِ عَرَادَتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْفَقْهِ وَمَعْرِفَةِ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ أَجْمَلًا وَأَفَادَتِ الْأَحْكَامِ بِأَصُولِ الْفَقْهِ وَمَعْرِفَةِ الْعَقَائِدِ عَنِ الْأَعْيَانِ التَّفْصِيلِيَّةِ بِالْكَلَامِ۔

ترجمہ

اور نام رکھا علامت کے احکام علمیہ کو انکے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ دینے کا فقہ اور نام رکھا انھوں نے، احوال ادلہ کو اجمال پہنچانے کا آن، دل کے احکام کا اتمہ دینے کی صورت میں انھوں نے، اور نام رکھا انھوں نے، عقائد کو ان کے دلائل کے ساتھ جاننے کا کلام۔

تشریح

الما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ متفقین فقہوں مذکورہ کی تدوین پر کونسا مجبور ہوئے اور وہ کیا وجوہات تھیں جو انکو اس تدوین پر مجبور بنائیں، بہر حال فقہوں کی تدوین عمل میں آئی اور کسی فن کا نام فقہ اور کسی کا اصول فقہ اور کسی کا کلام رکھا گیا۔

تفصیل سے اجمال کی یہ سہ کر وہ علم جس سے احکام علمیہ کی معرفت اس کے دلائل تفصیلیہ سے حاصل ہوا اس کو فقہ کہتے ہیں، اس عربیت میں دینے والے فقہین رکھنا ضروری ہے، احکام علمیہ کی مقدار، دلائل تفصیلیہ کی اقدار، مطلب یہ ہے کہ وہ کئے احکام میں فن کی بنیاد پر آتی کو فقہ کہاجائے گا۔

اگر احکام پر ہم استوائی کا ہو اور سارے احکام مراد لے جائیں تو کوئی بھی دنیا میں فقہ نہیں رہے گا۔ پہلے درجہ تو یہ ہے کہ ائمہ مجتہدین سے بھی بعض چیزوں کے بارے میں لا اور کی مشغول ہے جتنے اہم المسائل سے پیشکش مسائل کے بارے میں جو ان سے پوچھنے لگاؤ کی کیا مشغول ہے، سید القبراء امام ابوحنیفہ

نے دہر کے بارے میں اور قرآن کے وقت کے بارے میں نہ بھی ظاہر فرمائی، لہذا اگر سارے مسائل و احکام مراد لے جائیں تو انکی قیامت مسئلہ ہے، اور اگر بعض احکام مراد لے جائیں تو پھر دنیا میں کوئی آدمی ایسا نہیں رہے گا جو فقہ نہ ہو اس لئے کوئی نہ کوئی مشغول بہر شخص جائے گا، لہذا اس کی قیامت بھی مسلم ہے

تو پھر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد ہیں اور حضرت سے مراد وہ علم ہے جو لغو ہے ذکر بعض اس کو ملکہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا ملکہ ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے لہذا اب غیر فقہ فقہاء کی فہرست میں داخل نہ ہوگا، پھر آدھ

کی دونوں میں اول اولیٰ العالیہ اور اولیٰ التخصیصہ و اولیٰ الجمالیہ اصول فقہ کے دو دلائل کہلاتے ہیں جو تفہیم سے مستفید ہیں جیسے امریہ خوب کے لئے دائرہ کی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ اور دلائل و آیات و احادیث جو مردکی پریشانی میں ایضاً ایضاً اللہ تعالیٰ کے لائق و قابل تفسیر ہیں بہر حال ان احکام کی معرفت ہے جو اولیٰ التخصیصہ سے متعلق ہوں۔

پہلی بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت جبریل کا علم اللہ سے خارج ہو گیا اس لئے کہ ان کو انعام کی معرفت پڑا ہے، مگر دوسرے اور بعض حضرات نے درستی کر کے جوئے علم و دلیل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اللہ سے نور کیلئے اسی بنیاد پر کہ آپ کا علم بھی استدلالی نہیں بلکہ خبری ہے مگر یہ بات صحیح پر مبنی ہے اس لئے کہ تحقیق کافرین ہے کہ انبیاء بھی اجتہاد کرتے ہیں۔ درجی درجہ اولیٰ کے اجتہاد میں یہ فرق ہے کہ خبری کے اجتہاد میں ہمیشہ اولیٰ خطا ہے نہ کہ نبی کے اجتہاد میں جیسا کہ اجتہاد مذکور ہو سکتا ہے مگر یہ خبری وئی اس کی تلافی کر دی جاتی ہے بہت سے دلائل میں پر دل ہیں کہ حضور نے اجتہاد کیا ہے جیسے در بعض حضرات نے کہا ہے کہ خبری اور رسول کا علم دلائل سے حاصل ہے اگرچہ میں استدلال کا فعل نہیں بلکہ خبری حد سے ہے لہذا ہر ایک پر فقہ کی تعریف صادق ہے، اُن کا۔

بہر حال احکام عامہ کی ان کے دلائل تعلیل کے ساتھ معرفت فقہ اور اولیٰ الجمالیہ کے احوال کو افادہ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔ میں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجتہاد اولیٰ اہول فقہ کا موضوع نہیں اور تنہا حکام ہی اس کا موضوع نہیں بلکہ دلائل چیزیں اہول فقہ کا موضوع ہیں اولیٰ مشیت ہو چکے اعتبار سے اور احکام نسبت ہو چکے اعتبار سے اسی کو شارع نے اس طرح کہا ہے کہ وہ اولیٰ الجمالیہ جو احکام کی معرفت کا مذکورین اس کی معرفت کو اصول فقہ کہا جاتا ہے اور جب حد و دلیل کی معرفت اس کے دلائل سے حاصل ہوں اسکو کلام کہتے ہیں۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت کی ممتزج لا حظ فرمائیں۔

وَسَمِعُوا مَا يُفْتَىٰ مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ عَنْ أُولَئِكَ التَّخْصِصِ بِالْفَقْهِ - معرفت اور علم میں یہ فرق ہے کہ اولیٰ کا استعمال جزئیات میں و ثانی کو کلیات میں جو نام ہے نیز علم کا استعمال مرکبات میں در معرفت کا بیان میں ہوتا ہے نیز معرفت اس ادراک کو کہا جاتا ہے جو چیز کے بعد جو اور علم کے اندر یہ فیض ہو جائے مابقیہ کے قدر معمول ہے اور اولیٰ اور علم ہے۔ علم و مستحق فرماتے ہیں کہ اَبی سَمُوَ الْاَلَمَلِکَ اَلِیْ عَلَمَتِہِمْ مِنْ تَفْصِیْلِ الْمَآخِذِ وَ تَأْمِیْنِ الْاَوَاقِیْمِ مَعْرِفَہِ تَوَالِیْعِ الْاَجْتِهَادِ وَ مَشْرِطِ الْاِسْتِغْنَا بِالْفَقْہِ اِبْہَامِیْنِ مَعْرِفَہِ جَمِیْعِ الْاَحْكَامِ تَلْفِیْہِ عَنْ اَدْنَا وَ اَوْجِدَہِمْ اِسْمَہِ ہمارے میں اولیٰ کی تائید ہوتی ہے جو ہم اس مسئلہ کے متعلق عرض کر چکے ہیں کہ احکام سے جمیع احکام مراد ہیں اور معرفت سے علم اور تائید و استظهار مراد ہے۔

(تفسیر ص ۱۶) : انسان کسی صحت و فن کا عالم اسی وقت کہلاتا ہے جبکہ وہ اس صحت کے تمام مسائل کو چھپاتا ہو پھر عالم کے اس فن کو جاننے کے یکن درجے ہیں، پہلے درجہ کا نام عقل الملک ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کے سامنے اس صحت کے تمام مبادی ہوں اور ان مبادی سے احکام کی تشکیل کیے ہو اور ہر قوت علیہ میں ان سے پوری واقفیت ہو اور دوسرے درجہ کا نام عقل شمس تھا ہے، اور وہ یہ ہے کہ عالم کو اس فن کے مبادی اور اس سے حاصل شدہ احکام کا باطن سمجھنا ہو، تیسرے درجہ کا نام عقل باطن ہے، اور وہ یہ ہے کہ اگرچہ مبادی وغیرہ کی مثال دہن میں موجود نہ ہوں مگر اس کے اندر اسی قابلیت اور ملک ہے کہ جب چاہے ان تمام چیزوں کو حاضر کر سکتا ہے اور اس کے اندر اسکو کسب جدید کی حاجت نہ ہو۔

سوال :- کیا علم مقدرہ فخر کی تعریف صادق آئے گی؟

جواب :- مقدرہ دو قسم کے ہیں، قسم اول تو وہ ہے جو امتداد لان کی لیاقت نہیں رکھتے اور کثرت بھی نہیں کی ہے، یہ قسم نہیں کہلاتی گے اور دوسری قسم وہ ہے کہ مقدرہ تو نہیں مگر انکی تمام احکام و اول پر نظر ہے اور اشتباہ کا ملک حاصل ہے تو یہ بھی نفسہ ہیں (رکنا تعلقی)

و مقرفۃ احوال الادوات اجزاء لافانی اذ ذہب الاحکام باصول الفقہ : اس کا عطف یا تو البیہ پر ہے یا سابق لفظ معرفت پر ہے، اور اولہ شرعہ چاہے ہیں۔ کتاب و سنت و اجسام و احوال و قیاس۔
 آخر اول مغول مطلق ہو سکتی جو ہے مقفوس ہے، اور اس کا مغول مطلق ہونا موہب محذوف کے اعتبار سے ہے اسی معرفت احوالیہ۔ اگر اولہ وجہ کے احوال کا علم تعہات و باطن اس کے فہم و نحو کے اعتبار سے ہے تو وہ اصول فقہ نہ ہو گا بلکہ حوالی اولہ کی معرفت احکام کے سلسلہ میں ہوتی جائے۔

و مقرفۃ الکفایۃ عن ادلتھا بانکلام :- یہ بھی معرفت پر یا ان احکام پر عطف ہے اور عقائد سے مراد وہ احکام شرعہ ہیں جن میں عمل مقفوس نہیں ہوتا بلکہ اعتقاد مقفوس ہوتا ہے عن و لہذا اس کا مطلق محذوف ہے۔ اسی معرفت ہادۃ عن اولہ۔

(تفسیر ص ۱۶) : اگر مقدرہ عقائد کی معرفت حاصل ہو جائے تو اسکو کلام نہیں کہا جائیگا۔

تفسیر ص ۱۶ : باب عقائد میں دلائل کا مطلق ہونا ضروری ہے یا لطیات پر بھی انکشاف نہ کرے؟ تو مجبور کا قول یہ ہے کہ دلائل کا مطلق ہونا ضروری ہے اور عن کا اتباع یہاں مذکور ہے۔ شارح فرماتے ہیں : لا جبرۃ باطن فی الاعتقادات (شرح مقاصد ص ۱۶)

لیکن یہ مسئلہ تفصیل پر رہتا ہے کہ عقائد کی دائرہ میں ہیں، پہلی قسم وہ ہے جس میں تحصیل یقین ضروری ہے جیسے وجود واجب اور اس کی وحدت۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس میں یقین کی تحصیل ممکن ہی نہیں جیسے انبیاء کا لا محکمہ سے افضل ہونا تو ایسے مسائل میں اتباع ظن میں کچھ حرج نہیں ہے اسلئے کہ مکلفین ان مباحث کو کتب عقائد میں بیان کرنے پر متفق ہیں، لہذا اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ مطلقاً دلائل نفسیہ کو

درجہ اعتبار سے گرا دینا تسامح سے ظاہر نہیں ہے۔ ختم ہے۔
 نتیجہ یہ کہ اگر فقہ عقائد کو بغیر دلائل کے بیان کیا جائے تو یہ عقائد ناقہ تو ہے مگر کلام نہیں ہے تو مسئلہ ہوا
 کہ عقائد اور کلام میں عموم خصوص نظر کی کشتی ہے۔
 اب مسنف کلام کی وجہ تسمیہ پر تفصیلی گفتگو فرمائیں گے۔ ہم اس سے پہلے نظم کلام کی مزید تشریف پیش کرتے ہیں۔
 الکلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية (شرح مقدمہ ص ۱۱) الکلام عنصر امور يقدر روعة
 عقائد العقائد الدينية بأدلة العجج عليها ودفع الشبهة عنها (شرح مواقف ص ۱۱)
 اور اس کا مفہور بقول بعض ذلت وصفاً بذكرها قال السيد موصوف الكلام المعلوم من
 حيث يتعلق بها عقائد الدينية، لعلها قريباً أو بعيداً (شرح مواقف ص ۱۱) اور اس کا
 عرض سہارت دارین ہے، اور شرح مواقف ص ۱۱ پر ہے کہ اس کی عرض چند جزو میں (۱) تفسیر کے گڈھے
 سے نکل کر ایمان کی بنیادی پرچہ بحث (۲) دلائل کوئی طرح کے مستشرقین کی رہنمائی کرنا (۳) معتدین اسلام
 پر محبت قائم کرنا (۴) قواعد دین کی حفاظت کرنا (۵) نیت اور اعتقاد کو درست کرنا اور ظاہر ہے
 کہ الفوز بصدق الادلة دین ان تمام امور کو حاوی و مشتمل ہے۔

لَا تَكُنْ عَدُوًّا مَبَاحِثَةٍ كَانَتْ قَوْلُهُمُ الْكَلَامُ فِي كَذَا وَكَذَا.

ترجمہ

اس لئے کہ علم کلام کے مباحث کا عنوان ان کا یہ قول تھا "الکلام فی کذا وکذا" اور
 فلاں فلاں مسئلہ میں گفتگو ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں سات وجہیں پیش فرماتے ہیں۔
 پہلی وجہ یہ ہے کہ حضرات قدما و ابائی نوکھت میں جب کسی بحث کا آغاز فرماتے ہیں
 تو اس بڑے کلام فی کذا وکذا کا عنوان دیتے تھے جیسے فقہاء بیان کرتے ہیں "الطائفة فی مسائل الزعم"
 فقہاء فی الزعم (یعنی) وہ عنوان دیتے تھے "الکلام فی اثبات الواجب" الکلام فی اثبات النبوة
 وغیرہ، پھر زمانہ کے انطباق سے عنوان تبدیل کیا اور انداز میں دوسرا ہو گیا مگر نام وہی برقرار رہا اور
 اس صورت میں اس کو تسمیہ اشقی بہ سم عنوان کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

وَلَا تَكُنْ مَدْعُوًّا بِالْكَلَامِ كَانَتْ أَشْهُنْ مَبَاحِثَةٍ وَأَكْثَرُهَا نَزْاعاً وَجِدَ الْأَحْقَاقِ
 حَقِّ انْ بَعْضُ الْمُتَغَلَّبِ قَتْلَ كَثِيرٍ مَوْاهِلِ الْحَقِّ لَعْدَمِ قَوْلِهِمْ خَلَقَ الْقُرْآنَ.

ترجمہ

اور اسلئے کلام الہی کا مسئلہ علم کلام کی مشہور بحثوں میں سے ہے اور سب سے زیادہ ہے نزاع و جدل کے اعتبار سے یہاں تک کہ بعض متغلبین نے اہل حق میں سے بہت سوں کو قتل کیا ہے۔ ان کے خلق قرآن کے قائل نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح

یعنی علم کلام کو کلام کہنے کی دوسری درجہ ہے کہ کلام اللہ کا مسئلہ ایک کے جہات میں سے مشہور ہے اور سب سے زیادہ نزاع و جھگڑا اسی مسئلہ پر رہا ہے یہاں تک کہ بعض خلفاء و عباسیہ نے جبکہ شارحین نے بعض المتغلبہ کہے، جیسے، مون باللہ نیز دانی باللہ ۱۲۰۰ جو ان نصر خانی کو اس جرم میں قتل کر آیا کہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے۔ اس مناہیت سے جو بے علم کا نام کلام رکھا گیا یعنی پرستش الہی یا شہر اجراء کے قبیل سے ہے اور اسی کو تسمیہ اشعی باسم جزم سے بھی ظہر کر دیا جاتا ہے۔

سوال۔۔۔ ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ سب سے زیادہ نزاع و خلافات کے مسئلہ میں ہے کلام اللہ کے متعلق۔ سب سے زیادہ نزاع کھٹکا کیسے درست ہو گا۔

جواب

۔۔۔ خدا و اس کے زمانہ میں پرستش زیادہ اخلاقی تھا اگر دوسرے زمانہ میں کسی دوسرے مسئلہ میں زیادہ اخلاقیات فروغ نہ ہو تو وہ شہرت یافتہ کے معافی نہ ہو گا۔

سوال

۔۔۔ مومن اور دانی کون ہیں؟

جواب

۱۔۔۔ ہمارے روشن و رشید کا لڑکا ہے، دلائل و مستلزمات میں ہوتی اور نمل و فضل میں کمال حاصل کیا۔ خلفہ عباسیہ میں اس جیسا احتمال شخص نہیں ہوا بہت بڑے علماء میں اس کا شمار ہوتا ہے مثلاً میں اس کی وفات ہوئی، دانی باللہ مسئلہ میں پہلے ہو اور مسئلہ میں اس کی وفات ہوئی اور مسئلہ میں اس نے امیر ابن نصر خانی کو قتل کر لیا کیونکہ وہ خلق قرآن کے قائل نہ تھے، علامہ بیہقی نے تاریخ اخطاء میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وَلَا تَدْرِيثُ قَدْرَ عِلْمِ الْكَلَامِ فِي تَحْقِيقِ الشَّرْعِيَّاتِ وَالْإِزَامِ الْمَنْصُوبِ كَالْمَنْطِقِ لِلْفَلَسَفَةِ

ترجمہ

اور سہل ہے کہ علم کلام کلام پر قدرت پیدا کرنا ہے شرعیات کو ثابت کرنے میں اور مضموم الزام دینے میں جیسے فلاسفہ کیلئے منطق ہے۔

تشریح

۱۔۔۔ علم کلام کی تیسری وجہ تسمیہ ہے اور تسمیہ سبب باسم السبب کی قبیل سے ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے ذریعہ وہ احکام شرعیہ کو بھی طرح ثابت کر سکتا ہے اور اپنے مخالفین پر رحمت و الزام قائم کر سکتا ہے جیسے فلاسفہ کے لئے منطق اسی مقصد کے لئے موجود ہے۔

سوال

۔۔۔ اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جیسے منطق علوم ہے فلسفہ کی غلام ہے ایسے ہی علم کلام علوم اسلامیہ کی غلام

ہے بلکہ خادمِ مقدوس سے گھٹیا درازوں ہوتا ہے۔
جواب۔ علمِ کلام، کلام پر قدرت دینے میں مطلق کے مثل ہے لیکن حقیقت و دوا کی جگہ گناہ ہے کلام کا لفظ اصل پر نیچے اور جو بطریقِ نفی و احسان ہے اور مطلق کا لفظ اگر خاتم ہو نیچے اعتبار سے ہے اور جس نے دونوں کا اتنا مختصر کرنا ہے وہ غلط ہے۔

ولان اول ما وجب من العلم السی امتد تعلم وتعلم بالکلام فاطل علیہ هذا الاسم لذات
 شہر خضر سبہ ولہ یطوق علم غیر ۲ تمیز

ترجیہ

اور اس لئے کہ علمِ کلام، علوم میں سب سے پہلی چیز ہے جس کو کام رکھو، کے ذریعہ سیکھ اور سکھا جائے تو اسی وجہ سے اس پر علمِ کلام پر یہ کلام نام ہوں دیا گیا پھر اس کے دکھانے کے ساتھ اس کو علمِ کلام کو خاص کر دیا گیا اور اس کے غیر پر نہیں ہونا گیا تمیز دینے کی وجہ سے۔

تشریح

یہ کلام کی چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا عامل یہ ہے کہ اوّل علمِ اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائلِ فقہ دین ہیں اور انکو سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیہ اسباب یا بالاسباب کے طریقہ پر اس علم کو کلام کہا گیا۔ دوسرے کو باقی علوم اور اسلامیہ کلام اور حکم کی سے حاصل ہوتے ہیں مگر انکو اس نام سے موسوم نہیں کیا گیا تاکہ اس میں افسانہ باقی رہے۔ غرض کلام، دلائل نام رکھنے پر جو سے سبب کو سبب کا نام دینا ہے اور تفصیل کو جو علم کے امتیاز کو برقرار رکھنا ہے۔

ولان انما یحتاجون بالمشاہدۃ وادراکۃ الکلام من العبادین وغیرہ قد یتحقق بالکمال
 ومطالعۃ الکتاب

ترجیہ

اور اس لئے کہ کلامِ علوم میں سب سے زیادہ ہے نزاع و اختلاف کے اعتبار سے تو اسکی احتیاجی مخالفین کے ساتھ کلام کرنے کی جانب ممت ہے اور ان پر برتری رکھنی چاہی۔

تشریح

یہ چوتھی وجہ تسمیہ ہے جس کا عامل یہ ہے کہ علمِ کلام کے مسائل میں سب سے زیادہ اختلاف ہے اس لئے کہ یہاں اختلاف کرنے والے فرقہ اسلامیہ میں سے بہتر نہیں اور بالی مخالفت کرنے والے عقائد کے گروہ میں۔ اور دیگر علوم اسلامیہ میں مخالفین کی تسبیحی نہیں ہے۔ تو معاہدہ ہوا کہ متفقین کو مخالفین کے ساتھ کام کرنا اور ان پر دو کرنے کی جتنی حاجت ہے وہ کسی کو بھی اپنے ضمیر کے مقابلہ میں نہیں ہے۔

اندر دیکھیں۔ اس کا انکلام پر غلط ہے اور جن بعض حضرات نے اس کا فتن مخالفین پر بنایا ہے وہ غلط ہے۔

اور اسباب کلام سے واقف نہ ہو سکی وجہ سے یہ کہلے۔

وَلَا تَلْقَوْنَ قُوَّةَ كَذَانٍ هُوَ الْكَلَامُ دُونَ مَا عَدَا مِنْ الْعِلْمِ كَمَا يَفُوتُ الْإِلَهَ قُوَّةً
مِنْ الْإِلَهِيَّةِ هُوَ الْكَلَامُ .

ترجمہ

اور اس لئے کہ یہ اعلم کلام اپنے ذہنی کے قوی ہو سکی وجہ سے اس ہو گیا ہو کہ کسی کلام سے نہ کہ
اس کے علاوہ علوم میں سے جیسے دوا کلاموں میں سے زیادہ قوی کہ کہا جائے کہ کلام تو یہی ہے۔
یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں اس لئے مضبوط دلائل
کسی اور فن کے نہیں ہیں اس لئے کہ اور تلامذہ یہ ہے کہ دوا کلاموں میں سے جو کلام قوی ہو تا
ہے تو اس کو یوں کہہ دیا جائے کہ کسی ہی کلام تو یہی ہے، تو اگرچہ کلام کہنا اس کے معنی تو سب علوم ہیں مگر اس
معمولی رو سے ہی ہیں اس نام کے ساتھ فقط اس علم کو خاص کر دیا گیا ہے۔

تشریح

وَلَا تَلْقَوْنَ قُوَّةَ كَذَانٍ هُوَ الْكَلَامُ الْفُطْرِيَّةُ الْمَوْجِدُ الْكُتُوبُ بِالْإِلَهِيَّةِ السَّمْعِيَّةِ كَمَا نَشَدُ
الْعُلُومَ تَأْتِي فِي الْقَلْبِ وَتُغْلَظُ فِيهِ فَتُسَمَّى بِالْكَلَامِ الْمَشْتَقِ مِنَ الْكَلِمَةِ وَهُوَ الْجَوْجُ .

ترجمہ

اور اس لئے کہ یہ اعلم کلام اس کے معنی ہو نہیں سکتے وجہ سے ان دلائل قطعیہ جن میں سے اکثر
دلائل قطعیہ سے ثابت ہیں، ہو گیا یہ علوم میں سے زیادہ باعتبار تاثیر کے دل کے اندر اور
باعتبار قوت کے دل میں تو نام رکھا گیا اس کا اس کلام کے ساتھ جو کلمہ سے مشتق ہے اور وہ زخم لگانا ہے۔
یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب کسی دعویٰ پر دلائل مضبوط اور قوی ہوتے
ہیں تو وہ دلائل مد مقابل کے دل پر گویا پتھر پتھر دیتے ہیں اور اس کے قلب کو زخمی کر دیتے ہیں
اور کلام کلمہ سے مشتق ہے جس کے معنی زخم لگانا ہے کہ یہاں جس کی تفصیل شرح جامی میں آپ کے سامنے گذر
چکی ہے قال الجاعل فی قلبی هو ذلک کلام مشتقان من الکلمہ یسکنون اللام وهو الجورح لئلا یروا عانیہا
فی النفوس کالجورح وقد علی بعض الشیخ اء من بعضوا ثلثین اقلہما بالجورح حیث قال ۛ

تشریح

جواحات السنن لہب التیام ولا یلتصم ما جورح السکان

اور یہ بھی معلوم ہے کہ کلم کلام کے دلائل قطعی ہیں اور اکثر دلائل قطعیہ ہیں اس لئے علم کلام سے زیادہ
مؤثر و در قلب میں سے زیادہ صراحت کرنا والا ہو گیا کہ اس کے مضبوط دلائل قلب کو چھنی کر دیتے ہیں
اس بنا پر اس کا نام کلام رکھا گیا ہے۔

تو شارح نے کلام کی وجہ تسمیہ کے سلسلہ میں آٹھ وجوہ پیش فرمائی ہیں، صاحب ہراس نے فرمایا ہے کہ سات ہی وجوہیں ہیں یہ ان کا تسمیہ ہے۔

وَهَذَا هُوَ ظَاهِرُ الْقَضَاءِ مَا وَجَّهَ مُعْظَمُ خِلَافَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْأَسْلَامِيَّةِ خُصُوصًا الْمَعْتَوِلَةِ لِأَنَّهُمْ
أَوَّلُ فِرْقَةٍ كُنَتْ شَوْكَةُ الْخِلَافِ لَهَا وَرَدَّ بِهَا ظَاهِرُ الشُّكِّ وَكَوْنُ عَلَيْهِ جِدَّةُ الْعَدَايَةِ
رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي ذِي الْعَدَايَةِ۔

ترجمہ

اور یہ قیادار کلام ہے اور ان کا اکثر خِلَاف فریق اسلامیہ کے ساتھ ہے خصوصاً معتزلہ امتزلیہ کے ساتھ اسلئے کہ یہ پہلا فرقہ ہے جس نے ان قواعد کی بنیاد ڈالی ہے جو اس کے خلاف ہے جس کے ساتھ ظاہر سنت وارد ہوئی اور باب مقدمہ میں جس بحر تقریر صحابہ کی جماعت میں بھی ہے جنہوں نے اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

تشریح

یہاں سے شارح قیادار اور متاخرین کے کلام میں فرق بیان کر کے دو فریق کو بیان کریں گے اور فرماتے ہیں کہ معتزلہ میں کلام میں دلائل یقینیہ خلیفہ پر کثرت کیا گیا ہے سبب حلیہ اس میں داخل نہ تھے، متاخرین کے کلام میں دلائل فلسفہ بکثرت داخل ہو گئے، یہاں تک ایسی کیفیت ہو گئی کہ اگر دلائل معیہ اس میں داخل نہ ہوتے تو کتب حکمت اور کلام میں امتیاز نہ ہوتا اور وہ یہ ہوتی کہ جب مخالفین حق سے اپنے دعویٰ باظہار عقائد نامزدہ کو دلائل فلسفہ سے مرہون و مل کر شروع کر دیا تو انہیں حق کو بھی حاجت پیش آئی کہ اس فن کے ساتھ استدلال کھین اد کسی کے نزدیک ان کے دلائل نامزدہ کی تردید کریں، پھر معتزلہ میں کارآمدہ فرقیات فریق اسلامیہ کے ساتھ تھا خصوصاً معتزلہ کے ساتھ اسلئے کہ فریق استدلال میں سے سب سے پہلے اہل خِلَاف اور قواعد اختلاف کی بنیاد ڈالنے والا یہی فرقہ ہے، اس کے بعد عبارت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

هَذَا هُوَ ظَاهِرُ الْقَضَاءِ، لَمَّا كَانَتْ أَشَارَةُ الْبَيِّنَةِ وَكَانَ لِقِيَانِهَا فِي تَقْرِيرِهَا جُنْجُنًا فِي مَحْضِ دَلِيلِهَا فِي آيَةِ شَرْحِ
مَنْ يَحْتَمِلُ لَيْسَ مُتَقَدِّمِينَ فِي كَلَامِ كَلَامِهَا، وَبِطَرِيقِهَا، وَمُعْظَمُ خِلَافَاتِهِ مَعَ الْفِرَقِ الْأَسْلَامِيَّةِ، مُعْظَمُ
خِلَافَاتِهِ مِمَّا يَرْتَدُّ عَلَيْهِ مِنْ أَوَّلِ الْفِرَقِ الْأَسْلَامِيَّةِ، فَهِيَ أَوَّلُ فِرْقَةٍ كُنَتْ شَوْكَةُ الْخِلَافِ لَهَا وَرَدَّ بِهَا ظَاهِرُ الشُّكِّ وَكَوْنُ عَلَيْهِ جِدَّةُ الْعَدَايَةِ، رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ فِي ذِي الْعَدَايَةِ۔
ظاہر قیادہ کی وجہ تسمیہ کا مرتب کلام قیادہ ہے فرق اسلامیہ کی تفصیل، قبل میں عرض کی کہ پہلی سے پھر انکو
فریق اسلامیہ کہنا ان لوگوں کے قول پر ظاہر ہے تو انکی تکفیر نہیں کرتے اور جو ان میں سے بعض کی تکفیر
کرتے ہیں ان کے نزدیک اس لئے فرق اسلامیہ کہا گیا کہ یہ اپنے کو اسلام کہلین منسوب کرتے ہیں یا اس
لئے فرق اسلامیہ کہا گیا ہے کہ ان میں سے اکثر فریق فرماتے ہیں کہ انکی تکفیر نہیں کی گئی ہے۔

خصوصاً المعتزلہ۔ خصوصاً فعل محذوف تعلق کا مفعول مطلق ہے اگر فعل محذوف محذوف ماضی ہو جائے تو المعتزلہ مفعول ماضی کا مفعول ہو جائے گا اور اگر ماضی محذوف ماضی ہو جائے تو المعتزلہ ماضی کا مفعول ہو جائے گا۔
وآلہم: اولیٰ خرقۃ امتساق احوال الخلاف لما ورد بہ ظاہر السنۃ۔ ہم کا مرجع معتزلہ ہے اعتبار ازاد۔ تائیس: دیوار کی بنیاد رکھنا۔ تاکہ: نذر نام حرف جار ہے جس کا متعلق الخلف ہے، ورنہ یہ کہ ضمیر کو مرجع لفظ ہے، یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے اگرچہ شارح نے نقل کی کہ قواعد حکمات میں موصوف کی اخراجات صفت کطرف ہے ورا خلاف مصدر ہے جو اسماء اعلیٰ کے صفت ہیں ہے اور یہی لفظ جار کا متعلق ہے اب تقدیر عبارت اس طرح ہوگی: وامتساق الخلق عند المعتزلۃ لما وردہم

وحدیٰ علیہ: جدا کرنے کا فعل ہے اب المعتزلہ: ان کا متعلق یا قواعد الخلاف ہے اور وہ ہے باہری ہے اور یہی قریب و اہم ہے: اسی سے بات بھی معلوم ہوگی کہ ہمارے مذہب کو مذہب السنۃ و الجماعہ کیوں کہا گیا ہے جو کہ یہ مذہب مطابق سنت ہے اور جماعت میں یہ کے طرز پر ہے۔

رضوان اللہ علیہم اجمعین: یہ جملہ طرز محد و جائد ہے رضوان اللہ و بہت اور عظیم اجمعین خبر ہے اور اربعین تکمیل ہے۔ علیہم کی ہم ضمیر کی۔

وذا لک لان رئیسہم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن المجتبیٰ رحمہ اللہ و یقر بان من اولئک البکیرۃ لیسریع من ولک کے اہل و یثبت المعتزلۃ بالین المنزلین فقال الحسن قد اعتزل عفاۃ قوا المعتزلۃ۔

ترجمہ اور یہ اس لئے کہ ان کا رئیس و اعلیٰ ابن عطاء تھا۔ کش ہو گیا حسن بھری کی مجلس سے وہاں مالک یہ بیان کر رہا تھا کہ جس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب کیا وہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور وہ ہم و جوہر کے درمیان ایک اور درجہ کو ثابت کرنا ہے تو حسن نے فرمایا کہ یہ تو ہم سے سارہ کش ہو گیا اور معتزلہ کے نام سے وہ کام لگئے

تشریح ایساں سے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ فرقہ معتزلہ کا کہاں سے آغاز ہوا اور ابن کرمیہ معتزلہ کے نام سے کیوں موسوم ہو گیا، تو فرماتے ہیں کہ حضرت حسن بھریؑ کے پاس ایک شخص آیا اور اس نے ہو چھا کہ ہمارے زمانہ میں دو جماعتیں ظاہر ہوئیں ان میں سے ایک کا خیال تو یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے اور دوسرے کا خیال ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی گناہ معص نہیں ہے تو آپ ارشاد فرمائیں کہ تم کیا فائدہ رکھیں تو حضرت حسن بھریؑ نے فکر کیا تو وہ اصل ابن عطاءؑ کو لاکر مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر بھیر مسند کے ستون کے پاس کھڑے ہو کر اس جملہ کا کجکار کرنے لگا اور کہہ رہا تھا کہ اگر وہ بھیر تو ہے کہ مر گیا تو جن میں داخل ہو گا

لیکن اس کا عذاب کفار کے عذاب سے ہلکا ہوگا۔ بہر حال اس نے ایمان کو کفر کے درمیان ایک درجہ ثابت کیا جس کو نہ ایمان کہہ سکتے ہیں اور نہ کفر اسی کو وہ منزلۃ "بین الفتنین" سے تعبیر کیے ہیں تو یہ درجہ ایمان و کفر کے درمیان ہے، جنت و جہنم کے درمیان نہیں کیونکہ ان کے نزدیک وہ مرتب کبیرہ ہو جو توبہ کے ساتھ واپس آکر کافر کے عذاب سے آزاد ہے، اور اگر وہ توبہ کرے تو وہ عذاب کی اجتناب سے جس کا جہنم میں دخول جائز قرار نہیں دیتے، تو واصل کی یہ بات سن کر حضرت حسن بھریؒ نے فرمایا: "قد اغزل خدا واصل"، کہ واصل توبہ سے الگ ہو گیا اسی وجہ سے ان کا نام منزلہ رکھا گیا، جو باہر انتقال سے اسم فاعل کا محض ہے جس کے معنی ہیں گذارہ کش ہو جو نئی جماعت۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوئی تو یہ عبارت کی تشریح کا مظفر ہیں۔

وذا لقت۔ اس کا مشابہ الیہ قواعد اخلاک کی تائیس ہے۔ لان ولیدیم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصری۔ تم کا مرتبہ معتزل ہے تو واصل رئیس المعتزل ہے۔ واصل ابن عمار کی روایت میں ہے میں ہوں اور وفات سلسلہ میں ہوئی اس کی کیفیت ابو حنیفہ اور لغت غزالی سے حضرت حسن بھریؒ کا شاگرد ہے، یہ عبد الملک ابن ہشام ابن عبد الملک کے زمانہ میں تھا، اور بڑا فصیح و بلیغ ادبی تھا۔

حسن بھریؒ اہل سنت و الجماعت کے ائمہ میں ہیں، بہت بڑے محدث، فقیہ میں اور گروہ صوفیہ کے سر تاج ہیں ابو سعید کینت سے تابعی ہیں حضرت عمر فاروقؓ کی خلافت کے جب دو سال باقی تھے اس وقت پیدا ہوئے اور اسے جب سلسلہ میں انکی وفات ہوئی اور ابھر عراق عرب کے شہروں میں سے ایک شہر ہے نسبت کیلئے بھری بولتے ہیں جس کو بھری بفتح الہاء اور بحیر لیاہ دو توں طرح پڑھ سکتے ہیں۔

ابو یوسف اشعریؒ، انس بن مالکؒ، ابن عباسؓ وغیرہ صحابہ سے روایت کرتے ہیں، اندر مشہور ہے کہ یہ حضرت علیؓ کے شاگرد ہیں ان سے حدیث حاصل کی اور طریق بقیوت حاصل کیا، ان کے والد کا نام بشار ہے اور ماں ام جبرہ ہے جو حضرت ام سلمہؓ کی خادمہ تھیں جب ان کی والدہ موجودہ رہیں اور حسنؓ رونے تو ام سلمہؓ ان کو بہلائے کھلے اپنی پرستان مبارکہ ان کے منہ میں ڈال دیتی تھیں جن سے وہ دھنکلا اور حسنؓ اس کو پیئے اور عمار کا خیال ہے کہ حضرت حسنؓ کو یہ فضیل ہو کمال و حکمت اس کی برکت سے حاصل ہوئی انکی بزرگی کے واقعات تذکرہ الاولیاء مصنف شیخ فرید الدین عطار میں تفصیل سے موجود ہیں۔

ہم نے مشہور ہے، سچے کہ اگر بعض حضرات کا اس سے اختلاف ہے۔ کمال میں لکھتا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد بھریؒ آئے (یعنی اس سے پہلے مدینہ میں تھے) اور انھوں نے حضرت عثمانؓ کو دیکھا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؓ سے ملاقات کی البتہ بھریؒ میں انکی حضرت علیؓ سے ملاقات نہ ہو سکتی تھی، خطہ مدینہ میں فرماتے ہیں کہ جب حضرت حسن بھریؒ سات سال کے ہو گئے تو ان کو نماز کا حکم کیا گیا تو یہ جماعت میں حاضر ہوئے اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے مسجد نبویؐ میں نماز پڑھتے تھے

اور شہادت عثمان تک انکار ہی مہمل رہا اور حضرت علیؑ کا قیام بھی ان دنوں مدینہ منورہ ہی میں تھا کیونکہ انھوں نے کوہِ کورار السلطنت شہادت عثمانی کے بعد ہی تو بنایا تھا۔ تو منگھم ہو کہ حضرت حسنؑ کا حضرت علیؑ سے سوانح مشنکر نہیں ہے کیونکہ وہ روزانہ پانچ مرتبہ مسجد میں آتے تھے اور حضرت علیؑ بھی آتے تھے تو کیا استخفا ہے اور حضرت علیؑ امہات المؤمنین کی زمارت کیلئے حاضر خدمت ہوتے تھے اور حضرت ام سلمہؓ بھی ام المؤمنین میں اور حسنؑ انکی والدہ ان کے گھر میں رہا کرتے تھے، ابوذرؓ کہتے ہیں کہ جب حضرت علیؑ کے ہاتھوں پر میریت کی گنجی تو حسنؑ کی عمر چودہ سال تھی، اور انھوں نے مدینہ میں حضرت علیؑ کو دیکھا ہے۔ الغل السخن میں اس مشنکر پر تفصیل کا نام ہے۔

حافظ ابن جریر طبری نے تخریب التہذیب میں فرماتے ہیں: "الحسن بن ابی الحسن البصری واسم ابیہ یارب الخانیہ والہذیل الانصاری مولیٰ ام لقتہ فاقہن مشہور وکان یرسل کثیرا یدلس قال البزار کان یروی عن حماد بن یسیع منہم فتیور ولعل حدیثنا وخطبا یحییٰ قومہ فذی حدیثنا وخطبا بالبصرہ یروا اس ہل الخانیۃ الثانیۃ وابت سۃ عشرۃ وہ تو وقد تاریب التسمین"

بہر حال معتزلہ کے احوال کے بنیادی جاراہول ہیں، صفاتِ باری کی نفی کرتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحابِ التوحید کہتے ہیں، اللہ کی جانب شرکی مطلقا عیافت ناجائز سمجھتے ہیں جس کا آل یہ ہے کہ مذہب ہی اپنے اعمال خیر و شر میں ان کو کفر کا خالق ہے (۱) معتزلہ بین النہدین کے قابل ہیں (۲) انھیں بر اصیل العبادت و واجب سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے وہ اپنے کو اصحابِ العدل کہتے ہیں۔ اعتزال بابِ اعتزال سے اعلیٰ مطلق کا معنی ہے جس کے معنی گناہ گش ہونے کے ہیں۔

فقال الحسن قد اعتزل عافہوا بالاعتزال۔ یہاں پر چند امور قابلِ ملاحظہ ہیں: (۱) انکو معتزلہ حضرت حسنؑ کے مذکورہ جملہ کی وجہ سے کہا گیا ہے قاضی عبد الجبار معتزلہ ہوا کا پر معتزلہ میں سے ہیں سمجھتے ہیں کہ قرآن میں جس میں لفظ اعتزال مستعمل ہوا ہے اس سے مراد باطل سے بچنے کی قیادت آئندہ لفظ اعتزال کے نام سے موسوم ہونا مدراجِ برہنی ہے لیکن ان کا مذکورہ کلیہ اس آیت سے ٹوٹ جا گیا ہے فان لہو فیہ لونا فی فاعل ثلوثی۔ تو یہاں اعتزال سے مراد ایمان سے بچنے کی ہے جو عین کفر ہے یعنی یہاں کفر باطل سے علیحدگی مراد نہیں ہے، تو معتزلہ اس نام پر فخر کرتے ہیں اور اسکو باطل سے اعتزال پر مبنی کرتے ہیں اسی وجہ سے علامہ زعفرانیؒ کا جب کثرت لہے کو ابواعتزلہ کہتے تھے۔

بعض جماعت کا کہنا ہے کہ وہ اصل ابن عمار کے مذکورہ عقیدہ کی طرف ابن عسیر نے پیروی کی اور کہا کہ الغل نوک والی افولت مذہب الحسنؑ یعنی تیری بات حق ہے اور میں حسنؑ کے مذہب سے علیحدگی اختیار کرتا ہوں اس وجہ سے ان کو معتزلہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔

وَهُمْ سَمَوُا أَنْفُسَهُمْ الْكُذُوبَ وَالتَّوْحِيدَ لِقَوْلِهِمْ يَوْجِبُ ثَوَابَ الْمَطْمَعِ وَ
عَذَابَ الْعَاصِ كُلِّهِ لَعَالِي وَبَغَى الْقَضَاةِ الْقَدِيمَةِ عَنده .

ترجمہ

اور حق پرستوں نے اپنا نام اہحاب العدل والتوہید رکھا ہے، اپنے ذکاوت پر بھی وہ سے ثواب مطمح
اور عذاب عاصی کے وجوب کے اثر اور اثر سے صفات قدیمہ کی نفی کی ہو سے۔

تشریح

یعنی معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو لوگ انصاری الحاکم کرتے ہیں تو ان کے ثواب کو نواب دینا
واجب ہے اور جو لوگ انصاری کرتے ہیں ان کو سزا دینا واجب ہے (معتزلہ انصاری نے انصاری کے اثر سے

انصاری وہ اللہ کی صفات قدیمہ کی نفی کرتے ہیں، ان دونوں قسموں کا تفصیلی بیان اپنے اپنے مصنام
پر انصاری کرتے گئے۔ بہر حال معتزلہ اپنے پہلے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو اہحاب العدل سمجھتے ہیں اور
دوسرے فاسد عقیدہ کی وجہ سے اپنے کو انصاری التوحید سمجھتے ہیں۔

تمسک علیہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ خداوند تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں، وہ قائل محض اسے اور ثواب دینا
یہ اس کا قہر و اہسان ہے اور سزا دینا عدل ہے اور اگر وہ مطمح کو عذاب دے اور عاصی کو ثواب دے
تو اس میں کج قیامت نہیں ہے کیونکہ عادت الشریعی جاری ہے کہ مطمحیں پر فضل فرماتے ہیں اور عاصیوں
کے ساتھ عدل و انصاف کا معاملہ فرماتے ہیں۔

نتیجہ یہ ہے کہ معتزلہ کا خیال ہے کہ صفات باری عین ذات ہیں، ذات کے علاوہ صفات کوئی چیز نہیں
ہیں اور ان کا کہنا ہے کہ اگر صفات کو ذات پر قائم مانا جائے گا تو قدما کا عقیدہ لازم آئے گا جو منافی
توحید ہے۔ ہم یہ جواب دیں گے کہ ہر اہم عقل کا فیہ ہے کہ ذات قدیمہ کا تعدد محال ہے، صفات
واجب کا تعدد محال نہیں ہے اور جو صورت مذکورہ میں صفات کا تعدد ہے وہ ذات میں نہیں لگا سکتی،

ثُمَّ اَتَمُّهُمْ تَوَلَّوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَكْتَبُوْا بِأَذْيَالِ الْفَلَاسِفَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ
وَالْأَحْكَامِ وَشَارَعَ مَذْهَبُ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ
لَا سِتْرَ لَهُ أَبُو عَلِيٍّ الْحَاشِي

ترجمہ

پھر یہ (معتزلہ) مشغول ہو گئے علم کلام میں اور بہت گئے فلاسفہ کے دامن سے بہت
اصول و احکام میں اور ان کا مذہب لوگوں میں شاخ ہو گیا یہاں تک کہ شیخ
ابو الحسن اشعری نے اپنے استنار ابو علی جانی سے پوچھا۔

تشریح

یہاں سے معنی علم کلام کے اندر فلسفہ داخل ہوئی رہ رہتا رہا ہے جس کا حاصل

ہے کہ اختلاف کی بنیاد پہلے مستحکم ہو چکی تھی اور اختلاف کے قواعد اور جہ مدلل ہو چکے تھے پھر خلف عباسی کے دور میں نصف لغت یونانی سے عربی میں منتقل کیا گیا تو انھوں نے کتب فلسفہ کا مطالعہ کر کے اس کو اپنایا اور اپنے وفاداری پر فلسفی دلائل قائم کئے اور چونکہ اہل باطن میں سے انھیں انکی زبرد کا آغاز نہیں ہوا تھا اور ان کی بنیاد سلطنت اس مسلک اختیار سے متاخر تھے اسلئے ان کا مذہب لوگوں میں خوب شائع ہو گیا، ابوعلی جہانی معتزلی جو مسلک اعتزال کے مبلغ اعظم تھے سے پہلے ان کے شاگرد و متبع شیخ ابو الحسن اشعری نے انکی مخالفت کی اور ان کے مسلک سے توبہ کر کے اہل سنت و جماعت کا مسلک اختیار فرمایا اور سب اپنے متبعین کے معتزلی کی آراء فاسدہ کو باطل کرنے میں مشغول ہو گئے، اس کے بعد عبارت کی بعد رہنمائی درست کتب شریعہ ملاحظہ ہو۔

ثم ان الله قد خلقنا - ثم كما مرجع معتزلہ ہے تو قلوا باب فعل سے اھمى مطلق جمع مذکر غائب ہے جس کے معنی اس اشتغال شدید کے ہیں جو افراط اور اعتدال درمیان، پر مبنی ہو۔ فتنہوا - التثنية اطلاق رکھنا۔ پٹ حانا۔ اذبال۔ ذیل کی جمع ہے معنی دامن۔ الی ان قال الشیخ ابو الحسن الاشعری - لای شائع کا متعلق ہے بشریح ابو الحسن الاشعری جن کا سلسلہ نسب سے علی ابن ابی طالب ابن اسماء ابن اسماعیل ابن عبد اللہ ابن ہاشم ابن ابی مرہ ابن ابی موسیٰ اشعری۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری قوم یمن کے قبلہ بنو اشیر میں سے ہیں اسی وجہ سے اشعری کہلاتے ہیں، اوپنے درجے کے بھائی ہیں شیخ ابو الحسن اشعری انھیں کی آل میں سے ہیں جو اہل سنت کے رئیس المذنبین ہیں اسی وجہ سے ان کے متبعین کو اشاعرہ کہتے ہیں۔ بعض روایات کشف سے منقول ہے کہ انھوں نے خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اشعری کے بارے میں پوچھا تو حضرت نے ارشاد فرمایا انا قلت وقولہ حق الا ہمان یمان والحکمة یمکنہ جس سے انکی تائید ہوتی ہے سند میں ولادت ہوئی اور سند میں ہے کچھ اور انکی وفات ہوئی، شافعی المذہب سے۔

ابو جعفر جہانی - یعنی محمد بن عبد الوہاب جو مہرہ کے متزنیوں میں سے ہے اور تیسری صدی کے اواخر اور چوتھی کے اوائل میں معتزلہ کا رئیس تھا۔ فوجا کہ شدید اور تخفیف دونوں طرح مستقل ہے جو ایک ہی کا نام ہے۔ متونی سند یہ کہ انکی اطلاع ان کی صحت (ظاہر علیہ)

تعلیق اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں در ذیل اہل حق کے بھی تین گروہ ہیں (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدہ جو شیخ ابو منصور ماتریدی کی جانب نسبت ہے جو حق المذہب تھے (۳) سفیدہ یا خالہ مالکہ اور شوافع اشاعرہ کہلاتے ہیں اور سفیدہ ماتریدی اور خالہ سفیدی تو مسکوم ہو کر مذہب اہل حق خروج میں چار اور اھوا میں یمن ہیں۔

سید ان کا بعض مسائل میں اختلاف ہے جبکی تفصیل مندرجہ ذیل ہے (۱) صفت نیکوین کے بارے میں

اشعر یہ کہنے ہیں کہ یہ کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قریب کی طرف رجحان ہے اور مائید یہ اسکو صفت مستقل قرار دیتے ہیں (۱۷) اہل قلم کی تکفیر کا مسئلہ ہے جس سے اشاعرہ امتزاج کرتے ہیں مائید یہ (۱۸) مقلد کا ایمان بعض اشاعرہ کے نزدیک درست نہیں مائید یہ کے نزدیک درست ہے (۱۹) مسئلہ مستشار یعنی (۲۰) امون ان شاعر اللہ کا مائید یہ تکفیر قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ کے نزدیک درست ہے (۲۱) افعال میں حسن و قبح کا مسئلہ اشاعرہ کے نزدیک اسکو صفت غریبیت ہی سے جو ناجائز کتاب ہے اور مائید یہ کہتے ہیں کہ عقل بھی ان کا دلائل کر سکتی ہے (۲۲) اشاعرہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی طرف سے کوئی چیز قبیح نہیں ہے اللہ کی طرف سے اس کا جہد و زہد ہو گا۔ مائید یہ کہتے ہیں کہ جو چیز حقاً قبیح ہے اللہ کی طرف سے اس کے وقوع کا جو ازہد ہو گا (۲۳) اشاعرہ کے نزدیک افعال باری اسطرح نہیں ہیں مائید یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بطور تفصل و احسان کے مصلحت کی رعایت فرماتے ہیں (۲۴) مذات ذاتیہ ذات مانتے ہیں یعنی علم، قدرت، حیات، روح، سمع، بصر، کھلم، ارادہ اور مائید یہ آٹھ اسنے ہیں ذات مذکورہ اور انہیں محکوم (۲۵) کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جاسکتا ہے مائید یہ کے نزدیک نہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بقول مبارک میں کلام نفسی کو سنا تھا اور مائید یہ کے نزدیک وہ کلام نفلی سنا تھا جو کلام نفسی پر دل وال تھا (۲۶) دلائل فریق کائنات ہے کہ بندہ اپنے افعال کا کامیابی سے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب و جہد ہے اور مائید یہ کے نزدیک جتنی ہے (۲۷) اشاعرہ کے نزدیک جمیع نوع مؤثر ہیں اور مائید یہ کے نزدیک مؤثر نہیں، اشاعرہ کے نہ بہت پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر آگ مؤثر نہیں تھی تو ہفت تہائی نے اسکو حضرت ابراہیم علیہ السلام پر عذاب کیا اور سب مسمیٰ بنے کامیاب کیوں فرمایا تھا؟ کا قال و قلنا یا ناکوئی بزدل و سلاطین ابراہیم (۲۸) اور واجب اور ممکن کے نزدیک اشاعرہ کے نزدیک وجوب و جبرین ذات ہے اور مائید یہ کے نزدیک زائد اور منہم ہے البتہ وجہ و غیر محسوس ہے۔

مَا قَوْلُ فِي ثَلَاثَةِ اَحْوَى مَاتَ اَحَدٌ هَبْهُ طَيِّحًا وَالْاَشْرَعُ حَيًّا وَالثَّالِثُ صَغِيرًا فَقَالَ اَنْ
الْاَوَّلُ يَثَابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَذَّبُ فِي النَّارِ وَالثَّالِثُ لَا يَثَابُ وَلَا يُعَذَّبُ هَذَا
الْاَشْعَرِيُّ فَاَنْ قَالَ الثَّالِثُ يَارَبِّ لِمَ اَمْعَزُ صَغِيرًا وَمَا اَلْبَيْتُ كُنِيَ اِلَى اَنْ اَكْبَرَ فَاَوْمِنَ
بَنِي وَاطْلُوعًا فَاَدْخَلَ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ يَقُولُ الرَّبُّ اِنِّي كُنْتُ اَعْلَمُ مَنْ ذَا
اَنْتَ لَوْ صَبَرْتَ فَهَكَذَا فَدَخَلَ النَّارَ وَكَانَ الْاَصَمُّ لَئِنْ اِنْ مَوْتُ صَغِيرًا فَكَيْفَ اَلِ
الْاَشْعَرِيُّ فَاَنْ قَالَ لَئِنْ يَارَبِّ لِمَ لَمْ تَمْنُنِي صَغِيرًا لَعَلَّ اَعْصِي ثَابْتُ فَلَا اَدْخُلُ النَّارَ فَمَاذَا
يَقُولُ الرَّبُّ فَبَيَّتَ الْجَبَانِي لَوْ تَرَكَ الْاَشْعَرِيُّ مَذْهَبَهُ وَاشْتَقَلَ هُوَ وَمُرْتَجَا بِاطْلَالِ رَأْيِ
الْمَعْتَزِلَةِ وَثَبَاتِ مَا وَرَدَ فِي السُّنَّةِ وَمَضَى عَلَيْهِ الْجَمَاعَةُ فَتَمَّ اَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةُ

ترجمہ

ترجمہ آپ ان تین ہمتیوں کے بازو میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک اس حال میں ہوا کہ وہ مطلع اور دوسرا اصرار اور تیسرا بھینے میں ابوعلی نے جواب دیا کہ میں کو حجت میں جواب دیا ہوں گا اور دوسرے کو حجت میں اس معاملے کی اور تیسرے کو جواب میں لگاؤ اور سزا اور سزا کے کہہ کر اگر تیسرے نے دے دیے، گناہ کے مرتکب ہو کر انکار دے دئے مجھے بھین میں کہوں موت دے دی اور مجھے ظاہر ہے کہ کہوں باقی نہیں رکھا ہو گی ایسا نہ لا اور تیری ظلمات کو بھیر جنت میں داخل ہوئے تو اللہ تعالیٰ کیلئے تیرے لئے تو ابوعلی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرمائیں گے کہ میں تیرے بازو میں جاتا ہوں کہ اگر تو ظاہر ہوتا تو تیرا حق اور بھیر جنت میں دے دے خود ہوتا تو تیسرے نے یہی مناسبت تھا کہ تو بھین میں رہے، تو اسٹریٹ نے کہا کہ اگر دوسرا بول سکے گا کہ تیرے پروردگار مجھے بھین میں کیوں موت دے دی کہ میں تیری نافرمانی نہ کرے۔ پھر جنم میں داخل نہ ہوا تو اللہ تعالیٰ نے کہا کہ فرما کہیں گے تو جوابی مہدوت والا جواب، جو یہاں اور اسٹریٹ نے ان کا جواب چھوڑ دیا پھر وہ دران کے متعلق سن لیں کہ اسے کو اہل کرنے میں اور اس عقیدہ کو ثابت کرنے میں مشغول ہو گئے ہیں کہ یہ سب درست اور مولیٰ ہے اور قیامت تھا کہ میں پرچل میں ہے تو ان کو نامہ اس سبب دیکھو کہ

تشیب

تشریح مسئلہ چوتھ اس لحاظ کو اختیار رہا ہے کہ جس نے تو شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی خیالی سے جو بحثیں کیں، یہی ہیں انہیں کا انتقال امامت کی حیثیت میں اور دوسرے امامان فرامانی کی حالت میں اور تیسرے کا بچپن میں ہو گیا ہو جائے کہ کیا حشر ہوگا، ابوعلی نے جواب دیا کہ اہل طبع کو جنت اور عاصی کو جہنم میں داخل کیا جائے گا اور یہی وہ اس جواب ہے کہ گدار نہ منہ جنت اور نہ جہنم اس پر شکی ہے تو جبکہ اگرچہ اشعری سے بڑے کشتہ گار کچھ تو بچپن میں کیوں نہ دیا اور مجھے بڑھ چکے ایک بیوی تھ وہ بھی کہیں بھی ایمان لانا اور اطاعت کرنا اور وہ خوب جنت کا مستحق ہیں جاتا تو مستجاب باری سینا ہوگا، ابوعلی نے جواب دیا کہ اہل عقل فرامانی کے کہ میں دیکھتا تھا کہ وہ بڑا ہو کر نادان بن گیا، جس کی وجہ سے جہنم میں داخل ہوتا تو تیسرے لمحے یہی مناسب تھا کہ کچھ بچپن میں موت دی جاتی، اس پر اشعری نے فرمایا، اچھا تو اگر انہیں کشتہ گار نہ کرنے مجھے بچپن میں کیوں موت نہ دی تاکہ میں باشرافی سے بچ جاؤں اور وہ تو بچہ کا مسخ نہ ہو تو اس پر شاہ جہاں کا پیر ارشاد ہوگا۔ میرا بڑا بی جانی میرے دوست ہو گیا اور جہاں کی خوب رائے تھا اس پر جو محسن اشعری نے یہ کام مسلک غدارانہ چھوڑ دیا اور اپنے دوست و اطاعت کے دامن کو چھوڑ کر شہر لکے حقا، باطل اور فساد کو باطل کرنے میں لگ رہے تھے انہیں کے لگ گئے اور سنت و حدیث سے ثابت شاہ فہرہ کو اور حجاب کے طریقہ کو ثابت کرنا ضروری تھا اور انی نہ موت سے اپنا کاناہ میں جنت و ایمان لے کر آتا تھا۔

اس کے لیے، یعنی مجاہد کے لیے، جس نے اللہ کے لیے جہاد کیا، اللہ تعالیٰ اس کو ہر قسم کی کمزوری سے محفوظ رکھے گا۔

لہذا آمنت۔ امامت باب افعال سے اعلیٰ مطلق واحد جامع کا ہیذ ہے۔ انی گنت اعلیٰ و سبب اعلیٰ اور اعلیٰ اور اعلیٰ
مفارغ کا واحد حکم۔ ایک بالغ ہم کا مفعول ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اعلیٰ ہیذ اسم تعین ہو اور ملک
اس کا مصدر ہو تو اس وقت ایک بالک ہو گا اور علیٰ سنا لفظ ہو گا۔ بیٹ (ازس وک) کا بکار ہوا، سنجہ کے نزدیک
ہونا اس کو بھول پڑنا، مشہور ہے قرآن میں بھی بھول استعمال کیا گیا ہے فُحِشَ الذُّنُوبِ لَفْظِ
نافعین لا ہوئی فرماتے ہیں کہ بعض فضائل سے لاطلی جانی کی طرف سے اشرفی کے اراام کا یہ جواب دیا
ہے کہ جانی انعام اور ایصال نفع کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ایسا لطف و جب ہے جو اصل پر قدرت و تمکین و مستوی
ہو جیسے اعطاء قتل اور اصال۔ سل اور مطلق قدرت اور یہ لطف عالمی کے حق میں بھی موجود ہے مگر بات
ظاہر ہے کہ اللہ پرستہ کے نزدیک لطف کا واجب ہونا اور چیز ہے اور جو اصل اور چیز ہے لہذا عجیب کا یہ
حرف قسروں فردن عن الہیث ہے۔

وَقَسَّاتِ الْاَشْرَیْ مِیْذَہُہُ۔ یعنی بوطلی جانی کا مذہب۔ فاشغفل ہو و من بعدہ جیسے بوس
بلی اور قاضی و بکر باقادی و امام بخاری اور امام رازی اور سیح ابوسعید و اتزیدی زلفاط علیہ
سبقت اول۔ مسلمانوں کے بچوں کے مشرکے شفق و درہبیت جب دیکر وہ جنت میں جا رہے
اور یہی قول صحیح ہے بلکہ بعض حضرات نے اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے قرآن سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
فَإِنْ بَارِئَہُ۔ اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ اَتَوْا بِمَالِہُمْ بِاِیْمَانٍ اَلْحَقَّ یُسَلِّمُوْنَ وُ رَیْبِہُمْ وُ مَیْ
اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِمَیْزِہُمْ مِّنْ شَیْءٍ۔ ورا حدیث کثیرہ سے اس کی تائید ہوتی ہے جیسے ابن عمر کی روایت
ہے کہ انشاء ہوئی ہے من یولد یولد فی الاسلام فہو فی الحدیث شعبان یتان یقول یا رب
اوبہ علی ابوی روا ابن ابی السنیہ انہ صرح کے امر یہ لفظ استعمال میں اَللّٰہُمَّ اَجْعَلْہُ دُخْرًا
اَللّٰہُمَّ اَجْعَلْہُ مَنَافِعًا وَ مَشْفُوعًا۔ (۱) و در مذہب یہ ہے کہ ان کا اعلیٰ اللہ کے غیر ثنوں سے یعنی نیک بارغ
جو نیکی بعد پر ان کے جوا ملل ہوتے۔ اس کے مطابق ان کا مشرک ہو گا۔ کچھ حضرات تو جو بہت کم ہیں اس کے
ذکر ہیں ان کا مشرک نہ وہ رویت ہے جو مسلم شریف میں ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور کو ایک
انصاری کو کچھ عسار خانہ میں بلا یا تھا تو حضرت عائشہ نے فرمایا کہ اس کے سے مبارک ہو جنت کی چیزیں
میں سے ایک چیز ایسے جس نے کوئی بڑی چیز نہیں کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے عاتقہ اللہ
نے جنت کے لئے اس کے الیٰ جب پیدا کر دیئے تھے کہ وہ اپنے آپ کی اصحاب میں تھے۔ اور جنم کے لئے بھی
اس کے الیٰ پیدا کر دیئے تھے بلکہ وہ اپنے آپ کی اصحاب میں تھے۔

مگر اس حدیث کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ حضور نے معین معین کے بارے میں اپنی جنت میں سے ہونے
کے ذیل کو منع فرمایا ہے یا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ انشاء و ناسات اس وقت کا ہے جب تک کہ آپ پر وہی
ناراض نہ ہوئی تھی کہ ان ایمان کے بچے اہل جنت میں رہیں۔

نبوت ثانی :-۔۔۔ کہنا ہے کہ بحور کے سلسلہ میں رشتہ قبول نہیں، جتنی ہیں، درجہ بحور کے نزدیک یہی صحیح ہے۔ فتح مہادی میں روایت ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حوض میں دیکھا کہ ان کے پاس دو گوں کی ادالیں، اس پر مجاہد نے عرض کیا، رسول اللہ اور شریعت کی اولاد بھی، تو آپ نے فرمایا، ولادۃ البشر لیکن، نیز اگر یہ اندر واجب ہو کچھ نہیں، مگر حضرت ولید سے یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو بغیر گناہ کے عذاب نہیں دیتے، نہ جہنم میں، نہ یہ بہت سے حضرات کا قول ہے۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے، ولولہ لکدہ ولولہ لکدہ ولولہ لکدہ، جواب امتداد لال درست نہیں، لکدہ لکدہ لکدہ لکدہ، اس میں مراد ہے، اللہ کے علم پر محمول ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تو آپ نے ارشاد فرمایا، اللہ اعلم بسرائرہم، دواۓ صلی اللہ علیہ وسلم، اہل جنت کے عوام میں وہ، یہ اعراض میں ہوں گے اور جن کی کلامی عفت ہے، اول کے متقاضی ہو سکیں، امام ابو حنیفہ کا یہی تحریر ہے اور قوی سنی نے اس کو صحیح کہا ہے، بعض ایسی بدعت کا قول ہے کہ ان کو مٹی بنا دیا جائے گا۔

ثم لما قلنت الفلسفة عن اليونانية والى القريب، وذا خريفها الاسلاميون، وحاولوا بالردو عنكم الغلاسفة، فبما خالفوا فيه النرية، فخلقوا بالكلام، كذا من الفلسفة ليعتقوا امتصاصها فيكونوا من ابطالها، وصلة جبر الى ان ادركوا انهم معظم الطبيعة، والاشياء ليست وذا خاضوا في الردايات حصة كذا لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتراكها على السميات وهذا هو كلام المتأخرين

ترجمہ

پھر جب انت یونانی سے فلسفہ عربی میں منتقل کیا گیا اور اہل اسلام اس کے اندر گئے، اور انھوں نے احکام میں خلاصہ برد کر لیا اور دیکھا جس میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تو انھوں نے ذہن اسلام سے بہت مدافعت کلام کے ساتھ دیا تاکہ اس کے تقاضے کی تحقیق کر کے اس کے ابطال پر تدارک ہو سکے اور یہی سلسلہ چلتا رہا جس تک کہ انھوں نے طبیعت اور الہیات کے کافی مباحث کلام میں داخل کر دیئے اور راجحیات میں گھس گئے یہاں تک کہ یہ صورت قریب ہو گئی کہ کلام فلسفہ سے مست آزاد ہو تا اگر سمیات پر اس کا استعمال نہ ہوتا اور یہ متاخرین کا کلام ہے۔

تشریح

أصحبت شارح کلام قدمہ اور متاخرین میں فرق بیان کر رہے تھے اس میں مصلحت معلوم ہوا کہ اضافہ فرماتے ہوئے مقصد کی طرف ہونے۔ مصلحت یہ ہے کہ جب فلسفہ عربی میں منتقل ہوا تو اہل اسلام نے اس طرح سے کہ فلسفہ کی جواب میں شریعت مطہرہ کے خلاف میں الہ پر دیکھا فلسفہ، فلسفہ کو اپنا اور اس کو اپنے علم حکام کے اندر داخل کر دیا کہ اگر یہ مباحث اس میں نہ ہوتیں تو سمیات بظہر

ہیں تو یہ بھی افسوسناک کہ کتابِ فلسفہ کی سہ ماہی کو کم کی۔ بہر حال متقدمین اور مشائخین کے کلام کا ذوق و انقیاد ہو گیا کہ دل میں فلسفہ کی آئینہ نشیں نہیں تھیں اور ثنائی میں بہت سے مباحثہ فلسفیانہ داخل ہو گئے اب فقہاء و اعدائے کثرت کی تشریح ملاحظہ ہو۔

۱۔ **فلسفہ امانت**۔ کیا گیا ہے جس کے پہلے فلسفہ کو عربی میں نقل کر ہوا ہے خالد ابن بزرید اس معاویہ ہے۔ یونان۔ روم کے شہزادوں میں سے ایک شہر سے جو یونان ابن۔ فٹ ابن موحی کی جانب منسوب ہے۔ **المطہ**۔ معجون اگر اس میں بھرا رہے اس کا رنگ اڑھکا رکھا ہے فلسفہ جو علی ابن سنان نے اپنے استاد سے سنا فلسفہ پر عمل اگر کچھ میں نہیں آتا یہاں تک کہ وہ جس کے کہنے سے، سید ہو گیا تو ان کو شیخ ابو الفراء زانی کی کتاب نقل کی جس سے کئی تمام مشکلات حل ہو گئیں تو انہوں نے شہزادہ میں بہت سامان فقر و پر صدقہ کیا تا کہ اس سے فقہاء و الاساتذہ معین۔ غرض کہ اس کے معنی شروع ہونا اور داخل ہونا۔ ماضی قاری نے مشرق و مغرب پر یہاں لکھا ہے کہ بعض حضرات تو میں سال تک فلسفہ میں محنت کرتے رہے تاکہ وہاں ہو جائے پھر اس کا درس دے اور مسلمان شریعت سے ناواقف ہے۔ (تھا و لا الورد علی الفلفیۃ فیہ) **خافوا فیہ الشریعۃ**۔ محاذات۔ طلبہ کہ، فلاسفہ علم کو قدر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو جو زیادت کا علم نہیں ہے اور مشراہد افغانی کرتے ہیں۔ اور اللہ کو مدد علی بابا جو بہ مانتے ہیں۔

لعلوا آبا اللہ۔ اب اکثر نسو میں لیحققوا ہے ہر اس۔ و مغان الذی۔ جو اہل البیدہ و مشیہ الکشتی میں لیے گی۔ یہ سب بولے جاتے۔ **لیحققوا**۔ باب فاعیل سے درج ظاہر ہے کہ معنی درست نہ ہوں گے اور کام کو اعد کے خلاف ہو گا یعنی انہوں نے یہ چاہا کہ اس کا ابطال اس کی کتب حقیقت پر مطلع ہوئے بغیر نہیں ہو سکتا اس نے اس کی معرفت کے پیچھے چلے گئے۔

۱۔ **و قلمہ جو**۔ علم و معقول کے بیان کے مطابق دلیل کے مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوا ہے یعنی یہ مسئلہ برابر چلتا رہا اور متفکین آہستہ آہستہ فلسفی مباحث کو اپنے کلام میں داخل کرتے رہے۔ البتہ میں کہتے ہیں کہ یہ بات سیدہ اور دہم سے مرکب ہے۔ ہمارے اہل کثرت کو اختیار اجدت کیا اور کہ حیدر امر ہے جس کے معنی میں کرنے کے لیے۔ اب کلمہ کے معنی ہوئے **جمع فکک الیہ** اور کو نہیں کہتے ہیں کہ کلمہ جو دہم سے مرکب ہے **کلمہ**۔ امر کا حیدر ہے معنی فقہ کرنا، ہجرہ کو حذف کر کے اس کا حیدر لام کو بدلا دیا **کلمہ**۔ بھرتی لایمشت تھل ہوتا ہے جیسے کلمہ لایا یعنی دیت اور کسی مندی کشن ہو گیا ہے جیسے کلمہ شہد یعنی استقامت۔ اور بقول بعض فقہ مقدس اس کا عطف ہوتا ہے کوئی استیع انوارہ و علم جو کہ یعنی جو میں نے بیان کیا اس کو میں اور اس کو اسے تک چلا، یا یہ ظن فقہ علی فقہ کے فرقہ پر پہلے جہاد ہوا اور غلط ہے۔ کیا تا با با بقا میں اس پر بحث کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ کلمہ کے معنی رجمت۔ کہ ہیں مگر اس سے اتیان حق میں مراد نہیں بلکہ کسی شے پر اس قدر زور دیا کہ وہ مٹا دیا ہے اور

پھر کہنے کہ جسے جرحی مراد نہیں بلکہ تعظیم مراد ہے تو جب ایسے بلا جائے گا کہ ان کو تک عام کذا و علم جرحاً تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بقیہ سالوں میں یہ مسئلہ برابر جاری رہا تو جو برقرار حالت یہ مفعول مطلق ہونے کی وجہ سے محبوب ہے۔

الوآن اور جوا فی معظم النبیات پر حکمت طبعہ اسکو کہتے ہیں جس میں ذہن اور خارج دونوں میں مادہ کی احتیاج ہو جیسے جسم حکمت ربانیہ میں میں خارج میں احتیاج الی المادہ ہو ذہن میں مادہ کی حاجت نہ ہو جیسے کہ وہ کیونکہ خالق ہیں جب بھی اس کا وجود ہوگا کسی مادہ کے ساتھ ضرور ہوگا اور نہ کسی بھی مادہ میں اس کی ممکن کا تصور کر سکتے ہے حکمت البیہ جس میں عناصر اور ذہن میں مادہ کی احتیاج نہ ہو جیسے تمام مباحث معقولات ثانویہ اور علم نبوت و ولایت وغیرہ۔

لو لا اشتغالہ بعلوم اللہیات سمیات سے مراد وہ مباحث ہیں جن کا اکثر مدار لائق سمیع پر ہے جیسے مباحث نبوت و ملائکہ اور رب حشر قبضت و لود حشر اور مہر الود و میزان۔ و هذا هو کلام المتأخرین لہذا کما شہد الیہ وہ کلام ہے جو فلسفہ ماہر ہے جیسے کلام سیف الدین آمدی اور امام رازی اور جیسے شرح موافق و شرح مفہم اور طویل کران میں مباحث شرعیہ سے فلسفی بحث زیادہ ہیں۔

وبالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام الشرعية و رئيس العلوم الدينية وكون معلومات العقائد الاسلامية وغايتها الفنون بالاعتادات الدينية والمادية وبراہین الحجج القطعية المؤيد، ص ۱۷۸ ج ۱ دلسا المتکتمیہ۔

ترجمہ

اور حاصل کلام یہ اشرف العلوم ہے سما کے ہونے کی وجہ سے احکام شرعیہ کی بنیاد اور علوم دینیہ کا زمیں اور اس کی معلومات کے ہونے کی وجہ سے عقائد اسلامیہ اور اس کی غایت کے ہونے کی وجہ سے دینی اور دنیوی عبادت کے ساتھ کامیاب بننا اور اس کے براہین کے ہونے کی وجہ سے دوح قطبہ جن میں سے اکثر دلائل فقہ کے ساتھ مؤید ہیں۔

تشریح

یعنی خواہ قدم کا قدر ہو یا متاخرین کا بہر صورت علم کلام، اشرف العلوم ہے کیونکہ یہ عقائد شرعیہ کی بنیاد ہے اور دنیویہ کے لئے دلائل و کما مرقہ۔ خدا کے کلام ہے کہ کہ ہر فن کی خوبی اس کے موضوع سے واضح ہوتی ہے اور معلوم ہے کہ علم کلام کا موضوع ذات و صفات باری ہیں اور دیگر مباحث سے اس میں ممتاز بحث کی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے مطابق یہ درجہ تحقیق کو مضبوط کرتا ہے اور ساری چیزیں اسکی فرع ہیں لہذا اس کے رئیس علوم اور اشرف العلوم ہونے میں شک نہیں۔ بالکل و فی اجمال میں فرق ہے اور اس کا استعمال کثرت کے موقع پر ہوتا ہے اور ثانی کا قلت کے موقع پر ہوتا ہے۔

وما نفل عن السلطان من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو المتعصب في الدين والقائم
عن تحصيل اليقين والقاصد الى اخبات عقائد المسلمين والعائض فيها لا يفتقر اليقين
من خواص المتكلمين والا فكيف يتصور المنع عما هو اهل الواجبات واساس المشروط.

ترجمہ

اور جو سلف سے اس میں طعن اور اس سے منع کرنا مقول ہے وہ اس کیلئے ہے جو دین کے
سلسلہ میں متعصب ہو اور یقین کے حاصل کرنے سے قاصر ہو اور مسلمانوں کے عقائد کے
اخذ کا ارادہ رکھتا ہو اور جو فلاسفہ کی ایسی باتیں بخوشی میں سمجھے جن کی طرف احتیاج نہ ہو وہ تو اس
چیز سے منع کرنا کیسے تصور ہو سکتا ہے جو کہ واجبات کی اصل ہے اور اس کا نام مشرک کی قیاد ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ آپ علم کلام کو
اشرف العلوم فرما رہے ہیں حالانکہ بعض سلف سے اس کے بڑھنے کی مانفست مقول ہے
جیسے امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں: من طلب العلم بالعلوم فقد
تزدق۔ جس کے دین کو کلام سے حاصل کیا وہ زندقہ ہو گیا۔ تو مہنت کے جواب دہا کہ مانفست ان
افراد کے حق میں ہے جن کے اندر کوئی باخ موجود ہے یعنی نیت میں خور ہے یا عقل میں خور ہے
ورنہ اہل الواجبات سے منع کرنا کیسے تصور ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد عبارت کی تفسیر ہی شرح کا لفظ ہو۔
وما نفل عن السلطان من الطعن فيه والمنع عنه فانما هو المتعصب في الدين۔ یعنی
اس متعصب کیلئے مانفست ہے جو علماؤ حق کا اتباع نہیں کرتا۔ والقاصد عن تحصيل اليقين۔ یعنی
غی شمس جو یقین پریدہ اگر کسی استدلال کو سمجھے ہوئے ہے یعنی اول میں نیت فاسد اور ثانی میں عقل کی کمی
ہے۔ والقاصد الى اخبات عقائد المسلمين۔ یعنی جو مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کی نیت رکھتا ہو اس
کے لئے مانفست ہے۔ والعائض فيها لا يفتقر اليقين۔ یعنی جو فلاسفہ کی
ان دقیق بحثوں میں سمجھے جسکی قیاد حاجت نہ ہو۔ خلاصہ کلام سلف کا مہدات اور یہ لفظ اسراراً کہنا
یہ اشرف العلوم ہے اس میں کوئی اشکال نہیں۔

ثم لما صحت علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع
وتوحيد صفاته واقباله بشرا لا انتقال منها الى ما تؤول السبعيات ناسب التحد
الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم بها
بنوسل جداول الى معرفة ما هو المقصود الا هو فقال۔

ترجمہ

ہر چیز کی ایک بنیاد محضات کے وجود سے متعلق کے وجود اور اس کی توحید و صفات اور اس کے افعال پر مشتمل مال کر سہ پر ہے پھر ان سے تمام صفات پر تو مناسب ہوا کتاب کو شروع کرنا مستحب کرنے کے ساتھ اس چیز کے وجود پر جس کا کہ اعوان و اعراض میں سے مشاہدہ کیا جاتا ہے دورانِ دو قس کے علم متحقق ہونے پر مالک اس کے ذریعہ اس چیز کی معرفت کی جانب وسیع ہو کر جاسکے جو کہ مقصودِ عظیم ہے تو ماننے ہے فرمایا۔

تشریح

سہاں سے حضرت شارع علیہ الرحمہ کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعراض یہ ہے کہ علم کا ہر کامو انواع ذات و صفات ہیں مگر صفت لے کر کیا شروع فرمایا قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة اذ یہ تو خروج عن البہت ہے ۹

جواب یہ بات تو مشکوک ہے کہ داسمزد والواسطہ پر مقدم ہونا ہے مشتمل مباحث خوب تک رسائی کے لئے پہلے کھر کی خرافات اور بات کو جاننا ضروری ہے اس لئے لفظین اسکو پہلے بیان فرماتے ہیں اور جیسے کتاب اللہ کی تعبیات اور جس سے واقفیت احکام شرعی کی معرفت کا ذریعہ ہیں اسلئے تعبیات کی بحث کو اصولین مقدم فرماتے ہیں ہم کلام کے اندر کی محبت کے وجود سے وجود صالح اور اس کی صفات و افعال تک رسائی ہوئی ہے اس لئے واسطہ کو مقدم کرنا ضروری ہونا کہ واسطہ کو ثابت کر کے ذوالواسطہ اور مقصد وصل کو ثابت کیا جائے۔

یہ تعبیات شروع تھی جو کمالہ از دلفوں مشتمل میں ہمیں ہوئی کے صفت کا معنی شروع ہوتا ہے اور شارع اس کی شرح کر سینگے۔ اب ہم سبق کا خلاصہ پہلے اور صوابت بعد میں عرض کریں گے۔ و کذا توفیق الرحمن والحمد للہ رب العالمین

محمد رفیع غفرلہ تادلوئی



بازارِ کتب و کتب خانہ

بازارِ کتب و کتب خانہ

حضرت مولانا اسم صاحب، نانوتوی نے اپنی تفسیر میں مفید و جگہ پرستاد فرمایا ہے کہ مذہب متعلیٰ سے بڑی کوئی دلیل نہیں ہے۔ انسان، اورشت، افتخار وغیرہ موجود ہیں اور انکی کچھ حقیقتیں ہیں جنکو انسان جانتا ہے اور ان کا علم رکھتا ہے۔ جیسا کہ پہلے بھی جانتا ہے کہ یہ مرد ہے۔ عورت ہے یہ یہ ہے یہ وہ ہے۔ اور وہ ہے یہ پانی ہے وغیرہ مگر ایک فرقہ سونہ ہاتھ ہے جس کی پھر تین شاخیں ہیں غداویہ، عہدہ لاادریہ۔ یہ خالق اشیا کا، اور جو حق استیلاء کے علم کا ٹکڑا کہ نسبت اول بر بناد خدا دانی کہتا ہے کہ سب ہمارے خیال کے تائید ہے ہم نے جس چیز کو جیسی سمجھ لیا وہ ایسی ہے اور ثالث کہتا ہے کہ ہمیں علم نہیں ہے کہ کیا صفت ہے جو کچھ انکی یہ بات سراسر حماقت ہے، انکا یہ بیانات ہے جس پر اس کے فکر کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور اثبات ضرب کیلئے مہذوری ہے کہ حق تعالیٰ اشارہ کا ثبوت ہو اور ان کے علم کا تحقق ہو تاکہ پھر اس کے ذریعہ علم کے اسباب کو بیان کر کے مفادہ اعلیٰ کو بیان کیا جاسکے اس لئے حق تعالیٰ نے اول سوسلطانیہ کی تردید کر کے یوں فرمایا کہ شہادت کی حقیقتیں ثابت ہیں اور ان کا علم بھی تحقق ہے لہذا سوسلطانیہ کا خلاف ہے۔ اب اس کے بعد شائد اس حق تعالیٰ کی شریعت کرتے ہوئے اول حق تعالیٰ کی غفلت کرینگے اور اس کے مصلحتات پر بغیر غفلت فرمایاں گے پھر حقیقت پر کلام کریں گے پھر سوسلطانیہ کی غفلت گئے۔ اب عبارت ملاحظہ ہو۔

قال أهل الحق - یعنی اہل حق کہنے ہیں کہ یہ موجود حق کی مابیت نفس الامر میں موجود ہے ابراہیم سے مراد اہل سنت و الجماعت ہیں جو فرقہ ناجہد ہے بلکہ غراسان عراق و شام اور اکثر اطراف عالم میں اشاعہ اور تبارک و تبارک ہیں۔ تردید یہ کہ جانتے ہیں ان دونوں میں جو بعض مسائل میں اختلاف ہے (کہ مگر مفہوم شریعت) یکجا اور ہوا۔ مقتدا بیت میں کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے کہ ایک دوسرے کو خاص یا کافر کہتے ہوں۔ قال کہ مقلدہ ہو تو کتاب کے تمام مسائل کا مجموعہ ہے یا صورت مطلق اللہ تعالیٰ تبارک و تعالیٰ و العزم ہوا مستحق شریعتی ثانی میں اہل حق سے مراد فرقہ سوسلطانیہ کے علاوہ ہیں یا صورت اہل سنت و الجماعت مراد ہیں۔

اعتراف بعض - اہل سنت کے علاوہ دوسرے فرقے جو سوسلطانیہ کے علاوہ ہیں وہ بھی ثبوت حقائق شریعت کے قائل ہیں تو اس کو صورت اہل حق کا مقلد کہیوں کہا گیا ہے؟

جواب - اہل سنت و الجماعت کے علاوہ کو ذکر کرتے ہوئے یعنی صورت اہل حق کو ذکر کرنا غیر اہل حق کو شمار میں - لایسبی وجہ سے ہے۔

وہو الحکم المطلق لواقع - جو کامرین حق ہے، حکم مراد بجا یا یا سلسلہ سناؤ لہذا فی امر آخر ہے مطابق مغلط سے ہم قبول کا جہد ہے۔ واقع سے مراد وہ فعل ہے جو کلام قرآنی کی نسبت کے لئے ہوتا ہے یا غلط و مگر نفس الامر یہاں سے شاریع حق کی تعریف کر رہے ہیں کہ حق وہ کلام ہے جو واقع کے مطابق ہو یعنی جب ہوں گے کہ مطابق تو سمجھنا اور اگر اس مفعول کا جہد بڑھا جائے تو پھر معنی ہوں گے کہ حق وہ کلام ہے کہ واقع میں کے مطابق ہو، علامہ خیالی کہتے ہیں کہ یہاں پر حیثیت کی قید ملحوظ رہنی چاہئے کہ ہم نے کلام انظم میں اس کی سب اقسام بیان کر دی ہیں، جس کی تفصیل میں ناہل لہ پوری فرماتے ہیں واما يحصل ثلاث الزوائد، ملاحظہ! تحببنا ای الحکم المطلق لواقع من حیث انت مطابق لواقع یعنی حق اور صدق کی تعریف میں فرق کرنے ہوئے اگر ملاقات کا ارتقاء کی وجہ سے اعتبار کرینگے تو حیثیت کی قید کا کلام کو مانگا کہ حق وہ کلام ہے کہ واقع اس کے مطابق ہو اس حیثیت سے کہ واقع اس کے مطابق ہے اور نہ تو حق کی تعریف صدق پر ہی صادق، نیکی یعنی صدق وہ کلام ہے جو واقع کے مطابق ہو جس لئے کہ باب مغلطہ کے خاصہ کہ جو سے مفاہات ہیں مستحقین تقاضہ کرتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے مطابق ہو حیثیت کی قید کے بعد صدق کی تعریف حق پر صادق نہیں، نیکی کیونکہ صدق کے لئے حکم

مطابق ہوگی وجہ حیثیت سے ہے اور حق کے اندر مطابق ہوگی حیثیت سے ہے۔

بطریق علی الاطلاق والاعتقاد والادیان والاعداہب باعتبار اشتغالہا علی ذلک یعنی بوجہ اس کے
حق قول پر اور عقائد پر اور ادیان پر اور اعدائے حق پر ان کے (ان چاروں کے) مشتمل ہونے کی وجہ سے سر پر دینی
حق پر یعنی حق کا اطلاق قول پر ہو سکتا ہے کجا جائز ہے قول حق اور عقائد پر ہو سکتا ہے کجا جائز ہے حق و عقیدہ
حق اور ادیان پر ہو سکتا ہے کجا جائز ہے ہذا الذین حق۔ اقول سے مراد فقہاء غلط ہیں۔ بالفاظ
دیگر اقول سے مراد مرکبات کا یہ ہے لہذا مرکبات غیر کلامیہ اور مفردات برحق کا اطلاق نہیں ہوگا۔

اعتقاد عقیدہ کی جمع ہے بمعنی معتقد یعنی جس کا عقائد کے بعض نے عقیدہ کی تعریف یوں
کی ہے ہئ القیض الماخوذہ لائن ضرورۃ بل استدلال او تعصب یعنی عقیدہ وہ عقیدہ ہے جو استدلال
یا تعصب سے حاصل ہو نہ کہ بدایت و بعض نے یوں تعریف کی ہے کہ عقیدہ وہ تعصب ہے کہ اس کا جائزہ والا
بجملہ قلب سے اس کا اعتقاد رکھے، ورنہ اس کے انکار کو گناہ سمجھے۔ ادیان دین کی جمع ہے، دین اُن
تقہ یا عقیدہ یا اعتقاد کا مجموعہ ہے جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں جو مہتاب قرۃ تبلیغ کائناتی ہو خواہ اپنے
دعویٰ میں سچا ہو یا جھوٹا۔

مذہب مذہب کی جمع ہے، مذہب اُن تقہ یا اعتقاد کا مجموعہ کہتے ہیں جو ایسے شخص سے حاصل کئے جائیں
جو ان تقہ یا اعتقاد استدلان و استنباط کے ساتھ ثابت کرنے کا مدعی ہو۔

بعض نے حق کے اندر اس سے بھی زیادہ تعمیم کی ہے کہتے ہیں کہ حق وہ ثابت شدہ امر ہے جس کے اندر
انکار کی گمانش نہ ہو خواہ اہیان نامہ یوں یا اقوال یا افعال یا احوال سے۔ اور حق، حق نامہ سے اخذ
ہے جب بولتے ہیں کہ جب کوئی چیز ثابت ہو اور اسی سے آئندہ "ذی حق" ای حکم اسع یعنی جس کی
بنائی مضبوط ہو ایسے کچھ کہ کوئی حق بولتے ہیں۔

اعتراف حق :- حق کا اطلاق ان چاروں چیزوں پر کیوں ہوتا ہے ؟

جواب :- باعتبار اشتغالہا علی ذلک، یعنی جو کچھ چاروں امور حق پر مشتمل ہیں اسی
وجہ سے اُن برحق کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ اخلاق من قبیل اخلاق الجور علی کل ہے یا یا اشتغال من
قبیل اشتغال کل علی الجور ہے، اول کی تشریح جیسے عقیدہ حق یہ ایک تقہ ہے جس کے دو جز
ہیں، ایک عقیدہ جو حکم علیہ ہے دوسرا حق جو معلوم ہے، تو تقہ کے ایک جز یعنی حق کا اطلاق کل
پر کر دیا تو یہ اطلاق الجور علی کل ہے۔ دوسرے کی تشریح یہ ہے کہ عقیدہ حق یہ ایک تقہ ہے جس کا ایک
جز حق ہی ہے تو یہ تقہ حق کے اوپر مشتمل ہے جو اس کا جز ہے یہ اشتغال کل علی الجور ہے۔

قلک :- الاشتمال علی اربعۃ الخواص الاول، الاشتمال کل علی الجور (الثانی) اشتغال

الموصوف علی الصفۃ (الثالث) اشتغال الظرف علی المظروف (الرابع) اشتغال ذی الحق

علوٰی جان۔ گندہ فوجوالی الخوانہ انصیبتہ تحت قولہ ہوما امتثل علی حکمہ الفا علیہ
تنبیہ۔ اس مقام پر شروع شرح عقائد اور اصولی میں میں لایہ پر کام کیا گیا ہے وہ غیر متب
 معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ حق کا ان امور پر صدق لیا نہیں کہ اس کو میں قبول سمجھتا ہوں اور اسے ہم
 قرار دیتا ہوں۔ شاید کوئی بھی صدق نہیں کہ اس کا فائدہ ہو سکے کہ حق جو اس کا امور پر صدق نہ ہو کہ اس سے
 کسی کو مراد لیا جاوے۔ جب یہ بات سمجھ لیں تو پھر کہیے دیکھ کر کیا جا سکتا ہے کہ منصفاتی کا طاق ان
 امور اور جہ پر ہو جائے۔ فقہ کی ناقص رائے میں فقہ پر بات دل بولی چاہئے دیکھ کر بھی میں انھیں
 اور جو صحت دیا لکھیں یعنی کمال مراد لیا جائے یعنی حق کا ان امور پر صدق پر عمل نہ ہے یا حق ان امور
 از حد کی صفت واقع ہوتا ہے۔ وَ لَکُمُ الْعِلْمُ بِالْقَوْلِ۔ وَعَمَّا اَتَمَّ وَ احْضَمَ۔

و یقابلہ علیا طیل۔ اور حق کا مقابل باطل بتا ہے یعنی حق کہ نہ باطل آتی ہے باطل کا بھی تصور
 در بعد از اطلاق ہوتا ہے۔ اطلاق میں چار قسمیں ہیں ۱۔ تقدیر فی الضمیر ۲۔ تعالیٰ فی الضمیر ۳۔ تقدیر
 فی الواقعہ ۴۔ تعالیٰ فی الضمیر۔ و اما الضد فی ضد خارج فی اللفظ خاصۃً بہر حال
 صدق و مشہور جو با محقق ہو کہ قول کے اندر۔ یعنی صدق کا اطلاق صرف اقوال پر ہی ہوتا ہے لہذا
 قول صدق و کہیں سے نہیں مگر عقیدہ حادوثہ نہیں کیا جائیگا۔ مصنف کے کلام میں لفظ شیوع اور غرضیت
 سے یہ بات واضح ہو رہی ہے کہ صدق کا اطلاق غیر قول پر بھی ہوتا ہے اگرچہ قول کے اندر میں کا
 اتفاق نادر ہے۔ حال انہی فی حوالہ فی المضامع یہ صفت ہیکل منہا انفعول المضامع و انعقد
 المضامع۔ یعنی حق اور صدق دونوں میں مطابق لواقع اور عقیدہ مطابق لواقع کی صفت واقع
 ہوئے ہیں۔ بہر حال شاذ خارج کے کلام سے یہ بات واضح ہے۔ انھوں نے حق و صدق میں جو فرق کیا
 اس اعتبار سے حق اور صدق میں علوم خصوصاً عقلی کی نسبت ہے۔ واقعاً جلد انکتاب اور صدق
 کا مفہوم کلیہ ہوتا ہے۔ صدق کی جو تعریف بیان کی گئی ہے مذہب کی تعریف اس کا عکس ہے یعنی مذہب
 کہتے ہیں کہ مسکر واقع کے مطابق نہ ہو۔

و قد یفرق بعضہا بان المطابقۃ تعتبر فی الحق من جانب الواقع و فی الصدق من
 جانب الحکم۔ اور کہیں فرق بیان کیا جائے ان دونوں میں فرق صدق کے دو ہیں اس میں فرق کہ
 معاجزت کا اعتبار کیا جائے حق کے نہ صدق کی جانب سے۔ و صدق کے اندر حکم کی جانب سے مصنف
 نے قد تعلیل و مضارح پر داخل فرما کر اس بات کی طرف اشارہ فرمایا کہ فرق ان دونوں کے درمیان
 کم کیا جائے بلکہ حق و صدق عموماً ایک معنی کے لئے مستقل ہیں یعنی الحکم المضامع لواقع
 یہی شاذ خارج اور متعارف ہے اور جہاں فرق کیا جائے تو وہ صرف تفریق ہے کہ تصدیق کے لئے اگر
 اس کا کمال کیا جائے کہ واقع کے مطابق ہے تو حق ہے اور اگر اس کا رد کیا جائے کہ حکم واقع کے مطابق

ہے تو مسجد کی ہے۔ **اعتراف**۔ اس اعتبار سے نہ صرف، معافیت واقع ہونے کے حکم کا کوئی حقیقت علم کی صفت ہے نہ کوئی منع کی اور واقع کا حکم کے مطابق ہونا واقع کی صفت ہے لہذا حق کی یہ دلیل کراختلاف اصل ہے۔

جواب (۱)۔ اس کا جواب علامہ محمد الدین نقشبانی نے مطول کے اندر یہ دیا ہے کہ مطابقت الواقعہ و واقعہ کے معنی میں تو ان الحکمہ عین المطابقت الواقعہ یعنی حکم کا اس حیثیت سے ہونا۔ مطابق ہونے کے معنی۔ تو کون حکم کی صفت ہے مگر چونکہ صفت مرکب ہے مفرد نہیں ہے اس وجہ سے اس سے صفت کو مشتق مان کر حکم پر حمل نہیں کیا جاسکتا، تو معلوم ہوا کہ منعوت بالمطابقت یہاں پر بھی حکم کی ہے نہ واقع، اسی کو علامہ خیالی نے سہ طریق بیان فرمایا ہے کہ مطابقت تنہا اگرچہ واقع کی صفت ہے لیکن مطابقت الواقعہ یا اس سے دوسری معنی مفہوم ہو رہے ہیں وہ انطابق، اتعقبات، انکسار میں اس اعتبار سے مطابقت حکم کی صفت ہے اسی وجہ سے تو یوں کہنا صحیح ہے۔ الحکمہ ووصف بالمطابقت الواقعہ ایضاً۔

دوسرا جواب سید سند کے ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطابقت الواقعہ للحکمہ کو حکم کی صفت قرار دینا باطل ہے۔ نیز اس کی تفسیر کون الحکمہ بحث بمطابقت الواقعہ سے کرنا بہت ہی نازیبا ہے البتہ مطابقت الواقعہ لفظ، کون انکر بحیث بمطابقت الواقعہ، کو مستلزم ہے اور استلزام درجہ ہے اور اتحاد اور جبر۔ البتہ اس کو ظہم کے تسارع اور ان کے اعتماد پر حمل کیا جائے کیونکہ ولادت تو غلط کی صفت ہے اور ظہم سامع کی صفت ہے نہ راول سے یہ معنی بطریق ظہم ظاہر ہوتے ہیں، بہر حال سید سند کی اس تحقیق سے بھی ثابت ہوا کہ منعوت بالمطابقت حکم ہے نہ کوئی منع۔ **اولادہ علی وبنو لثوئی**،

تحقیق الاشیاء ثابتہ۔ اس سید کی حقیقتیں ثابت ہیں یعنی ممکنین کا قول ہے کہ بدلتہ مقرر حکم کرتی ہے کہ ہر شے موجود فنی کی بہت خارج میں موجود ہے مثلاً جو چیزیں ہیں، گھٹائی، دبی ہیں مثلاً انسان درخت، پتھر وغیرہ وہ واقع میں موجود ہیں وہ عوض خیل و دھم منس ہیں جیسا کہ غزالی نے کہا ہے اور یہ بھی نہیں کہ جس چیز کو بولے جیسا خیال کرے یا وہ چیز دبی ہو مثلاً اگر ہم درخت کو لسان سمجھ لیں تو وہ انسان ہے اور اگر اس کو بکھر اور سمجھ لیں تو وہ اور ہو جائے جیسا کہ غزالی نے بھی فرمایا ہے۔

حقائق۔ حقیقت کی جمع ہے غلط کو جس معنی کیلئے، ولفظ نیکیا ہوا اگر دبی معنی مرد لے جائیں تو اس کو حقیقت کہتے ہیں، حقیقتہ برہان فیملی حق الشیء بالذات سے صفت مستحکم کا صفت ہے اور یہ صفت سے اسمیت کی طرف منتقل کر نیئے لئے ہے۔ **اشیاء**۔ فنی کی جمع ہے شے اصل میں مصدر ہے کہیں اسم مفعول کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور بھی اسم فاعل کے اگر مفعول کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر درست نہیں ہوگا جیسے کہ اللہ علیہ السلام شئی فیکلہ اور اگر اسم فاعل کے معنی میں مستعمل ہو تو ان لفظ ان پر اس کا اطلاق درست ہے جیسے آئی شئی کبر شہادۃ کے اندر ہے۔

اندکھیں جس سے ملحق وجود مراد لیتے ہیں۔ یہاں حقیقت شئی سے مراد عین شئی ہے اور ترکیب اضافی سے جو لغات معلوم ہو سکتے ہیں تخریب اعتباری ہے جیسے نفس الشیء عین الشیء۔ ذات الواجب حقانی اور الوجب بالمعوم منصب کے اندر ہے یہ گفتگو احادیث بیانہ مراد لینے کی صورت میں ہے اور اگر اس کو انفرادی المعنی میں الاسم مراد لیا جائے تو پھر تعاریفاتی نہیں رہتا بہت اسم و صفت کا فرق باقی رہتا ہے۔ استیلاء کے اندر پانچ مذاہب ہیں، کسی کا قول ہے کہ یہ شئی کی جمع ہے جیسے انبیاء صفت کی جمع ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ استیلاء غیر منصرف ہے اور جو جمع افعال کے وزن پر آتی ہے وہ منصرف ہوتی ہے۔ اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ قرآن کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف ہے جیسا کہ سر اول کو معراج کی مشابہت کی وجہ سے غیر منصرف کہا گیا ہے (۲) تحلیل و تیسب یہ کا قول ہے کہ یہ جمع نہیں بلکہ اسم جمع ہے بروزن ظرفیہ، اس کی اصل تعلق شیار و ہیز و زین کے ساتھ درمیان میں الف پھر اس میں تعلق کر دیا گیا یعنی ہیز کو ضرور میں سے لے لے لیا گیا ہوگا، الف ثابت کی وجہ سے غیر منصرف ہے (۳) مذہب فرما کر شئی بروزن عین کی جمع ہے پھر اس میں تخفیف کر کے شئی کر لیا گیا بروزن ثابت پھر لفظ تخفیف اس کی جمع اشیاء یعنی بار کے بعد ہیز پھر الف ہیز لائی گئی بروزن انشاء پھر تخفیف پہلی ہیز کو بار سے بدل کر حذف کر دیا گیا اشیاء ہو گیا بروزن اضطرار ہیز ثانیہ برائے ثابت ہے اسی وجہ سے غیر منصرف ہے (۴) اخض کا مذہب ہے کہ شئی بروزن فعل کی جمع ہے اس کی جمع اشیاء لائی گئی جیسا کہ قرآن کا مذہب تھا پھر اسی طرح تخفیف کی گئی (۵) مذہب یہ ہے کہ اضطرار کے وزن پر استیلاء شئی بروزن فعل کی جمع ہے جیسے عادی کی جمع اصدقار ہے، پھر قرآن کے مذہب کے مطابق تخفیف کی گئی استیلاء ہو گیا۔

ثابت ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ اشیاء موجود ہیں اور ایسے خیالات نہیں ہیں کہ جن کو موجود کہہ لیا جائے حالانکہ وہ موجود نہ ہوں جیسے رب کو بانی سمجھ لیا جائے اور جیسے وہ اختلاص ہو جو اسام کا مفعول دیکھتا ہے اور مثل ان خلطوا نوره کے نہیں کہ جن کو چاند دیکھنے والا نہ سمجھتا ہے۔

اعتراف ہے۔ مصنف کو اتنا کافی تھا کہ وہ الاشیاء ثابتہ کہہ دیتے، لفظ طاقی کے لئے میں کہہ فائدہ ہے؟

جواب ہے۔ اگر لفظ طاقی کو نہ بیان کیونکہ تو فرقہ عندہ پر مکمل رد نہ ہوتا۔

جواب ہے۔ لفظ طاقی کے بیان کرنے میں تاکید کا فائدہ ہے کیونکہ لفظ حقیقت میں تحقیق کی جانب اشارہ ہے جو ثبوت کے ہم معنی ہے۔

تحقیق

لفظاً ماہیت اور حقیقت کے جڑ یعنی آتے ہیں، ماہیت کے تین معنی ہیں (۱) ماہیت وہ جو ماہی کے جواب میں بولی جاسکے یعنی سائل ماہی کے ذریعہ سوال کرے تو جواب دینے والا اس لفظ سے آتا ہے (۲) جو ماہیت پر دلالت کرتے ہیں (۳) قوام شئی جسکو ماہی نامی ہو جو سے تفسیر کیا جاتا ہے، اس صورت میں ماہیت شئی میں ختمی ہوتی ہے (۴) ماہیت وہ امر کی ہے جو اصل فی العقل ہو لیکن اعتبار کے موجود خارجی کے اور حقیقت کے وہ معنی آتے ہیں (۵) یعنی ماہیت (۶) ماہیت وجود خارجی کے اعتبار کرنے کے ساتھ دوسرے معنی کے اعتبار سے حقیقت العبادہ نہیں کیا جائیگا بلکہ ماہیت اعتقاد کیا جائیگا۔ حقیقتہ النور و ماہیت نما بھکا الشیء ہو گھو شئی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ ہے جس کے سبب وہ حقیقی الشیء ہے (۷) (۸) حقیقت معنائ، اشئی معنائ، الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معنوت علیہ، (۹) (۱۰) عطف، ماہیت معنائ، مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے ملکر معنوت، معنوت علیہ اپنے معنوت سے ملکر متا، تا اسم موصول، ب حرف جار، ہ ضمیر جس کا مرجع ماہی ہے مجرور جار نے مجرور سے ملکر متعلق ہوا کیونکہ فعل ناقص، قدوت کے، الشیء نعل ناقص کا اسم ہو ضمیر مرفوع ذل کے متعلق ہے دوسری منصوب خبر کیونکہ اسمی ضمیر مرفوع و منصوب کیلئے اور منصوب کو مرفوع کے سے مستعار لیتے ہیں یا کیونکہ فعل ناقص اپنے اسم خبر اور متعلق سے ملکر محلا اسمیہ خبر ہو کر محلا موصول اپنے محلا سے مل کر خبر بنتا اپنی خبر سے مل کر محلا اسمیہ خبر ہو لینی ماہی کا تا موصول ہے اور تاہم اپنے سبب ہ ضمیر کا مرجع ماہی ہے (۱۱) (۱۲) حقیقتہ النور و ماہیت، الہ سے شارح نے یہ اشارہ فرمایا کہ حقیقت و ماہیت کے ایک معنی ہیں اور یہ دونوں الفاظ مترادف ہیں، ان دونوں میں مطلق و استعمال کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے پھر آگے میں کہ شارح نے اپنے قول وقف ہیالی ات ماہیہ کے اسے اس طرف اشارہ کیا کہ یہ دونوں معنی بالذات اور اعتبار بالاعتبار ہیں۔

اعراض

حقیقت کی یہ تقریب علت علیہ پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ فاعل کے سبب ہی فعل کا وجود ہوتا ہے۔ جواب۔ فاعل تو وہ ہے کہ جس کے سبب سے وہ شئی موجود ہوتی ہے، اور حقیقت ختمی وہ ہے کہ جس کو وہ سے وہ شئی کہلاتی ہے مشق ہے تقریب اس کے کہ اس کے اندر کوئی کام کرنا یا ہے کام کا اثر نہ آئے یہ کہ کوئی محقق کے مطابق ماہیت محلی جاعل کی متعلق نہیں ہوتی مثلاً خربہ کی حقیقت ردائی اور شور ہے کہ ان دونوں چیزوں کو جو سے خربہ ہے تو جس چیز سے کسی شئی کا وہ ہے وہ اس کی حقیقت کہلاتی ہے۔ کالجوان انسان لفظ انسان جیسے جو ان لفظ ہے ان کے لئے۔ جو ان لفظ انسان کی حقیقت وہاں ہے جس کے بغیر انسان کا تصور بالکل نہیں ہو سکتا کتب منطق میں مشہور یہاں ہے کہ جو ان لفظ انسان کی حقیقت ہے۔ مثلاً کچھ بات محل بحث ہے کہ جو ان لفظ انسان کی ماہیت ہو اگرچہ مطلقاً اسکو مدحی و مدح نام کہتے ہیں، جس خربہ اور فعلیہ کے جو ماہیت مطلق ہو مطلق

اسکو حقیقی قرار دیتے ہیں تو حیوان انسان کی جنس قریب اور مطلق اس کی فعلیت قریب ہے یا اس ویرود حیوان مطلق کو انسان کی حقیقی اور حتمی کہتے ہیں۔

اعتراف :۔ انکو وہاں کیلئے عارضی ہے نہ دائمی تو پھر حیوان مطلق انسان کیلئے حتمی کہتے ہو گئی ہے جبکہ حتمی کہتے ہیں جو ذاتیات سے مرکب ہو ؟

جواب :۔ جیسے گندم کی تفریق حیوان مطلق سے، اور گھوڑے کی تفریق حیوان مطلق سے کی جاتی ہے۔ ان کی تفریق حیوان مطلق سے بیان کر دے اگرچہ لفظ و جنس ہمیل معنیات ہیں۔ کیونکہ سادہ کذا مستثنیٰ طلبہ کو سمجھا جائے اسی تفریق سے جو عام و خاص سے مرکب ہو اور اپنے افراد کو جامع و مفرق ہو نہ کہ انسان کی حذراتی کو بیان کرنا۔ ہذا اب کوئی اعتراض نہیں رہے گا۔

اعتراف :۔ انسان کی تفریق جامع مطلق نہیں کیونکہ گوئی اس سے خارج ہو جائے کہ وہ مطلق نہیں، اور اگر قوت کو بڑھایا جائے تو وہ اس میں داخل ہو جائے کہ وہ بے دائرہ حیوان ہے بلکہ اسکو بھی حیوان مطلق کہنا چاہیے۔

جواب :۔ لفظ سے مراد حقیقت بولنا ہی نہیں ہے، بلکہ لفظ کہتے ہیں انسان کا اس وصف پر ہونا۔ اپنے انی الفہم کو دکر اسکے خواہ کلام سے یا اشارے سے انکو کہہ لیا گوئی کوئی حیوان مطلق میں داخل ہے اور طبعاً خارج ہو گیا کیونکہ اس کی اول زمانی الفہم کی پہچان نہیں ہے بلکہ جو اسکو نام دیا گیا اس کا اہدہ ہے۔

جواب :۔ لفظ سے مراد حقیقت تو اس کے مطابق کیا کہ جائے البتہ پھر تعریف جامع و مفرق ہے کیوں کہ گوئی کا راجح ہوا نہیں مگر کیا کہتے ہیں کہ طوطا۔

اعتراف :۔ انسان کا بچہ بولنا ہے نہ کلیات کا علم رکھتا ہے البتہ تعریف جامع مطلق نہیں۔ یہی کہہ کر انسان کا بچہ حیوان مطلق ہونے سے غارت ہو گیا۔

جواب :۔ لفظ سے مراد عام ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقول البتہ بچہ آئندہ صلاحیت رکھتا ہے بولنے کی بھی اور عامہ الکلمات بولنے کی بھی۔

اعتراف :۔ حیوان مطلق تو فرشتوں پر بھی صادق کتابہ کیونکہ فرشتہ جامع الہی ہے اور وہ فانی انسان کے اندر بھی ہو جو ہیں لہذا ان کو بھی حیوان مطلق کہنا چاہیے۔

جواب :۔ حیوان سے مراد جسمانی ماس ہے اور لاکھ لاکھ کے نزدیک خدوات میں البتہ حیوان کی تعریف ان پر صحت رکھتی نہیں۔ اور اگر ان کو ایسا تسلیم کر لیا جائے تو پھر ان میں انوار بڑھوتری، جنس ہے تو حیوان کی تعریف اب بھی صادق نہیں رہتی۔

بغلاف مثل الفلاحہ و الخواب مقام یکن تصور الانسان بنوہ فان من العوارض۔

ترجمہ

بجلاف ہر حکم اور کاتب کے مثل کے ان چیزوں میں سے کہ جس کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے اس لئے کہ وہ عوارض میں سے ہے۔

یعنی جو چیز عر ضیات میں سے ہو ذاتیات میں سے نہ ہو اس کو حقیقت نہیں کہا جاتا۔

وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه حقيقة وباعتبار ان شخصه هو شيء و مع قطع النظر عن ذلك ما حسیة لا۔

ترجمہ

اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ چیز جس کے ذریعہ وہی وہی کوئی ہے اپنے طالع میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت ہے۔ اور اپنے شخص کے اعتبار سے ہوت ہے اور ان سے قطع نظر

کرنے ہوئے ناہیت ہے۔

تشریح

ماہر الشیء ہو ہونا اصل فی رت ہے ماکون بالشیء شیا یعنی کوئی چیز جس کے وجود وہی کہلنے کی مستحق بنی ہے مہیسی مقوم شئی پہلے احوال کے اعتبار سے اور دوسرے افراد کا ان محذوف ہے جس کا مرجع الشیء ہے بر بنائے افعال کے مشیئے کے جو کہہ دیا جاتا ہے۔

شارح نے ناہیت اور تعقیب و رد ہوت کے درمیان فرق بیان کیا ہے جس کا وہ اصل یہ ہے کہ اسی ناہیت کو خارج میں متحقق ہونیکے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں جیسے حقیقت ان ان حیوان ناطق جو خارج میں موجود ہے۔ راسی ناہیت کو مشفی ہونیکے اعتبار سے ہوت کہتے ہیں جیسے زید اکبر خالد وغیرہ میں حیوان ناطق ہے اور خصوص تشخصات۔ لکن گھیر رکھ لے اور جہاں ان دونوں باتوں کا کوئی کھانا نہ ہو وہ ناہیت ہے جیسے بیت عمار۔

والشئ عندنا هو الموجود۔ یہاں شارح شئی کی تعریف کر رہے ہیں کہ بل حق کے نزدیک جو چیز بھی موجود ہو وہی شئی ہے یعنی معدوم حقیقت شئی نہیں ہے البتہ معتقد ہر ایسے معدوم کو جس کے موجود ہونے کی توقع ہو حقیقت شئی کہتے ہیں مگر فرماں باری خلقک من قبل ولم یلدک شیتا سے اہل سنت کی تائید ہوتی ہے۔ والتفصیل فی آخر الکتاب۔

والشئ بوجوبه والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معاً كما قد بينى المصنف۔

ترجمہ

ورہوت اور تحقق اور جو اور کون الفاظ مترادف ہیں جن کے معنی یہ ہیں المتصور ہیں

تشریح

یعنی ثبوت اور کون اور وجود و تحقق کے ایک ہی معنی ہیں یعنی الفاظ مترادف ہیں۔
سوال :- ان کے معنی کیا ہیں؟ جواب :- معنی ان کے یہ ہیں جس کی تفریق کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون نوعاً بمذلة قولنا الامور الثابتة ثابتة.

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لغوی ہو گا ہمارے قول الامور ثابتہ کے مثل۔

تشریح

یہاں سے شارح غیر الزم یہ فرماتے ہیں کہ ثبوت و تحقق وغیرہ الفاظ کے معنی ایک ہیں تو ثابتہ کا حقائق الاشیاء پر محض درست نہیں ہو گا اس لئے کہ مکمل کیلئے موضوع اور محمول میں تین وجہ اتحاد اور من وجہ تغایر ہونا چاہیے، اور جب تحقق اور ثبوت کے ایک معنی ہیں اور اسی تحقق سے حقائق یا خود سے تو حقائق الاشیاء الثابتات ثابتہ کے مثل ہو گیا اور شئی کا اپنے نفس پر محض درست نہیں بلکہ اس کو لغو شمار کیا جائے گا۔ لہذا منصف کا یہ کلام بھی لغوی ہو گیا۔

قلنا ان المراد به ان ما نعتقد حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فانفس الامر كما يقال واجب الوجود موجود وهذا كلام مفيد وما يحتاج الى البيان ليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قولنا اننا ابو الفهم وشعري شعري على الخلفه۔

ترجمہ

ہر جواب میں گئے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ چیز جس کے اشیاء جو یکا اعتقاد رکھتے ہیں اور جس کا ہم حمل ناموں کے ساتھ نام رکھتے ہیں یعنی انسان اور گھوڑا اور آسمان و زمین یہ سب ایسے امور ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود اور یہ کلام ماقام کلام مفید ہے۔ بمذاقہ تظہار دلائل پیش کر سکی، حاجت ہوتی ہے۔ ترجمے قول الثابت ثابتہ کے مثل نہیں ہے اور نہ ہمارے قول نا بوالہجوم و شعری شعری کے مثل ہے جیسا کہ پوچھنا نہیں ہے۔

تشریح

شارح اعتراض سابق کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حقائق کے لغوی معنی مراد نہیں بلکہ اصطلاحی معنی مراد ہیں اور ثابتہ کے لغوی معنی مراد ہیں لہذا دلائل کے ذریعہ

من وجر انکاد اور من وجر تقایر ہو گیا جو حمل کئے بغیر ہی ہے۔ ثواب عتر بن مذکور ودر ہو گیا۔
اسی مفہوم کو انھوں نے ایسے ادا کیا ہے جن چیزوں کے بارے میں ہم حقائق اشیاء پر یونیکا اعتقاد رکھتے ہیں اور جن چیزوں کو ہم مختلف ناموں سے موصوم کرتے ہیں وہ خیالات و وہام نہیں ہیں بلکہ نفس الامر میں موجود ہیں۔ اس کی مثال بعینہ واجب الوجود موجود نہیں سمجھو حالانکہ یہاں حمل درست مان لیا گیا ہے حالانکہ بظاہر ہی غلطی یہاں پر بھی موجود ہے کیونکہ واجب و موجود دونوں ایک ہیں۔ لیکن چونکہ مراد یہ ہے کہ جس ذات اقدس کے بار میں ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ واجب الوجود ہے وہ خیالی محض نہیں بلکہ موجودی کا حامل ہے تو جب اس کو درست مان لیا ہے تو ایسے ہی حقائق اشیاء کو بھی کلام مفید ماننا ہو گا۔

یعنی حقائق اشیاء ثابتہ ایسا کلام مفید ہے کہ جبکہ درست ماننے کے لئے معمولی ہی تاویل کافی ہے ورنہ اس کا نام خود اسکی صحت کو بیان کرنے کے لئے کافی ہے کہ لاکھنی اور لکھنی ثابت ہے کلام ہی خوب ہے اور انادالہ و شہری شہری اگرچہ خوبصورت نہیں ہے لیکن تاویل کرنے کی حاجت پیش آئے گی یعنی شہری اور ان شہری لیا معنی۔ یعنی شاعروں نے کہا ہے کہ میرے اوپر بڑا حالے کا اثر نہیں پڑا میں جیسے پہلے عمرہ شہر کو آتا تھا اب بھی عمرہ شہر کو آتا ہوں تو دیکھئے کہ اس کے اندر لکھنی تاویل کی ضرورت پیش آتی، ہماری اس تقریر سے یہ بھی متحکم ہو گیا کہ کلمات ثابت و متکثر کلام مفید سے اور انادالہ و شہری شہری کا کنگشن و جب محتاج الی لہیان سے ہے، بالفاظ دیگر یہ لکھ شہر متب ہے۔

سوال :- شہری شہری، یکس کا شعر ہے ؟

جواب :- یہ انادالہ کا شعر ہے جو قدار اسلامین میں سے مشہور شاعر ہیں، انھوں نے اپنے ان اشعار میں اپنے خواب کا نقشہ کھینچا ہے، کہتے ہیں :-

شہری شہری، حسن فہرشی

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

بنام صنی و نوادی بصری

و تحقیق ذلک ان اشعار قد یکن لہ اعتبارات مختلفہ بلون الحیر علیہ شیء مفیداً بالظن
الی بعض ظاہر الا عبارات دون البعض کا لفظ ان اذا اخذ من حیثہ از جسم و کان لعم
علیہ بالجوایب مفیداً و اذا اخذ من حیث انت حیوان ناظر کان ذلک لغو۔

ترجمہ

اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ کبھی مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، ہونگے اس پر کسی طبع کا حکم لگانا مفید ان اعتبارات میں سے بعض کا لگاؤ کرتے ہوئے نہ کہ بعض کا جیسے انسان جب اس کا لگاؤ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگاؤ مفید ہوگا۔ اور جب کا لگاؤ کیا جائے اس حیثیت سے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو یہ لغو ہوگا۔

تشریح

شراح اسی جواب سابق کو دوسرے الفاظ میں پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شیئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں مثلاً ایک شی شخص بیٹا ہے اور باپ دادا وغیرہ استاد شاگرد ہے لیکن اعتبارات مختلف ہیں اور ہر اعتبار کے احکام مختلف ہیں ایک اعتبار کا حکم دوسرے پر لگا نہیں گے تو خرابی پیدا ہوگی۔

ایسے ہی مثلاً آپ نے انسان حیوان کہا، اور انسان سے آپ نے جسم عرض مراد لیا تو جملہ درست ہے کوئی غزالی نہیں ہے۔ اور اگر آپ نے انسان سے حیوان ناطق مراد لیا تو یہ کلام لغو ہو گا کیونکہ حیوان کا حیوان پر حمل کیا گیا ہے جس کی قیامت مسلم ہے۔

اسی طرح اگر چہ ثبوت اور تحقق اور وجود و کون متحد المعنی ہیں لیکن جب یہ اصول مسلم ہے کہ اعتبار کے بدل جانے سے احکام بدل جاتے ہیں تو حقائق الاشیاء ثابۃ کلام مفید ہو گا کیونکہ موضوع اصطلاحی معنی کے اعتبار سے لغو ہے اور محمول لغوی معنی میں ہے تو دو تولد کے درمیان اتحاد محض و لا عرض ساتھ ہو گیا۔ فی اللہ اعلم بالصواب



جیسے شرح جامی کے اندر آپ نے فرمایا ہے "وقد علموا ان لا حد لکل واحد منھا کے تحت کہ ان صاحب نے طالع شہ کی رہایت کی ہے ایسے ہی یہاں مانتے ہیں سو فطرت کی تردید کرتے ہوئے فرق تلاش کی رہایت کی ہے غادیر کی تردید حقائق الاشیاء سے ہوئی کیونکہ یہ فرق نفس حقائق کا منکسر ہے اور اثبات سے غادیر کی تردید ہوئی جو نفس حقائق کا منکسر نہیں بلکہ ان کے ثبوت کا منکسر ہے اور یہ کہنے میں کسب کچھ بار سے خیالات کے تابع ہے ہم نے جسکو جیسا سمجھا وہ ایسا ہی ہے اور العلم ہا مستحق کچھ کہ لا اور یہ کی تردید ہوئی جو بول کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا یہ تو آپ جانتے ہیں کہ انسان کو ہر چیز کا علم نہیں ہے وَمَا أَوْفَيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا اس پر رد ال ہے۔

کچھ چیزوں کو نہ ثاب ہے اور کچھ کو نہیں جانتا اور جو کچھ حقائق الاشیاء میں لازم استغزائی تھا اور اسی حقائق کی طرقت مہنگی خمیر یا جیسے تو عبارت کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام اشیا کی حیثیتوں کا علم تحقق ہے حالانکہ یقینی بات ہے کہ انسان کو جملہ حقائق کا علم نہیں ہے تو اس کے رد جواب ہیں (۱) العلم ہا

میں عبارت بتقدیر العتبات ہے یعنی عبارت الیسی ہے العلم بشیئہا، اب اشکال مذکورہ دینے ہو گا کیوں کہ اب مطلب یہ ہو گا کہ انسان کو حقائق کا علم ہو یا نہ ہو لیکن انسان جانتا ہے کہ تمام اشاریہ کی تحقیق نفس الامر میں موجود ہیں غلا اشکال دینے دوسرے جواب یہ ہے کہ یہ اصول مسلم ہے سلب کلمہ کی نفی موجب جزئیہ ہے۔ تو جو گروہ سلب کی کا قائل ہو ایجاب جزئی سے اس کی تردید ہو جائے گی تو فرقہ سلفیہ تمام اشاریہ کے حقائق کا اور ان کے علم کے تحقق کا بطریق سلب کی منکر ہے تو ان کے جواب کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے لہذا الاستیفاء کے نام کو استفادہ کے بجائے جنس پر محمول کیا جائے۔

اور جب جنس پر محمول کریں گے تو چونکہ اس میں افراد کی کثرت بیان نہیں کی گئی تو یہ مہم کی قوت میں ہو گا اور پہلے جزئیہ کے درجہ میں ہوتا ہے اور سبب کی نفی ہے لہذا اسی سے سلفیہ کی تردید ہوئی اور سابق اعتراض بھی وارد نہ ہو گا کیونکہ جنس یا اشار کا علم تو انسان لکھا ہے یہاں ساری اشار کا علم نہیں لکھا۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب عبارت دیجئے۔ والعلیہا اسے بالحقائق من تصور انہا والتصدیق بها وبالحوالہا من تحقق اور ان کا علم یعنی حقائق کا اس کے تصورات کا اور تصدیقات کا اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق ہے۔

یعنی حقائق اشیاء ثابت بھی ہیں اور انسان ان حقائق کا علم بھی رکھتا ہے خواہ حقائق اشیاء از قبیل تصور ہوں یا از قبیل احوال حقائق ہوں انسان ان کو جانتا ہے، احوال سے مراد حقائق کی صفات مادہ ہیں۔ مثلاً اس کا حادث ہونا، ممکن ہونا، ممکن ہونا، عرض ہونا وغیرہ۔

وقیل المراد بشیئہا للقطع بانہ لا علمہ بجمیع الحقائق۔

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ العلم مطلق مراد علم بشیئہا ہے اس بات کے یقینی ہو سکی وجہ سے کہ تمام حقائق کا علم نہیں ہے۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعض حضرات کو یہ تاویل پیش کر سکی ضرورت پیش آئی مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں ہے اس لئے انھوں نے اس کو قبل سے تعبیر فرما کر جواب بعد میں دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

والجواب ان العباد الجنس ردًا علی القائلین بانہ لا ثبوت لشیء من الحقائق ولا علم بثبوت حقیقۃ ولا بعد م شیئہا۔

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے رد کرتے ہوئے ان لوگوں پر جو قائل ہیں کہ حقائق

میں سے کسی غمی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی حقیقت کے ثبوت کا علم ہے اور حقیقت کے عدم ثبوت کا علم ہے
تشریح یعنی شارع فرماتے ہیں کہ جواب مذکور کیلئے حقیقت اس کے ضرورت نہیں بلکہ اس کے
 بغیر ہی جواب ہو جائیگا جس کو حاصل کرنے کے لئے لا اشیاء کا لام جن کا یہ جواب صحیح ہے۔
 جزئی کے درجہ میں ہے اور سلب کی ہی تردید کیلئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ کما مرقہ
 اہل حق مخالفی استہدائے ثابت مانتے ہیں اور ان کے علم کو متعلق مانتے ہیں، سلفہ تیار اہل حق
 کے خلاف ہیں جس کے بنی ہو وہ مانتے ہیں عرض کر دیئے گئے ہیں۔ عبادت ملاحظہ فرمائیں۔

خَلْقًا فَالْمَوْفِقُونَ لَا تَتَذَكَّرُ فِي حَقِّهِمْ تَوْبَةً وَلَا تَعْلَمُ وَجْهَهُمْ فِي الْيَوْمِ الَّذِي تَصْعَدُ فِيهِ السُّمُومُ
 وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادِيَّةُ وَمَنْ مِّنْهُمْ مَّنْ مَّكُرَ تَوْبَةً وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِأَمْرِهِمْ فَتَحِقُّ لَهُمْ الْعُقُوبَةُ
 الشَّعِيرَةُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ عَذَابَ اللَّهِ الْعَظِيمَ
 وَمَنْ مِّنْهُمْ مَّنْ يَّكْفُرُ بِالْعَمَلِ بِشِدَّةٍ تَوْبَةً وَلَا تَوْبَةً وَيَزْعُمُ أَنَّهَا تَابِعَةٌ لِّأَمْرِهِمْ فَتَحِقُّ لَهُمْ
 الشَّعِيرَةُ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

ترجمہ

سوفیظانہ کا اختلاف سبب اس سے کہ ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو تہ اشیاء کا
 انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سب تو بام اور فیضات باطن ہیں در عین حال میں اور
 ان میں سے بعض وہ ہیں جو تہ اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمارے اعتقاد کے
 تالی میں یہ ایک امر کسی نے کے یہ نہیں جو یہ ہو کیا اعتقاد کر لیں تو وہ جوہر ہے، عرض کا وہ عرض ہے
 یا قدیم ہو کیا تو وہ قدیم ہے یا حادث ہو کیا تو وہ حادث ہے اور یہ علم میں در الہ میں سے بعض وہ
 ہیں جو حق کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان کو شک ہے اور شک ہے
 اس بات میں بھی کہ ان کو شک ہے اور انہیں ہی سمجھتے ہوئے علم، اور یہ کہ اور یہ ہیں۔

تشریح

ان تینوں فرقوں کا بیان اختلاف ان میں گزر چکا ہے۔ پہلا تین باتیں عرض کرتی
 ہیں (۱) خلفا کی تحقیق، (۲) ہر ایک کی توحید، (۳) سوفیظانہ کو کون ہیں؟
 تفصیل بحث۔ اول خلفاء کو ہم اندھی تہ پر بھی ان کو تذکرہ ہے اور انہوں نے اس کے معنوں
 مطلق قرار دیا ہے۔ اقوال اس میں دو احتمالی ہیں اول مطلق مطلق جیسے مجوزہ لفظ، و الجماء۔
 تقدیر عبارت ہوگی انفقو، علی ذلک لفظ و الجماء علیہ، جو تا لیکن اس پر ایک اشکال ہے کہ اس
 کا فعل مقدر یا تو تنفقوا ہے یا تاتفقوا یا مخالفت محمول فعل کو مقدر لایا جائے تو اس پر دو اشکال وارد
 ہوں گے (۱) اختلاف کا مصدر اختلاف ہے نہ کہ حدث۔ تقدیر (۲) اور اگر تنفقوا کو مستعمل کیا جائے تو

ہیں۔ انھیں اور غیرہ کا استعمال برحق نہیں رہتا کہ انہیں بھی اور اگر فعل محذوف خالص ہو تو اس پر یہ
اشکال ہو گا کہ خالص متعدی بنفسہ ہے، بعض علماء نے آخری صورت کو اختیار کر کے وارد شدہ اعتراض
کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جیسا استقبال اس ہے حالانکہ سنی متعدی بنفسہ ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ
ایسی صورت میں نام کا متعلق محذوف ہوتا ہے جیسے استقبال میں محذوف ہے نواب معنی یہ ہونے لگے
اختلاف کیا اہل حق نے اختلاف کرنا۔ مراد لیتا ہوں میں سو فیہ سے لہذا اب اعتراض وارد نہ ہو گا۔
ترتیب دوسری صورت یہ ہے کہ خلاف کو حال قرار دیا جائے اور مفعول کو اسم فاعل کے معنی میں مراد لیا
جائے۔ نواب عبارت کی عقد پر ایسے ہوگی، اقول ذلک یا قارن ذلک خلاف لفظین ادغاماً لفظین۔ اور
کلام عرب میں حذف بجزرت شائع ذوق ہے۔ واللہ اعلم بالصواب والیہ الرجوع والمساب۔
عقار فیہ۔ یا قارن کے یہ بنار عقار و نصب جہاں اسٹیج کا انکار کبھی وجہ سے غلطیہ کہتے ہیں یہ
عقد عن العرق ہے، خود ہے جس کے معنی میں راستہ سے ملتا تو یہ بھی راستہ سے ملے ہوئے نہیں اس
لئے ان کو عقار یہ کہا گیا ہے۔

خندہ یہ۔ یہ فذ کی جانب منسوب ہے جس کے معنی اعتقاد کے ہیں۔ تو چونکہ یہ چیز کو اعتقاد کے تاج سمجھتے
ہیں اس لئے انکو عقار یہ کہا گیا ہے۔

لا اور یہ۔ نادیدنی کی جانب منسوب ہے جو کسی چیز کو جسے کا اعتراف نہیں کرنا (نکاحاً)
تفصیل بحث ثالث۔ محققین کا قول یہ ہے کہ یہاں الحق فرقہ دنیا میں کوئی نہیں بلکہ ایسا مفہوم مفوض
ہے جس کا کوئی فرد بھی خارج میں موجود نہیں البتہ ہر وہ شخص جو دلیں میں غلطی کرے اس کو وسطائی کہا
محقق فقیر نے بن طوسی کا بھی یہی قول ہے ملاحظہ ہو نیز اس حدیث حاشیہ رمضان آئندہ میں بحوالہ
تعلیق انہیں میں مذکور ہے شرح مفاد حدیث میں شارح بحوالہ تلخیص المصلح اس پر گفتگو کرتے ہوئے
فرماتے ہیں ولا یملن ان یكون فی الحق لہ قوم یقتلون هذا المذهب بل لا یملن ان یقتلوا ولا یقتلوا
شرح مولف حدیث۔ برہمی نہیں اسے اسی قول کو ذکر کیا گیا ہے۔ جہت مولانا اسماعیل صاحب شہید فرماتے ہیں:
ولا اظن الوسطائی الا مفہوماً مفروضاً، وہ الا فادہل مقتضی انہیں میرا گمان یہ
ہے کہ وسطائی ایک ایسا مفہوم مفروض ہے جس کے افراد مدوم ہو کیا کہ متبع موجود ہیں (معناست)



شارح یہاں سے وسطائی کی تردید کرتا جاتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جہاں سے پاس اپنے دعویٰ

کے اثبات پر دو دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل عقلی اور دوسری لزامی۔ دلیل عقلی یہ ہے کہ جو بہت سی چیزوں کا
محرم شدہ ہے اور یہ جو چاہے ہذا اس کا حکم یہ ہیات کا انکار ہے (کہانہ عقلی) اور بہت سی چیزوں کا
محرم خود دانش قائم کر سیکے کہ جو چاہے ہیں کا انکار بھی یہ ہیات کو انکار نہ ہے۔ اور جو بہت سی چیزیں ہیں کہ
آپ کا اس بار انہی میں اختلاف نہایت ثابت و متفق ہے انہیں اگر نہیں دیکھو تو خود بخود ثابت ہو گیا
ہو سکتے کہ یہ حکم کی تعلیف وجہ یہ ہے کہ ان سے جو بہت سی بات کلیہ حدوں نہ ہو و اس کی تعلیف ثابت ہو گئی
وہذا اتفاق تعلیفیہ لایہ از انکہ جو باطل ہے اور اگر قبلاً از قبضہ سالک کہ متعلق ہو جائے تو بھی ہمارا مدعا
ثابت ہو گیا (متعلقہ) کہ غی حق میں سے ایک حقیقت ہے کہ جو کچھ کہی ہوگی ایک قسم پر پھر یہ جواب
کہ امتداد غایت پہنچنے پر سکتے کہ یہ نکلا وہ اس کے نزدیک کہانی چیز ثابت ہی نہیں اور غایت کے نزدیک
فرض ہم میں ثابت نہیں بلکہ جو ہے وہ ان کے گمان کے مطابق ان کے عقائد کے نام پر ہے بہر حال ہونا ہے
کی بات بلکہ از غرض وہ ہے مگر وہ بھی اس پر دلیل میں کر سکتے ہیں کہ اس کے لیے اس کے لیے اس کے لیے
میں سے جو چیزیں ہیں اور جو ہیات میں اور ہیات میں مگر وہاں انہی اعتبار میں اس کے لیے کہ میں
بہ اوقات غلطی کرتا ہے جسے سمجھتا کہ آپ کو روکھا ہے اور ہمدردی میں سے کہ روکھا ہے اس کے لیے کہ
مقتدا ہو کہ جس سے غلطی کی تو اس کا اعتبار کی کیا ہے اس لیے یہ ہیات میں اس اوقات میں بہت بڑا غلط
ہو یا جو بہت بڑا غلط ہے کہ وہاں اختلاف نہ ہو یا جو بہت بڑا غلط ہے کہ وہاں اختلاف نہ ہو یا جو بہت بڑا غلط
ہے اور جو کہ لفظیات ضرورت کی لفظ ہے تو وہ بہت بڑا غلط ہے کہ وہاں اختلاف نہ ہو یا جو بہت بڑا غلط
ہے کہ نام نہ اور نام نہ لفظیات ضرورت کی لفظ ہے تو وہ بہت بڑا غلط ہے کہ وہاں اختلاف نہ ہو یا جو بہت بڑا غلط
اور وہاں کوئی مقررہ دیکر اس کے قائل ہو کر کہ انی اشارہ بہت نہیں ہیں۔ کچھ یہ وہ دلیل کا
جواب دیا گیا ہے کہ اگر بعض اسباب و وجوہات جو بہت بڑا غلط ہے کہ وہاں اختلاف نہ ہو یا جو بہت بڑا غلط
کہ ہر جگہ اس غلطی کرے گا بلکہ یہاں غلطی کے اسباب نہیں ہیں۔ اسباب نہ رہے جس جو مدقق حاصل ہو گا
جیسے ہر بات میں اس کا وہ نہ کہتے ہیں نیز اگر کسی کو یہ ہیات کے اظہار سے اس کا لگاؤ نہ ہو سکتا
وہ ہے یہ ہیات میں اختلاف ہو جائے کہ یہ بھی کہ یہ بھی جو کچھ کہتے ہیں۔ یہ ہیات میں اس کا لگاؤ نہ ہو سکتا
ہی بگڑے کہ اس کی وجہ سے وہ خود کہتے کہ تو اس سے بگڑے لفظیات کی غی نہیں ہو سکتی
یہ ان کو جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ سب وہ میں ان کہتے کہ کالی میں
ان کا جواب تو غلط ہے۔ یہ کہ ان کو کمال میں ڈال دیا ہے یا تو جملہ میں اور ان کے لفظ سے جملہ کو
نفس ہو جائے کہ کی حکمت اور بغیر اس کے جو لفظ تھی ان کے درمیان فرق کر کے عقائد انہی
کے قائل ہو جائیں۔ اس کے بعد عبارت ملاحظہ فرمائیں :

وَلَا تَحْتَفِظُ اَنَّا نَحْزَمُ بِالْغَيْرِ وَرَدٌ بِشَبُوتِ بَعْضِ اَشْيَاءِ بِالْعِيَانِ وَبَعْضِهَا بِالْبَيِّنَاتِ
وَالْزَائِمَاتِ اَن لَّمْ يَتَحَقَّقْ اَلْغَايَةُ شَيْءٌ فَقَدْ ثَبَتَ اَن لَّمْ يَتَحَقَّقْ فَالْغَايَةُ حَقِيقَةٌ مِّنْ
الْعَقَائِقِ لَكُونُهَا مَوْجِبًا لِّلْحُكْمِ فَقَدْ ثَبَتَ شَيْءٌ مِّنْ الْعَقَائِقِ فَلَمْ يَلِمْ فِيهِمْ ضِياعًا عَلَى الْاُطْلَاقِ
وَلَا يَخْفَى اَن اَن اَسْمَاءَهُمْ عَلَى الْعَادَةِ تَدُلُّ

ترجمہ

اور یہی دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم یقیناً بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کے ذریعہ
یقین کر لیتے ہیں اور بعض کا دلیل کے ذریعہ اور دلیل الزامی ہے کہ اگر اشارہ کی نفی
مشق نہ ہو تو رہا (یعنی) ثابت ہوگا، اور اگر نفی تحقیق ہو جائے تو نفی بھی حقائق درست ایک حقیقت
ہے نفی کے پوشیدہ وجہ سے حکم ایک سر تو حقائق میں سے ایک نئی ثابت ہوگی تو قدح کی مطلق نفی صحیح
نہ ہوتی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ یہ دلیل غلط یہ پر کیا نام ہے۔

تشریح

اولاً تحقیقاً اَن اَن اَسْمَاءُ مَقْدَم ہے اور اَن اَسْمَاءُ مَقْدَم ہے اور جب جملہ اَسْمَاءُ اور اس پر اَن
داخل ہوتی اس کو اَن اَلْفِعْلِ بڑھا جائے لہذا یہ آئے ہے اور تحقیقاً تمہارے بعد اور غیر
کے درمیان نسبت سے جو اس میں اس کو دیکھنے کے لئے اور اَن اَسْمَاءُ پر غرضت، اور دوسرا احتمال
یہ ہے کہ تحقیقاً حال ہو تو اب یہ تحقیق کے معنی میں ہوگا۔

یہیں سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ دلیل کی دو قسمیں ہیں تحقیقی اور الزامی۔ دلیل تحقیقی اسے کہتے ہیں جس
کے بار میں مسئلہ یہ دعویٰ کرے کہ اس کے مقدمات حقائق ہیں، اور دلیل الزامی وہ ہے جس کے مقدمات
ختم کے نزدیک تو مسلم ہیں لیکن مسئلہ کے نزدیک مسلم نہ ہوں۔ دلیل اول کا مقصد حق کی تحقیق بھی ہے،
اور دھتال کو الزام دینا ہے اور ثانی کا مقصد فقط الزام ٹھہر ہے اور میں۔ جزم کے معنی کاٹنا اور چونکہ
علم یعنی ظنون و شکوک کو کاٹ دینا ہے، اسکو علم طبعی کے معنی میں استقرار کیا جائے۔ بالظہور
بظہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات کے معنی میں ہے حالانکہ نسب یہ ہے کہ اس کو یہاں فنی و یقین کے معنی
میں یا وجوب کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ بالعیان، آنکھ سے دیکھنا جس کا ترجمہ میں نے مشاہدہ سے
کیا ہے جیسے زمین و آسمان کو دیکھ کر اس کا علم ہو کہ وہ زمین کی چیزوں کا مجموعہ کہ اس کا علم ہو کہ ہے
و غیرہ۔ بالعیان لغوی معنی اقبہ کے ہیں مراد زمین، اَوْنَةُ الْبَرِّ اَلْبَرِّ الْعَطِیْ اَوْر و ملاکل نقلی ہوں یا حاصل
ان کا شمار یہ سیات میں سے نہ ہوگا اور ان سے حاصل شدہ ظن ظہری کہلا جائیگا (مگر بعض صورتوں میں
جس کا بیان اپنے مقام پر آئیگا) اس سے شروع میں کہائی تھا اور ت کے معنی بدست کے نہیں، بلکہ
یقین و قطع کے ہیں، و اَن اَن اَسْمَاءُ اس کا بیان تقریر میں گزرا ہے۔ دلائل اَن اَسْمَاءُ علی اعتبار۔ یعنی جو
دلیل الزامی پیش کی گئی ہے یہ فقط غلطی کے مقابل میں ہی جاسکتی ہے نہ اذہر کے مقابل میں نہیں چلائی

اس لئے کہ وہ اثبات و نفی میں سے کسی کا اعتراف ہی نہیں کرتے درغذیر بھی یہ دلیل نہیں چلے گی مسئلے کہ وہ حق و فیاض کے منکر نہیں ہیں بلکہ ان کو ملتے ہیں اہل ان کے ثبوت و نفس الامر میں نہیں مانتے بلکہ اپنے گمنام عقائد کے تابع ملتے ہیں تو جو نفس ثبوت کا انکار کرتے اس پر یہ دلیل چلے گی اور ایسے نقطہ غلط یہ ہیں۔

قالوا الصوریات مفادات، المعروقین یفقدون کثیرا کثا لا حول یروا الواحد الثانی والحقہا وہی قد یجد العلوم ما ومنعاً بعد یہیات وقد تقع فیہا الاختلافات وتعد من یہا کتبہ یفتقر فی حلہا الی انظار دقیقہ و لتطریات فہرغ الصوریات فسادھا فادھا ولہذا اکثوفہا اختلاف العقائد۔

ترجمہ

سوفسطائے کہتے ہیں کہ ضروریات ان میں سے کچھ تعسبات ہیں اور جس بہت غلطی کرتی ہے بھینکا ایک کو دور کچھ ہے اور صفوی سیٹھ کا کردار ہے اور ان میں سے کچھ دینا ہیں حالانکہ کبھی ان میں بہت اختلاف واقع ہوتا ہے اور ان میں ایسے ایسے شبہات پیدا ہوتے ہیں جن کو من کر سیکے انظار دقیقہ کی حاجت پیش آتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہیں اور ضروریات کا فساد نظریات کا ہے اور اسی وجہ سے نظریات میں عقائد کا اختلاف بکثرت ہے۔

تشریح

برہاں سے سوسطائے کہ دلیل برہان کر کے اس کی تردید کی جاسکتی ہے حاصل یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور تقری۔ تقری وہ ہے کہ جو نظر و فکر سے حاصل ہو جیسے عالم حادث، اور ضروری وہ ہے جس میں نظر و فکر کی حاجت نہ ہو اور وہ ہر ہر عارف کو حاصل ہو سکے پھر ضروری نزدیک ضروریات کی سات قسمیں ہیں۔ برہنیات، حسیات، او تجانیات، نظریات، برہنیات، حدسیات، استوائیات، یہاں مسئلہ ہر دو کا ذکر کرنا ہے حسیات اور برہنیات۔ حسیات وہ ہیں جو حواس ظاہر سے حاصل ہوں جیسے النار حارۃ اور برہنیات یعنی اولیات وہ ہیں جن پر تصور و فہم کے بعد عقل حکم جاری کرے جیسے اللہ اعظم من الجوز۔ ہر حال حسیات میں جس بہت غلطی کرتی ہے جیسے بھینکا ایک کو دو دیکھنا ہے اور صفوی کو مینھا کرنا لگنا ہے اور مساوات مقدم کو موجود سمجھ لیا جاتا ہے جیسے دو ہیز میں دور سے ریت کو دیکھ کر پانی سمجھ لیا جاتا ہے اور کشتی سوار کو کنارہ سمجھ معلوم ہوتا ہے نیز موٹر یا ٹرین میں سوار کو زمین ٹھوکتی ہوئی محسوس ہوتی ہے اور ضروریات میں کچھ برہنیات

ہیں جن میں اختلاف واقع ہو جائے یہیں مقررہ کتبے میں انسان خالق الاولیاء ہوتا ہے اور مشہور کتبے میں مکمل موجود نفوی مسکون ہے۔ بالبدنہ عاقل کا امتاعہ و انکو باطل قرار دینے میں اور یہ بات میں ایسے ایسے شہادت و اعتراضات پیش آجاتے ہیں جنکو حل کرنے کے لئے بڑی دقت نظر سے کام لینا پڑتا ہے۔ جب یہ صورت ہے تو بدعت احیاء و بدعت کے اور یہ امتداد اچھا ہو رہے ہے اور جب عمر و ریات سے غنا و اطمینان ہو تو جو کچھ نظریات اور بدعت کی فرع ہے اس سے بدرجہ اولیٰ اعتبار ختم ہو گا۔ مگر راسخوت و تقاضی اشیاء اور ان کے ملے ملے کھنکھانے کا کوئی وزیمہ نہیں رہا اس لئے ہم نے انکا انکار کر دیا ہے۔ اور نظریات کے اندر اختلافات کثیر و کم ہیں جو اس کی کھلی دلیلی ہے کہ ایک فرق عالم کو کدیم کتاب ہے اور دوسرا سکو حادث کہ ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ نظریات و اصول الیٰ فی علم ہوتے تو اختلافات واقع نہ ہوتے۔

قلت غلط الحسنة البصر لاسب جزئية لا ينافي المعزم، وبعضه متناه اسباب الغلط والاختلافات في تدبير لعدم الألف والاختلاف في التصورات لا ينافي البديهة وكثرة الاختلافات لفساد النظر لا تفي حقيقة بعض النظريات.

ترجمہ

ہم کہیں گے کہ جس کا غلط کرنا اسباب جزئیہ جو سے بعض چیزوں میں اسباب غلطی کے منتفی ہو گئے وقت بعض چیزوں کے سلسلہ میں بزم کے متناہی نہیں ہے اور اس نہ ہو سکی وجہ سے انصاف کے اندر پوشیدہ کی ہو جو سے برائی کے اور اختلافات بداعت کے متناہی نہیں ہیں اور نظار کی خرابی کی وجہ سے اختلافات کی کثرت بعض نظریات کی حقانیت کے متناہی نہیں ہے۔

تشریح

یعنی اگر سمجھنا اپنے اس نفس کی وجہ سے اور مفروضی زمین پر صغیر کا غلبہ ہو جائے اپنے اس امر میں کہ جو ہے اگر محسوسات میں نفی کریں تو اس سے بے کیفی علم محسوسات کی نفی کیے کی جا سکتی ہے۔ نیز ایک ہی چیز میں بھی وہ شخص اختلاف کر سکتا ہے جن کو بھی اس بات سے واسطہ ہی نہ پڑا ہو جیسے انھیں بخارج فی وجودہ کی غلطی ہو سکتی ہے مگر جن سے نہ تکلف ممکن اور غلطی ہی وہ سمجھا ہو رہے ہو کہ نظریات جو سمجھتے ہیں اور اس میں اختلاف کر سکتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہر آدمی اس میں اختلاف ہی کر سکا بلکہ اختلاف اسباب جزئیہ کی وجہ سے ہے۔

اسی طرح بھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نظریات میں گھسنا ہے لیکن وہ قوانین نظر کی رعایت نہیں کرتا، ایسے غلطی کرتا ہے اور پھر اختلافات راست کرتا ہے تو ایسا اختلاف نظریات کی حقانیت کو ختم نہیں کر سکے گا۔

والحق انہ لای طریق الی المناظرۃ معہم خصوصاً مع اللہ ادریتہ لانہم لایعرفون
بمعلوم لیشت بہ معمول بل الطريق لعدایہم بالنار لیعرفوا او یحذروا۔

ترجمہ

اور حقی بات یہ ہے کہ سوفسطائے کے ساتھ مناظرہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے خصوصاً اللہ اور یہ
کے ساتھ اس لئے کہ وہ کسی مشکل کو کمالات میں نہیں کرتے کہ اس کے ذریعے کسی چیز
کو ثابت کر دیا جائے بلکہ ان کے ساتھ مناظرہ کا طریقہ ان کو آگ کی تکلیف دینا ہے تاکہ اقرار کریں یا جلیجائیں
غیر وہاں فعلی مطلق ہے، اس کا استعمال مبالغہ کیلئے ہوتا ہے اور چندہم مثل چیزوں کے
درمیان امتیاز پیدا کرنے کے لئے اس کا استعمال ہوتا ہے۔

تشریح

شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ مناظرہ کا مقصد مطلوب کا اثبات یا الزام نہیں ہے اور یہ دونوں ایسی اسوئ
ہو سکتی ہیں کہ کچھ مسلمات پر مناظرہ کی بنیاد رکھی جائے اور ان کے یہاں کچھ مسلمات و دعومات میں ہی نہیں
تو پھر ان کے ساتھ مناظرہ بے سود ہے یعنی مناظرہ کا رگزہ ہوگا۔

البتہ مناظرہ کی ایک صورت ہے کہ انکو آگ میں ڈال دیا جائے، اب یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ
جل جائیں گے یا اعتراض کر لیں گے کہ تکلیف ہو رہی ہے اور لذت اور لہو کے درمیان فرق ہے۔

یہاں شارح کلام نہایت طویل بحث کی ہے کہ آگ میں جلاؤ تو منوط ہے ایسی بات شارح نے کیوں
فرمائی اور پھر اس کے خلف جوابات دیتے گئے ہیں مگر یہ سب تکذبات ہیں اور شارح کی براہِ مہرٹ یہ ہے
کہ سوفسطائے کو الزام دینے کا مہرٹ یہ طریقہ ہے جو از عدم جو از سے مہرٹ نظر کرتے ہوئے۔

شرح مقدمہ ص ۲۷ میں ماسی مفہوم کو ایسے بیان کیا گیا ہے کہ فالطریق معہم متعذیب ولو بانسار فاما ان
یترخوا بالالم وہو من احیاء وبالفرق بینہ و بین المذۃ وہو من العقوبات ذہب لطلان المذہبیم وانفسار علیہم
والما ان یفسروا علی الاککار فیترخوا فی انفسال لثائرة فنشہم والظفار لنا مرة شعلتهم۔ شرح مواہف ص ۱۲
پر اسکا مفہوم کو بہت سلیس انداز میں بیان کیا ہے۔

وسوفظاً استخر لل حکمتہ الموعودۃ والعلم المزعوف لان سوفامعنا العلم والحکمتہ
واسطامعنا المزعوف والخلط ومنہ اشتقت الفسطۃ کما اشتقت الفلفستہ من
فیلا سوف ای عجب الحکمتہ۔

ترجمہ

اور سوفسطائے سازی کی ہوئی حکمت اور مزین کئے ہوئے علم کا نام ہے اس لئے
کہ سوف اس کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسط کے معنی مزین اور غلط کے ہیں اور

تشریح

اسی سے منط مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلسوف سے مشتق ہے جس کے معنی محب الحکمت کے ہیں۔
سنوٹیکلا سین کے ضد اور فاسکے فتح کے ساتھ یونانی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ایسی حکمت
جس پر سونے کا پانی پھیر دیا گیا لیکن اس کا استعمال تریزین باطل میں ہونے لگا کیونکہ
اس میں ایسا ہی دھوکہ ہے جیسے اوسے دھوکہ پر سونے کا پانی پھیرنے میں دھوکہ ہے اور جو یہ بات فیصل
کا معیار رہے جو ماٹھے سے ماٹھے کہہ کر بائبل اور اولیٰ موٹہ ہے۔ علم مزخرف یہ حکمت موجود پر غلط تفسیری
ہے اور مزخرف گوہر کے معنی میں ہے کیونکہ یہ زخرف سے ماٹھے سے جھٹکے معنی سونے کے ہیں پھر اس
باطل کو مزخرف کہتے گئے جس کو حق کی صورت میں پیش کیا جائے۔

اب سوال پیدا ہو کہ سوظا کے یہ معنی آج کیسے بیان کئے؟ تو جواب دیتے ہیں کہ سوظا اس کے
معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطور اس کے معنی مزخرف اور غلطی کے ہیں تو دلائل کو ملا کر حکمت اور
باطل علم، یہ معنی اس کے ہونے وچر تصدیق ہاھر ہے۔

یہ لفظ یونانی تھا پھر اہل عرب اسکو معرب بنا کر اس سے منط کو مشتق کیا ہے جو خبر لغت کے ذریعہ ہے جس
کا بیان سلف الصلیم کے حوالہ پر ہے۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں سوظا منط سے ایسے ہی مشتق ہے جیسے فلسفہ فیلسوف سے مشتق
ہے ایسے کہ فیلک کے معنی محب اور دلدادہ کے ہیں اور سوظا کے معنی علم و حکمت کے ہیں تو اس کے معنی ہوتے
محب الحکمت یعنی حکمت کا دلدادہ اور پھر اہل عرب اسکو معرب بنا کر اس سے فلسفہ مشتق کیا ہے۔

محقق نصیر الدین طوسی کہتے ہیں کہ کتب دینیہ کو سوظا دینیہ کے شبہات سے شروع کرنا ظاہر ان حق کو گمراہ
کرنا ہے مگر اس کا متعین مسئلہ یہ جواب دینا ہے کہ یہ طریقہ اس لئے اختیار کیا گیا تاکہ اہل جو تحقیق حق کا جذبہ ہو
اور وہ بات سے انحراف کا مادہ پیدا ہو اور شبہات باطلہ سے بچنے کی صفت پیدا ہو۔



یہاں سچے باتیں قابل توجہ ہیں (۱) مصنف نے باطل میں حقائق الاشیاء ثابتہ و العلم ہا مستحق کہہ کر
سوظا کی پرورد فرمایا جو حقائق الاشیاء کا انکار کرتے ہیں، قوان کے انکار کا منشاء یہ ہے کہ اسکے جس اور
براہت عقل اور نظر میں خرابی اور فساد ہے لہذا ضرورت پیش آتی کہ اس بات کو واضح کر دیا جائے کہ سوظا
کی عقل اور براہت اور حواس معطل ہیں ورنہ ایسی بے مکی بات نہ کہے لہذا مصنف نے فرمایا واسباب العلم
(۲) اعتقاد میں اگر احتمال غیر ہو تو اس کو جس قدر کہتے ہیں پھر اعتقاد جازم واقع کے مطابق ہے یا نہیں
اگر واقع کے مطابق ہو تو اس کو جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر واقع کے مطابق ہے تو زوال کو قبول کرے گا یا

نہیں گزروں کو توجہ نہ دے اور غفلت ہے۔ اور اگر احتمال بخیر ہو تو پھر دوسروں میں ہیں، دونوں طرف میں مساوی ہیں یا نہیں، اگر مساوی ہوں تو اسکو شک کہتے ہیں اور اگر مساوی نہ ہوں بلکہ ایک طرف زیادہ اور دوسری کم ہو تو جانب دارانہ کوطن اور جانب مرجع کو دھمکتے ہیں۔

جہل مرکب کو اسلئے جہل مرکب کہتے ہیں کہ اس میں جو فتنے کا اجتماع ہے ایک ذوق جاننا اور دوسرے نہ جاننے کو نہ جاننا، دلہ قیل، کیا کہیں کہ نہ اند و نہ اند کہ نہ اند، اور جن مرکب اہل جانہ۔

۳) علم کے اسباب تین ہیں۔ حواس خمسہ اور تجربہ، دق اور غش، اسلئے کہ سبب یا وفار ج چیز ہوگی یا غلط، جی، اول خبر صادق ہے، اور اگر اول غلط ہو تو اس کی دوسری میں سبب یا غلطی نہ ہے بلکہ بالادریک، اوس خواہش ظاہرہ اور دوسرے غش ہے۔

۴) یہ اسباب مخلوق کے واسطے ہیں کیونکہ مخلوق کو اسباب اور واسطہ کی ضرورت ہے، رہا اللہ کا علم اس کا ذاتی ہے تحصیل نہیں ہے پھر اس مخلوق میں مکلفین اللہ، فرشتے اور جنات داخل ہیں۔

۵) اسباب مراتب میں علم کی پانچ تفریق پڑھی ہیں اور سلم العلوم میں ایک پڑھی ہے العلم المتصور کی دو ہوتا ہے عند اللہ، ۱۔ پھر اس عبارت کی تشریح اور علم کے نظری اور بدیہی ہونے پر تفصیلی کلام "الکلام المنطقی" تو وضع مانی اسلئے میں کیلئے جس کا حاصل یہ ہے کہ امان ازئی علم کو بدیہی ہوتے ہیں اور عام عزائی اور ممکن نظری ملتے ہیں پھر اہم عزائی نظری اور مشترک تقدید قرار دیتے ہیں اور حضرت مشکوٰۃ نظری متیسرے تقدید قرار دیتے ہیں، وانتم فیس فی الکلام المنظم۔

۶) آج علم کی دوسری تعریف بیان کی جا رہی ہے "ہو صفتہ بتجلی ہما" لفظ نور غور قلمت ہو جی، میں علم ایک ایسی صفت ہے کہ جس آدمی کے اندر یہ صفت ہو اس کے سامنے وہ چیز قابل ذکر اور قابل خبر غشی ہو یعنی ہو کر سامنے آجائے۔

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ذہن میں حاصل شدہ اس روشنی اور نور کو غم کہتے ہوئے ان کیلئے ایک ملک اور قابلیت ہے کہ جس کے ذریعہ مذکور عقلی اور منکشف ہو جائے، اور دوسری تعریف یہ بیان کی جاتی ہے، "ہو صفتہ توجب تمیزہ الا یحصل التفیض" یعنی ظاہرہ ایسی کیفیت، کلاماً کہ ہے جو محضات کے درمیان ایسا امتیاز پیدا کر دے کہ اس امتیاز میں اپنی غصہ کا امتیاز نہ رہے جیسے آپ کو معلوم ہوگا کہ دھبہ کے فرض چھڑیں اور چارکے علاوہ نہیں ہیں، نظم، دروازہ یا وہ تو آپ کو ایسا امتیاز حاصل ہے کہ جس پر اپنی غصہ کا امتیاز نہیں، اسی کو علم کہتے ہیں۔

پھر جانیں علم کی دو تعریف ہیں لیکن ان دونوں میں اظہار تعارض معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ تعریف اول اور ک حواس اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ سب کو شامل ہے اور دوسری تعریف حواس کے ادراک اور تصورات اور تصدیقات یقینیہ کو تو شامل ہے مگر تصدیقات غیر یقینیہ

کر شامل نہیں تو تصدیقات غیر یقینیہ علم ہے یا نہیں تو جن دونوں تقریروں میں تفاوض ہو گیا، اول تقریب کی زد سے علم ہے اور ثانی کے اعتبار سے نہیں ہے۔

سوال :- پہلی تقریب ان تمام چیزوں کو کیسے شامل ہے؟

جواب :- اس لئے کہ اس میں مذکور کی جلی ہوئی ہے، مذکور کے معنی ہیں قابل ذکر شی خواہ وہ موجود ہو یا نہ ہو۔ لہذا حواس کے اندر اکات بھی ذکر کے جا سکتے ہیں اور وہاں تجلی اور انکشاف ہوتا ہے اس لئے کہ کسی چیز کو نہ سمجھ کر، نہ سن کر، نہ سونگھ کر اس کا انکشاف ہو جائے تو تکمیل یہ کہ حواس کا درجہ بھی علم ہے لہذا نیز تصورات کا بھی انکشاف ہوتا ہے جیسے اپنے لال تلہ اور جانح مسجد یا اس کے علاوہ کوئی چیز نہ سمجھی تو یہ چیزیں آپ پر واضح اور شکست ہو گئیں اور یہ چیزیں ذکر کے قابل بھی ہیں لہذا علم کی مذکورہ تقریب ان تصورات کو مشتمل ہوگی۔

نیز تصدیقات کی دو قسمیں ہیں ایک تو یقینی (یقینی کی تقریب گذریگی) اور دوسری غیر یقینی، یعنی کے علاوہ ساری چیزیں غیر یقینی کہلائیں گی جیسے غلیات، شکیات، وہمات، مگر انکشاف یہاں بھی ہوتا ہے اور یہ چیزیں ذکر بھی کی جا سکتی ہیں اس لئے علم کی مذکورہ تقریب ان سب کو شامل ہوگی۔

سوال :- دوسری تقریب غیر یقینیات کے علاوہ سب کو کیسے شامل ہے؟

جواب :- عموماً سب کے اوپر غور کا اور مدركات کے اوپر معانی کا اطلاق ہوتا ہے اور چونکہ اس تقریب میں معانی کی قید لگی ہوئی نہیں ہے اس لئے یہ تقریب اس اختیار پر بھی صادق آئے گی، جو عموماً سب کے اندر ہوا اور اس اختیار پر بھی جو معانی کے اندر ہوا البتہ جو لوگوں نے اور اب حواس کو خارج کیا ہے تو انھوں نے معانی کی قید لگا کر ایسے تقریب کی ہے جو وجہ توجب تمیز و امتیاز و التماثل لا یمتثل الخیض، لیکن یہ قید جو کہ وہاں مذکور نہیں ہے اس لئے اور اب حواس اور معانی جو ممتاز ہوں ان پر علم کی طرف صادق آئے گی۔ اور جو سب کے قول تحقق کے مطابق تصورات کی نقیض نہیں آتی لہذا تصورات کے اوپر بھی یہ تقریب صادق آئے گی کیوں کہ یہاں بھی ایسا امتیاز ہے کہ جہیں احتمال نقیض نہیں ہوتا اور مسلم معلوم کے اوائل میں جہاں تصورات کے تقاضے کا ذکر ہے وہ نقیض لغوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔ فلا تعارض بینہما۔

نیز تصدیقات یقینیہ جیسے اللہ قدیر، الاسلام حق، فروع النور و اربعۃ وغیرہ کہ ان میں ایسا امتیاز حاصل ہے جس میں احتمال خند نہیں ہے۔ ان کے اوپر بھی یہ تقریب علم صادق آئے گی۔

ری تصدیقات غیر یقینیہ، تو یہاں ایسا امتیاز نہیں ہے جس میں احتمال خند ہو بلکہ اپنی ضد کا احتمال ہے جیسے نافع میں وہم، نیز جبل مرکب میں امتیاز نہیں ہوا کمالا کثیف، اور اگر امتیاز ہو تا تو اسکو جبل مرکب ہی کیوں کہا جاتا اس لئے ان تمام پر علم کی ثانی تقریب صادق نہیں آئے گی۔

اب اس پر سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ اتنا تعارض دونوں تقریظوں میں کیوں ہے؟
 شارح علیہ الرحمہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ایک تاویل سے دونوں تقریظوں کا مآل ایک ہو جائیگا۔
 یعنی تعبد بقایہ غیر یقینیہ دونوں تقریظوں کے اعتبار سے علم کی تعریف سے خارج ہو جائیگی اور وہ ادب
 یہ ہے کہ پہلی تعریف میں تجلی سے مراد وہ انکشاف تام لیا جائے جو ظن کے مقابل ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ
 اعتقادِ باطن میں ظن کا اعتبار نہیں ہوتا تو جب ظن ہی علم کی تعریف سے خارج ہو گیا بقیہ چیزیں بدرجہ
 اولیٰ خارج ہو جائیں گی۔

گویا کہ المطلق اذا اطلق یتو ادبہ الفیض والکمال کے طریقہ پر تجلی سے انکشاف تمام مراد ہے
 اب دونوں تقریظوں کا مآل متحد ہو گیا اور تعارض ختم ہو گیا۔
 جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں !

واسباب العلم ووصفہ بتجلی ہما المذکور لہم قامت حریبہ ای یفہم ویظہر ما یؤیدہ
 ولکن ان یعین عنہ موجودہا کان او معدوما فی شمل ادراک الحواس وادراک العقل
 من المقصورات والتعبد بقایات یقینیۃ وغیر یقینیۃ بخلاف قولہم صفتہ توجب تمیزاً
 لا یجمل التقدیر فانہ وان کان شاملاً لادراک الحواس بناء علی عدم التقید بالمعانی
 والمقصورات بناء علی انہا ولا نقائص لہا علی ما زعموا لکن لا یشمل غیر یقینیات من
 التقید بقایات ہذا۔ ولکن ینبغی ان یجمل التجلی علی الانکشاف التام الذی لا یشمل
 الظن لان العلم عندہم مقابل للظن للخلق او المخلوق من الماک والانس والحق
 بخلاف علم الخالق تعالیٰ فانہ لذاتہ لا سبب من الاسباب فلیست الحواس السلۃ
 والغیر الصادق والعقل بحکمہ لا سبغاء وتجب الضبط ان السبب ان کان من خارج
 فالخبر الصادق والا فان کان الذی غیر مدبر فالحواس والا فالعقل۔

ترجمہ

اور علم کے اسباب اور علم ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ تکشف ہو جائے، نہ کہ اس
 شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے یعنی روح اور ظاہر ہو جائے وہ جس کا ذکر
 کیا جاسکے اور جس کو قیصر کرنا ممکن ہو موجود ہو یا معدوم ہو، تو یہ تعریف شامل ہے حواس کے اور اک کو
 اور عقل کے، اور اک کو یعنی تصورات کو اور تعبد بقایات یعنی ادب غیر یقینیہ کو بخلاف ان کے اس قول
 کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی قریب کو ثابت کرے جس میں یقین کا احتمال نہ ہو پس یہ تعریف
 اگرچہ شامل ہے حواس کے اور اک کو بناد کرتے ہوئے معانی کے ساتھ مفید کرنے کے ساتھ۔

اور شامل ہے) تصورات کو بنا کر کہنے ہوئے اس پر کہ تصورات کی نفی نہیں ہیں، جیسا کہ مناقضے گمان کیا ہے لیکن یہ تعریف شامل نہیں ہے تصدیقات میں سے غیر یقینات کو اسے منظور کر لو۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تجلی کو درجہ اولیٰ تعریف میں ہے) اس انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو فن کو شامل نہ ہو (صلیٰ) کہ علم ان کے نزدیک ظن کا مقابل ہے (علم کے اسباب) مخلوق کے لئے یعنی فرشتہ اور انسان اور جن کیلئے کائنات حق تعالیٰ کے علم کے واسطے کہ وہ ذاتی ہے اسباب میں سے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے۔ تبیین میں خواہیں سلیکے اور خبر صادق اور عقل مستفاد کے حکم سے اور ضبط کی دلیل یہ ہے کہ حبیب اگر فارغ ہو تو وہ غیر صادق ہے ورنہ اگر وہ آئے غریب رک ہو تو خواہیں میں ورنہ تو عقل ہے۔

تشریح

اسباب الصلح مبتدا ہے اور ثانیہ اس کی خبر ہے۔ علم کی پہلی تعریف شیخ ابو سہروردی سے منقول ہے سید مرتضیٰ نے شرح مواقف میں اس کو سبب سے ابھی تعریف قرار دیا ہے۔ شارح نے تیض اور نظر سے خلق کی تفسیر کی ہے جیسی عقل کے معنی ظہور اور انکشاف کے ہیں اور جہاں میں تب برائے سبب ہے اور ذکر کا اطلاق موجود اور معدوم دونوں پر ہوتا ہے اور شری کا اطلاق حقیقہً فقط موجود پر ہوتا ہے اور معدوم پر چارہا ہوتا ہے تو اگر شری کو استعمال کیا جاتا تو تعریف میں مجاز کا استعمال لازم آتا حالانکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مجہور ہے اور لہذا کلام تعالیٰ کے متعلق ہے اور قامت میں ضمیر ہے جس کا مرجع نہایت ہے اور جی اس ضمیر کی تاکید ہے اور جی کہ ب قامت کے متعلق ہے اور ذرا ضمیر کا مرجع میں ہے۔ یہ تعریف کس کس کو شامل ہے اور کیوں اسکی وجہ گذر چکی ہے دوسری تعریف میں ضمیر باب تفعیل کا مصدر ہے حقیقاً ایک بار کو نہایت کر یا گیا ہے، دوسری تعریف اصولیین کی بتائی جاتی ہے دوسری تعریف کس کس کو کیوں شامل ہے اس کا بیان تفصیل سے گذر چکا ہے پھر دونوں کو متحد کرنے کی تاویل بھی گذر چکی ہے۔ خلق کے بعد مخلوق کو کہ شارح نے اشارہ کر دیا کہ مصدر عام مفعول کے معنی میں ہے، علم ذاتی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس کا خاذازا ہے عطیہ غیر اور مکتب نہیں ہے کہ اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو۔ خواہیں سلیکے کی تید لگا کر خواہیں مرتبہ سے احتراز ہے جیسے احوال اور صفاتی۔



وَاللّٰهُ اَعْلَمُ



آج کے سبق میں تین باتوں کا استحضار ضروری ہے۔ (۱) حکماء کے پہلی کچھ خواہیں باطل ہیں جنکو وہ جس مشترک اور خیال کو ہم حافظہ قوت متعمد سے تعبیر کرتے ہیں۔ دلیل جہ یہ ہے کہ انسان جس مفہوم کو حاصل کرتا ہے وہ یا تو محلی ہو گا یا جزئی۔ اگر جزئی ہو تو اس کی پھر وہ صورتیں ہیں وہ مفہوم از قبیل ظہور ہو گا یا از قبیل معانی، صورت سے مراد وہ صورتیں ہیں جو خواہیں ظاہرہ سے محسوس و معلوم ہوتی ہیں

اور معافی سے مراد وہ انوکھ جگہ تھی جہاں تو ہم کو محسوس سے منترغ ہوئی ہیں۔

غیر گز فہم جنائی جو اورت دوت ہو تو اس کو ہر گز میں مشترک ہے اور ان کا محافظ خیال ہے اور معانی کا اور ایک گز نوالی قوت دہم ہے اور اس کا محافظ حافظ ہے اور ان تمام چیزوں میں تحلیل و ترکیب اور تفریق کا کام گز نوالی قوت، قوت متعہ ہے۔ تو اس قدر سے معلوم ہو چکی کہ جس مشترک قوت سے جو خواہش ظاہرہ میں منطوق و مسمیہ نمودوں کو قبول کرتی ہے۔ اور خیال وہ قوت ہے کہ معانی کی صورتیں میں مشترک سے غائب ہو کر اس میں بطور اشک کے جمع ہوتی ہیں۔ اور وہم و قوت سے جو خواہش سے قطع نظر کرتے ہوئے معانی جزئیہ کا ادراک کرتی ہے مثلاً بجری کے بیج سے محبت کا ادراک اور بھیڑ سے بھڑکے عداوت کا ادراک۔ اور اس کا محافظ حافظ ہے قوت متعہ نہ وہ قوت ہے جو جس مشترک سے اور وہم سے حاصل ہوئی ہو اور معانی کے درمیان تفصیل و ترتیب کا کام کرتی ہے مثلاً انسان کو ایک سر کا۔ دوسرے کا تھوڑا سا یا باسکرو تھوڑا کرنا۔

مگر حکماء ہی ان خواہش یا فائدہ کے قائل ہیں۔ مکملین کے نزدیک ان میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے۔
وہ جو ان اور خواہش اور تجربہ اور نظر عقل سے بھی انسان کو علم حاصل جو ثابت ان میں سے ہر ایک کی
تواریف یہ ہے :

الوَجَدُ أَنَّ قُوَّةَ يَدَيْهِ تَزِيدُ بِهَا الْمَعَالِيَ انْفِاعًا مِمَّا يَسْتَدِينُ كَالْعَمَلِ وَالْعَمَلُ وَالْفَرْقُ
وَالْإِعْطَاشُ - یعنی وہاں ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ ان معانی کا درجہ ہوتا ہے جو ہر ملک کے ملک
کے ساتھ قائم رہیں جیسے غلہ اور عجم اور فرخ و دسودہ اور سیاح و دیوار۔

الحق کہ قوتِ توحید سے حقہ انتقالِ الٰہی ہونے اور المصطوب العظمیٰ من غیر حجابۃ الٰہی انتہا کے وجود فی مرقبہ الکشف یعنی مدرسہ فوت ہے جس کے ذریعہ مظلوم علی کی طرف سے نیکو فکری کے ذہن منتقل ہو جائے۔

المتعجبین سے عرض کیا کہ اس حدیث کا موجب عن المسبب عن اسبابہا کا لغوی معنی اسباب کو جو کہ
سبب کے مشابہہ کا ذکر ہے نہ کہ موت کا واقعہ ہو جائے۔

نظم العقل هو ترتيب المبادئ والمقدمات لتختلص المبرهنات من المعلومات
يعني نظم عقل وہ مبدی و مقدمات کو ترتیب دینا ہے۔ معلومات سے محرمات کو حاصل کرنے کے لئے
لہذا آدمی کو جو محکمہ یا اس کا انداز میں چوتھا ہے یا ارتقیاں و جراثیم ہے اور کل کا جز سے بڑا ہونا چاہیے
میں سے ہے اور لونا اقر مستفاد من الشمس یہ حدیثات میں سے ہے اور مقنونا مسجل ہے یہ تحریرات
میں سے ہے اور عالم حادث ہے یہ نظریات میں سے ہے۔

(۴) یہاں ایک اعتراض درج ہوتا ہے کہ آپ نے سببِ انحراف لائے نہیں سبب سے کیا مراد لیا ہے؟

یہی سبب حقیقی مراد لیا ہے یا سبب ظاہری یا سبب مغضی فی الخلق۔ بہر حال قبول میں سے جو بھی مراد لیا ہو
 تین کے اندر صہر درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سبب حقیقی اور نثر حقیقی ہر جز میں وہ اللہ رب العزت
 ہے تو سبب حقیقی مراد لینے کی صورت میں سبب حقیقی صرف اللہ ہو گا کیونکہ اس کے خلق کے بغیر علم حاصل
 نہیں ہو سکتا کیونکہ نہ لفظ ہو گا۔ اور اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے لہذا سبب حقیقی میں
 صہر اہل ہوا۔ اور اگر سبب مغضی فی الخلق مراد لیا جائے یعنی یا سبب جو کسی نہ کسی درجہ میں سبب ہو تو بھی تین
 میں سبب غلط ہے کیونکہ اب اسباب تین سے زیادہ ہیں، تین تو یہی اسباب مذکورہ ہیں اور باقی حق مشرک خیال
 و ہم حافظہ وغیرہ ہیں ان سے بھی علم حاصل ہوتا ہے (مذکور) بہر حال سبب کی جو بھی قسم مراد لی جائے اس پر
 اعتراض وارد ہو گا کہ تین کے اندر اختیار درست نہیں ہو گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مراد سبب سے
 مغضی فی الخلق ہے اور اس کے باوجود بھی تین میں صہر درست ہے کیونکہ جب ہم نے دیکھا کہ تو اس غار سے علم
 حاصل ہوتا ہے یہاں تک کہ حیوانات و حواس کے ذریعہ محسوسات کا علم ہوتا ہے (مذکور) تو ہم نے حواس
 کو سبب ظہری مراد لیا اور سبب ہر نے دیکھا کہ ان تمام شرعیہ خبر صادق سے مستفاد ہیں تو ہم نے خبر صادق کو سبب علم
 قرار دیا۔ اور جب ہم نے دیکھا کہ عقل کے ذریعہ انسان کو علم حاصل ہوتا ہے تو اس کو سبب ثالث قرار دیا اور سبب
 حواس بطور مذکورہ کو چونکہ متفکین کے نزدیک یہ ثابت نہیں اور حکماء نے انکو ثابت کیلئے اور ان کے ثبوت
 پر جو دلائل پیش کئے ہیں وہ بہت نہیں لہذا ان کا شمار نہیں کیا اور عقل ہی کو سبب ثالث قرار دیا۔ جب
 تین تفصیل مقدار تین لکھیں ہو گئے تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

فان قيل السبب المؤثر في العلوم كذا هو الله تعالى لانها بخلقه و ايجاد من
 غير تاشير لخاصته والخبر والعقل.

ہیں اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ سبب جو تمام علوم میں مؤثر ہے وہ اللہ تعالیٰ ہے اس لئے کہ تمام
 علوم اس کے خلق و ايجاد کے سبب ہیں بغیر حواس اور بغیر نور عقل کی تاشیر کے۔

یہاں سے اسباب کے تین میں صہر کرنے پر اعتراض ہے (وہ یہ ذریعہ مغضی) اشاعرہ کے
 نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ اسباب خود میں تاشیر حقیقی نہیں ہے ہمارے نزدیک تاشیر حقیقی
 سبب اور نثر حقیقی صرف اشاعرہ ہے لہذا اس کو سبب ظہری مراد لیا جائے تھا۔ لہذا ان کی باخیر کلام حق غلط ہے۔

والسبب الظاهري كذا هو العقل لا غير و انما الحواس والاحبار
 آلات و طرق في الادرار.

ترجمہ

اور سب ظاہری جیسے اوراق (جلات) کیلئے آگ ہے وہ بہت عقل ہے نہ کہ غیر اور جو کہ
اور انخبر اور ایک کے آلات اور طریق ہیں۔

تشریح

سب ظاہری سے مراد یہ ہے کہ اہل عرفان جو کہ سبب سمجھتے ہیں آلات کا خلق جو اس سے
اور فرق کا اخبار سے ہے اور طریق دونوں وسیلہ اور ذریعہ کے معنی میں ہیں جیسے فاعل
سے محدود فعل کے بعد افعال کا پایا جانا ضروری نہیں ہے ایسے ہی تیس اس کے بعد اور خبر کے بعد بدون عقل
افعال کا پایا جانا ایسی علم کا حاصل ہو جانا متحقق نہیں ہو سکتا پھر اگر جیسے جو اس ہیں یہ وسیلہ اور ذریعہ
مفسر ہے اور طریق ایسا ذریعہ ہے جس میں پہلے سے کوئی راہ گیر گذر چکا ہو طریق کے معنی ابھی راستہ کے ہیں
جس میں راہ گیر گذر کرتے ہیں اور جب خبر دیتا ہے تو اس خبر کے ذریعہ سے جسکی خبر دی گئی ہے علم حاصل
ہو گا مگر خبر کو یہ علم پہلے سے حاصل ہے گویا خبر اس راستہ کو پہلے سے کر چکا ہے جو اس کے لئے
آلات اور اخبار کے لئے طرق استعمال فرمایا گیا ہے بہر حال اگر سبب ظاہری مراد لیا جائے تو وہ صرف عقل ہے
تو بھی تین میں ضم کرنا غلط ہے۔

وَالسَّبَبُ الْمُغْفِي فِي الْعَمَلَةِ بَانِ عِلَاقِ اللَّهِ تَعَالَى فِيهِ الْعِلْمُ مَعًا بِطَرِيقِ جَوِي الْعَادَةِ لِشَيْءٍ
الْمَدْرَسَةِ كَالْعَقْلِ وَالْأَلَاءَةِ كَالْحَرِّ وَالطَّرِيقِ كَالْخَبَرِ لَا يَنْحَصِرُ فِي الثَّلَاثَةِ بَلْ هُنَا أَشَاءُ
أَخَصُّ مِثْلُ الْوَحْدَانِ وَالْحَدْسِ وَالتَّجَرُّبَةِ وَنَظَرِ الْعَقْلِ بِمَعْنَى تَرْتِيبِ الْبَيِّنَاتِ وَالْهَدْيِ وَالْهُدَى

ترجمہ

اور سبب معفی فی العملہ بان عیلاق اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ عارۃ اللہ کے جاری ہونے
کے طریقہ پر ہمارے اندر علم کا خلق فرما دے تاکہ یہ سبب بہ شکل ہو جائے تاکہ کو

جیسے عقل اور آلہ کو جیسے جس اور طریق کو جیسے خبر (لہذا سبب فی العملہ) تین میں ضم نہیں ہے بلکہ دوسری
جز ہیں جیسے وہدان اور حدس اور تجربہ اور نظر العقل مباری اور مقدمات کو ترتیب دینے کے معنی میں۔

تشریح

سبب المغفی ابتداء اور لا نعم الا اس کی خبر ہے معفی انشاء سے اسر فاعل کا خبر
ہے جس کے معنی میں یہ بدیہا سبب مغفی فی العملہ سے ایسا سبب ہر اسے جس کا حصول

علم میں محدود عقل ہو ضروری ہو البیدی، ظاہری ہو باطنی، عقلی کے ساتھ عقلی قیاس میں شریک ہے کہ
اللہ تعالیٰ خالق مع السبب ہے خالق سبب نہیں ہے۔ بطریق جوی العادۃ کا ذکر شارح یہ فرماتا چاہتے ہیں
کہ اسباب کے بعد علم کا حصول بطریق و ترتیب نہیں ہے بلکہ عادت الہیہ ہی جاری ہے کہ اسباب کے بعد
علم کا خلق فرمادیتے ہیں (الکلام المنظم میں ہم اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں) لیشعل الکلام محدث
کے سعلق ہے اسی براد المغفی فی العملہ لیشعل الخ اور باقی اصطلاحات مذکورہ کی تفصیل تقریر میں گذر چکی ہے

پہر حال اگر ایک شخص فی الجہر ادبیات کے توہین میں مصروف نہیں کہ اب اسباب زیادہ ہوں گے۔

فلما هذا على عادة المشايخ في الإقصار على المقاصد والأعراض عن تدقيقات الفلاسفة
فإنهم لم يروا هذه البصيرة إلا درأكت حاصلة عقيب استعمال الخواص الظاهرة التوحيات
فيها سواء كانت من ذوات العقول وغيرهم جعلوا الخواص أحد الأسباب.

ترجمہ

پھر جواب میں یہ کہ مشائخ کی عادت کے مطابق ہے مقاصد پر گفتار کرنے میں اور فلاسفہ
کی باتوں سے غرضی کرنے میں، پس بیشک مشائخ نے جب باطن اور اکثات کو
حاصل ہونے والے ان خواص ظاہر کے استعمال کے بعد میں کوئی شک نہیں تھا وہ خواص ذہنی عقول
کے ہوں یا ان کے غیر کے تو انھوں نے جو سبب اسباب میں سے ایک قرار دیا۔

تشریح

یہ قرائن کا جواب ہے کہ حاصل یہ ہے کہ ہر شے ثالث اختیار کرنے میں درجہ اسباب
نفس فی الجہر اس قدر زیادہ ہیں لیکن مشائخ نے تقریباً فیضات میں جھگڑا
اور محسوسات کا عم جو اس سے ہوتا ہے یہ جوالات کو بھی حاصل ہوتا ہے (کہ نامعنی) معلوم ہوا کہ اس
کو عقل میں سے شمار نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ جوالات عقل نہیں ہیں۔

ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفاداً من الخبر الصادق جعلوا سبباً آخر
ولما عرفت عندهم الخواص لمباطة المستفادة بالحقائق البشرية والخيالي والوهم وغير ذلك
ولما يتعلق بهم غرض بتفصيل الحدييات والتجربيات والبدهييات والنظريات وكان
مرجع الكل إلى الخلف جعلوا سبباً ثالثاً انتهى إلى العلم بمجرد المقادير أو بالانضمام حد بين أو
تجريباً أو ترتيب مقدما وتبعوا السبب في العزوف لناجوة وعطشاً وإن الكل اعظم
من العزوف وإن نور القمر مستفاد من الشمس وإن السقيا من مهن وإن العالم حادث
هو العقل وإن كان في البعض باستفاداً من العزوف.

ترجمہ

اور جبکہ معلومات دینیہ کا زیادہ تر حصہ خبر صادق سے مستفاد ہے تو مشائخ نے خبر کو دوسرا
سبب قرار دیا اور جبکہ مشائخ کے نزدیک خواص باطن جن کا نام رکھا ہو ہے جس مشائخ
اور خیال اور ہم اور اس کے علاوہ کے ساتھ ثابت نہیں ہوئے اور مشائخ کو کئی غرض متفق نہ ہوئی،
حدیثات اور تجربات اور بدہیات اور نظریات کہ تفصیل کے متعلق دوران سبب کا مرجع عقل کی

ظہر تھا تو مفعول نے عقل کو تیسرا سبب قرار دیا جو عقلی اثری العلم ہے اس طرف پر کہ جو مفعول کو اس پر اس سے اور
کل جز سے بڑا ہے اور جاننا کہ ضرورت سے مستفاد ہے اور عقوبت یا سبب ہے اور عالم حادث ہے اور تو بڑا
مفعول نے علم کا سبب عقل ہی کو اگرچہ عقل بعض چیزوں میں جن کی عدد سے (علم کا سبب ہے)

تشریح

استغفار یا تعقل سے اسم مفعول کا صیغہ ہے یعنی اکثر اور مزید، یعنی اگرچہ غیر صادق کو عقل
کے اندر واضح کر دینا درست تھا مگر اس کی نشان کی رفعت کے پیش نظر اس کی
شرائط کے پیش نظر کہ اس سے معلومات دینیہ کا اکثر حقیقہ مستفاد ہے اسکو مستقل سبب شمار کیا گیا ہے۔
حکماً اور عقل جزئیات کا اور اک نہیں کرتی نیز حواس قدوس میں سے کوئی بھی اور سبب حادث کا کام انجام
نہیں دیتا تو مادہ ضروریہ کے غائب ہونے کے بعد اس صورت کا اور اک کرنے کی قوت کو مانا بڑا
اور وہ بھی مشترک ہے۔

مشائخ۔ یہ دہلیں نام نہیں اسلئے کہ ہوسکتے ہیں کہ بواسطہ حواس ظاہر اس کا اور اک عقل کرے۔
حکماً اور یہ بات مسلم ہے کہ ایک چیز سے دو فعل جدا نہیں ہوتے لہذا اندری ہوگا کہ مادہ قبول اور جو
مادہ حفظ اور مادہ قبول فرق مشترک ہے لہذا مادہ حفظ خیال ہے۔

مشائخ۔ یہ دلیل غیر مسلم ہے ایک ہی چیز مختلف شہدوں کے ساتھ مختلف کام انجام دے سکتی ہے جیسے زمین
شکل کو قبول بھی کرتی ہے اور محفوظ بھی کرتی ہے مگر دونوں کی شرطیں جدا گانہ ہیں شکل کو قبول کرتی ہے
اور اپنے مادہ اور قبولی کے اعتبار سے اور اسکو محفوظ کرتی ہے اپنی صورت کے اعتبار سے۔

حکماً۔ اس اصول کے پیش نظر کہ ادھر سے متعدد امور کا مصدر غلط ہے معانی جزئیہ کا اور اک عقل نہیں
کرے گی جو محو وہ ایک کلمات ہے اور نہ حواس ظاہر کریں گے جو محو وہ محو جزئیہ کا اور اک کرتے ہیں۔
لہذا اچار ثابت ہو کہ معانی جزئیہ کا اور اک کرنا قوت و ہم ہے۔

مشائخ۔ یہ دلیل بھی غیر تام ہے ہم یہی ثابت کر چکے ہیں کہ ایک ہی چیز متعدد کام انجام دے سکتی ہے
تو ہوسکتا ہے کہ ان کا اور اک بھی عقل کرے یا حق مشترک کرے۔

حکماً۔ جو محو وہ قبول اور حفظ جدا گانہ ہوتے جائیں دیکھو، تو معنی جزئیہ کا اور قبول و ہم ہے تو یہ
مختلف حالت ہو گا۔

مشائخ۔ اس کا جواب بھی اقبل میں گذر چکا ہے کہ ادھر سے امور متعدد و جدا جدا ہو سکتے ہیں۔
حکماً۔ ہم دونوں کے درمیان فرق کرنے میں مشائخ انسان کو بھی بغیر سہ کے تصور کر لیا اور
بھی درمیان تصور کر لیا اور ایسے ہی معانی جزئیہ کے درمیان فرق کرتے رہتے ہیں اور یہ تصدیق کرنے والی
قوت نہ نفس ہے اور نہ حواس ظاہر و اول تو اس لئے نہیں کہ نفس صرف کلیت کا تصور کرتی ہے اور ثانی
اس لئے نہیں کہ حواس معانی کا ایک کرتے ہیں اور تصرف کرتا اور اک کے بعد کا وجہ ہے لہذا اچار و دوسری

توت اٹھیں جو اس کام کو انجام دے اور وہی قوت متعقوبہ۔
مثلاً: دین پر تمام ہے اس لئے کہ آدات کے ذریعہ عقل غفلت کر سکتی ہے۔ اس بنا پر بشر نے قرآن
کے مشائخ کے نزدیک جو اس افراطیت نہیں ہیں تو انھوں نے مزار عقل پر رکھا اور اس کو قیصر اسب قرار دیا۔
خلاصہ کلام عقل کلائی عقائد پر نیکی کی فعالیت و ضبط ہے اور وہ موجودات سے برتر و زہد و زت بحث
کرتے ہیں اور فلسفہ کی عرض موجودت غرض کے احوال نفس آدمی کو جاننا ہے جس لئے وہ مجبوراً ہر چیز
سے بحث کریں گے یعنی متکلمین کے تہذیقات کو چھوڑیں تو اپنی روش پر برقرار ہیں اور فلسفہ کو ان باتوں
سے تقریر کرنے بغیر چارہ نہیں۔

سوال: یہ مہنت ہے اس کو مشائخ کا طریقہ کیوں قرار دیا؟
جواب: اس لئے کہ مشائخ نے تو اپنے کلام میں فلسفہ میں غفلت کر رکھی ہیں اور طبعیت کا زیادہ
ترجہ اپنی کتب میں داخل کر رکھا ہے۔
قرآن لیا جو عجاوین و عظیم ہے۔ یہ وجدان کی مثال ہے۔ درحقیقت یہ ان مورد میں سے ہے جس کا رب و دم
ہے پھر سکود وجدانیت پر تقبیال اعتبار کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ مگر متکلمین کے نزدیک دم کا ثبوت
نہیں تو اس کو عقل کی جانب منسوب کرتے ہیں۔

سوال: حیوانات کے اندر تو عقل نہیں ہے حالانکہ ان میں کادراک حیوانات بھی کرتے ہیں جیسے بکری
بھڑکتی ہے خوف کا اور اپنے بچے سے محبت کا اور اک کرتی ہے؟
جواب: یہ جو سکتا ہے کہ حیوانات کو اس کا درجہ ان کے محض اللہ کے خلق سے ہو جاتا ہو یا ان
کے لئے کوئی دوسرا آئہ جو اس سے وہ اس کا اور اک کہہ لیتے ہوں۔ الکل عظیم من اجزاء و بیجا کی مثال ہے۔
ان کو لا فہرستہ فاؤ من وراثت میں یہ حارس کی مثال ہے۔ کیونکہ چاند کے نور کی کمی بیشی سورج کے قرب
و بعد کے اعتبار سے ہے۔ دراصل اس طرف کا نورانی ہونا جو سورج کے مقابل ہے اور دوسری کا
منظر ہونا اس بات کا یقین پیدا کرتا ہے کہ چاند کا نور سورج کے نور سے مستفاد ہے۔ ان استقونیا
مستحکم کی ترجمانی کی مثال ہے۔ یہ ایک گھاس کا دودھ ہے جو سوکھ کر جم جاتا ہے جس میں حرارت
شدید ہے مگر اس کو مصیحات کے ساتھ ملا کر ستمایا گیا ہے۔ ہے جو دھڑکے مکان دیکھو اور پھر
کاغذ ہو جاتا ہے تو برتیاں اراک مرض ہے پیدا ہو جاتا ہے۔ ان احوال حادث یہ نظریہ کی مثال
ہے۔ تبو العقل یہ جتنوں کا مضمون ثانی ہے اسی سے العقل مضبوط ہو گا اور ضمیر جو صبر کیلئے لائی
گئی ہے۔ ترجمہ ہو گا۔ تو انھوں نے عقل ہی کو غم کا سبب قرار دیا۔

ماقبل میں اسباب ظلم کا جمالی ذکر تھا اب اس میں سے ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے اور
فشررت کے طریقہ پر مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ جو اس پائے میں مع بغیر شتم و ذوق،

لہذا یہ ممکن ہے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ یہ تو وہ قوت ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے اس پر بھیجی
 رکھ دیا ہے جسکو کان کے سوراخ میں پھنسا دیا ہے، اور کیفیت اس کی یہ ہوتی ہے کہ زبان سے اور من
 سے نکلنے والے کلمات بقدرت خداوندی بصورت صوت ہوا سے ٹکراتے ہیں پھر یہ ہوا اس آواز
 کی کیفیت سے مشہد ہو کر سامعین کے کانوں کے بیچ سے ٹکراتی ہے اسوقت خداوند قدوس عاویذ
 الہیہ کے جاری ہونے کے طریقہ پر نفس میں اور کان کا خلق فرماتے ہیں جس سے آواز کا اور کان ہو جائے
 اس سے معلوم ہو گا کہ غریب ہوا کے لئے ایک حد مقرر ہے اور کوئی سامع اس حد سے باہر نہ ہو گا
 حدت کا اور کان نہیں ہوتا۔ جیسے جب پانی میں حرکت دی جاتی ہے تو ایک مقام پر پہنچ کر حرکت کا
 منتہی ہو جاتا ہے جس سے آگے پانی متحرک نہیں ہوتا وہ درودہ میں بھی جی صورت ہوتی ہے جسکو ماہی
 پرانی نے انحراف کی اہلیہ فوقیٰ فرمائی ہے کہ کربیاں فرمایا ہے۔ لہذا وہ تو آپ سے دیکھا ہو گا کہ
 آب کاریں چلتے آتے اور شیشہ بند کر لیا اب باہر توئی شخص آپ سے بات کر رہا ہے تو اس کے
 منہ کی حرکت تو آب دیکھیں گے مگر آواز نہیں سنیں گے کیونکہ ہوا پر تکلف بصورت آپ کے کان
 کے بیچ سے نہیں ٹکراتی ہے۔

اسی طرح بصر ہے اس قوت کو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں رکھا ہے جو مکر کے میں (دریانہ سے غفلت)
 جو مقدمہ دماغ سے جیسے بین اور عاقلین کے۔ اس آکر دونوں مل جاتے ہیں بقول بعض دونوں کی حرکت
 ملازمت ہوتی ہے اور بقول بعض دونوں کا تقاطع ہوتا ہے۔ پھر یہ دونوں آنکھوں کی طرف آ جاتے ہیں
 بقول اول دامنا داسنی آنکھ میں اور دوسرا دوسری آنکھ میں اور بقول ثانی دامنا بایں آنکھ میں
 اور بایں داسنی آنکھ میں (جس کی حکمت شرح میں آ رہی ہے) اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور
 رنگوں اور شکلوں اور قنادیر اور حرکات نیز حسن و قبح و غیرہ کا اور کان ہوتا ہے یہاں بھی اور آکٹھن
 خداوندی ہوتا ہے اگر اوہر سے خلق نہ ہو تو اور کان نہ ہو گا۔ اس کے بعد عبادت ملاحظہ فرمائیں۔

فَالْعَوَامِلُ جَمْعُ خَالِصَةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْعَالِيَةِ خَالِصَةٍ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ تَحْكُمُ بِالْفُضُولِ وَرَفَا
 بِوُجُودِهَا وَأَمَّا الْعَوَامِلُ الْبَاطِلَةُ الَّتِي تَحْبِثُهَا الْفَلَاحَةُ فَهِيَ فَلَا تَمُتُ دَلَالَتُهَا لِقَوْلِ الرَّبِّ

أَلَا سَلَامٌ

ترجمہ

پس تو اس حاشہ کی وجہ سے قوت حاشیہ میں پہنچیں اس حاشیہ کے کہ عقل
 ہدایت کے وجود کا فیصلہ کر لیتی ہے اور یہ حال تو اس باہر میں کو فلاح سے ثابت کرتے
 ہیں ان کے دلائل و اصول اسلام کے مطابق تمام نہیں ہیں۔

تشریح

انجوس مبتدئ ہے اور نفس اس کی غیر خواص خاصہ کی جمع ہے اور عاقل کا مؤثر ہے اور عاقل حسن نفس مشا (یعنی) معنی معقول کرنا، وہ عاقل کرنا ہے عینہ اسم فاعل ہے۔

اجن میں عاقل سن عقل کا نام ہو کر مٹی ہو گیا اور چونکہ عاقل سے پہلے قوت موصوت ہے اس وجہ سے اس کو مؤثر استعمال کیا جا تا ہے یعنی القوت کا عاقل کہہ کر شارح نے اسی کیفیت اشارہ فرمایا ہے اور نیز اس سے یہ بھی اشارہ ہے کہ جس سے مراد وہ عضو نہیں ہے جس میں یہ قوت ہے مثلاً کان، آنکھ وغیرہ کا نام خواص نہیں بلکہ ان اعضا میں جو قوت و کیفیت درایت ہے اس کا نام عاقل ہے تو یہ خواص ظاہر و باطن ہیں بعض حقائق نے چار کہا ہے انھوں نے ذوق کو لمس کے تحت میں داخل کیسے اور نظام مغز نے پتہ کہا ہے باطن قویہ اور جمعی وہ قوت ہے جس سے لذت جماع کا اور اک ہوتا ہے مگر نظام کا یہ خیال غلط ہے کیونکہ لذت جماع کا اور اک بھی لمس سے حاصل ہوتا ہے۔

قلبت: اللہ ان کی بات یہ ہے کہ خواص کو مجازاً اسباب شمار کیا گیا ہے ورنہ حقیقت میں ان کا حال ایسا ہے جیسے عینک اور چشمہ کا کہ ان میں مادہ اور کث نہیں ہے یہی حال خواص کا ہے کہ یہ سب کسب چشمہ کے درج میں ہیں اور حرکات کا اور اک کرنا وہی قوت اور ہے اور باطن میں خواص کو آلات کہتا اسی جانب مشر ہے اور لساوت وسط پر مجازاً ذوالواسطہ کا نام بول دیا جاتا ہے اس وجہ سے ان کو سبب شمار کیا گیا ہے۔

بمعنی آن العقل: یعنی خواص کے وجود کی کیا دلیل ہے؟ یہ جواب دیا کہ بابت عقل ان کے وجود پر دال ہے اسی وجہ سے ان کے وجود کا کوئی انکار نہ کر سکے گا مگر عقل کا یہ فیصلہ خواص کے وجود پر ہے عدم معین پر نہیں ہے چونکہ عدم میں براہ ثبات نہیں اسی وجہ سے سن میں عقائد کا اختلاف ہو گیا ہے۔

بنا خواص الباطنہ: اور معنی خواص باطنہ کا ثبوت اصول اسلام کے مطابق نہ ہو سکا اس لئے فلسفہ تو ان کے قائل ہیں مشائخ حکماء ان کے قائل نہیں ہیں اگرچہ سبق میں فرقہ فیس کے دلائل مذکور ہیں خلاصہ یہ کہ ان کے اثبات کا مدائن اصول پر ہے۔ نمائندہ نفس افقر جو مدین النامو ہے اور وہ جزئیات کا مدد رک نہیں، نمائندہ واحد سے اس پر محدودہ کا مدد نہیں ہو سیکے گا، نمائندہ واجب نہ لی جزئیات سے ہذا اس کی جانب سے کسی پر نفس بغیر امتیاز کے نہ ہو سکے گا ورنہ ترجیح باطن سے لازم آئے گی، ورنہ یہ نزدیک بہ بیرون اصول باطن میں، التبع: خواص فلسفہ ہر دو میں سے پہلی قوت جمع ہے جس کی تقریر ابھی آ رہی ہے۔

سوال: اس کو سب سے مقدم کیوں ذکر کیا؟

جواب: یہ سبب اشرف ہے اس لئے کہ ہر وجہ سے یہ قوت اور اک کرتی ہے بظاہر ابھر کے کہ عین سب سے اور اک کرتی ہے، نیز قبائل و کمالات انسانیہ کا بار مع یہ ہے اسی وجہ سے آپ بھیجے گئے

کہ ابتدا لوگ بڑے بڑے کمالات داتے ہوئے ہیں، درحقیقت بہتے ہیں، دلوں کو یاد جانو نہیں، نیز قرآن کریم میں ہر جہر صبح کو بصر پر مقدم کیا ہے جیسے **وَجَعَلَهُمُ سَمْعًا وَابْصَارًا وَفُتِحَتْ فَمَا اُغْلِقُوا عَنْهُمْ** سمعہم و ابصارہم، اور جیسے ان **السمع والابصار** الخواتم اور جیسے ختم اللہ علی قلوبہم و علی سمعہم الخ ابصارہم، اور جیسے **وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَہَبَ بِسَمْعِهِمُ وَالْبَصَارَہُمُ** الخ المم فی الدین رزقی تفسیر میں فرماتا ہے صبح بصر سے انصر ہے اسلئے کہ خداوند قدوس نے جہاں ان دلوں کا ذکر فرمایا ہے تو صبح کو مقدم کیا۔ بناوڑ پر مقدم کی دلیل ہے نیز صبح نبوت کی شرط ہے ذکر بصر۔ کیونکہ تمہا نے کسی جہر کو پہرہ نہیں پیدا کیا۔ اور ابیاد میں سے ایسے حضرات میں جنکو صلب بنائی کا ابتلاء ہوا ہے جیسے حضرت یعقوب علیہ السلام اور حضرت شعیب علیہ السلام نیز نذران بصر نطق کو باطل میں کرنا اور صبح کا بطلان، البھان نطق کو مستلزم **السمع و مودعہ و الفصیح المعنی و ش فی مقصی الصبح کاغذ** (ترجمہ) صبح اور یہ تو ت ہے جو رکھ دیا گئی سوراخ کے باطن میں بچھائے ہوئے پتے پر اور اک کر لیا جاتا ہے اس توت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے چھوٹنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو تکلیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ آتی جو بلند ہے اس کو موٹا استعمال کیا گیا ہے یا تو برعایت خبریہ برعایت مرض جو حامد ہے، مودعہ باب افعال سے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی رکھی ہوئی، عصب کے معنی پٹھا، ح اعصاب یہ ایک سفید جسم ہے جو حرکت کے اعتبار سے بہت نرم ہے اور افعال و احوال میں بہت سخت ہے، اعضاء کی تس و حرکت کی اسی سے تکمیل ہے اگر کوئی پٹھاٹ جاسے، کوئی خلط اس میں آکر اس کے راستہ کو بند کر دے تو اس عضو کی تس و حرکت باطل ہو جاتی ہے اور اسی کو جسے ریشہ و خارج و غیرہ بہت سے امراض پیدا ہو جاتے ہیں۔

مفردش، فرش، دن، جن، فرش اسے اسم مفعول کا صیغہ ہے بمعنی پٹھا یا ہوا، مقعر، تغیر سے قوت کا صیغہ ہے جس کے معنی گہرا کرنے کے ہیں اور کان کا اندرونی حصہ بھی گہرا ہی ہوتا ہے اس کے معنی ہونے اندرونی حصہ، تھما کر کان کا سوراخ، الشرفی نے کان کے سوراخ کو ٹیڑھا پیدا فرمایا ہے، اگر سخت آواز میں نیز گرم اور ٹھنڈی فاسد ہوا میں پیچ کر اسے نقصان پہونچا نہیں کہونکہ یہ توت بہت دلی اکس ہے۔

مُذْرَبَاتُ بِلَہَا الْاَصْوَاتُ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاِ الْعَلِیْفِ بِأَفْیَةِ الصَّوْتِ اِلَى الْقَهَاجِ .

دراک کر لیا جاتا ہے اس توت کے ذریعہ آوازوں کا اس ہوا کے چھوٹنے کے طریقہ پر کان کے سوراخ کے باطن کی جانب جو تکلیف ہے صوت کی کیفیت کے ساتھ۔

سوال : صوت کی کیفیت ہے ؟

ترجمہ

تشریح

جواب :- یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو ہونے کا سوا کچھ نہیں ہوتی ہے جو اسے نہ کہ جب کان کے سوراخ سے نکلنے والی ہے تو تحقیق اسی صوت کا اور آگ ہو جائے ہے بقول بعض ہوا کی ایک کیفیت صوت سے اور صوت کی کیفیت حروف ہیں، صوت کا اور آگ سمیع کے ذریعہ ہوتا ہے اور آواز کا حسن و قبح سمیع سے معلوم نہیں ہوتا بلکہ اس کا قبح و جودان سے ہے پھر آواز کو بھی شکر یا اس کی ہے اور یہ سہ کی اس کا قبح و جودان سے ہے بقول بعض صوت، ہوا میں پیدا ہونے کی ایک کیفیت ہے پھر جب یہ خارجی ہو کان کے مجلی کے قریب والی ہوا سے ٹکراتی ہے تو آوازوں کا اور آگ ہو جاتا ہے۔

فَلَمَّا دَنَا بِالنَّفْسِ صَوْتَ الْهَوَاءِ وَحَدَّثَ بِسَبَبِ تَحْنُطِهِ
بِالنَّفْسِ أَوْ الصَّلَاحِ فَصَلَ نَفْسُ الْقَدَرِ سَبَبِ وَصُولِ مَحَلِّهِ وَهُوَ الْهَوَاءُ وَلَيْسَ كَذَلِكَ أَذْوَادُ
فَلَمَّا دَنَا بِالنَّفْسِ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ مَنَاقِبُ
وَصَوَلَ الْهَوَاءُ الْمَعْرُوجَ لِهَذَا بَيْنَ وَلَا تَنَاقِبُ فِي الْمَكَانِ الْعَالِي وَهِيَ مَعْلُومَةٌ لَا يَنْتَرِي
طَبْعًا وَلَا قَدَرًا فَتَدْرِي

بمعنى ان الله تعالى يخاف ان لا يترك في النفس صيد ذللك .

ترجمہ :- اس معنی کر کہ اللہ تعالیٰ نفس کے اندر اس وقت اور آگ کا خلق فرمادیتے ہیں۔
تشریح :- یہاں سے شروع کر لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو س بات کے فائل ہیں کہ جس خود
تو خدا اور آگ کر رہے ہیں یا مجبور خدا سفر جو س بات کے فائل ہیں کہ سبب کا قضا سبب
کے بعد بطریق وجوب سبب پیدا ہو جاتا ہے اور شاعر کا مثنوی ہے کہ سبب کچھ ذات الہیہ کے جاری
ہونے کے لیے ہے اور فی نفس ہی پھر مگر کرا خدا ہے کہ سبب نفس جو اس آیت ہیں (کائنات)
الکلام منتظر میں ہے اس مسئلہ پر منتظر ہے۔

وَابْتَهَرُ وَهِيَ قُوَّةٌ مَوْجُودَةٌ فِي الْعَصَبَيْنِ الْمَجْعُودَيْنِ الثَّلَاثِينَ قَلْبًا فَإِنَّ تَفْهِيمَ قَلْبٍ وَفَهْمَ قَلْبٍ

ترجمہ :- اور پھر یہ قوت ہے جو ان دو عصبوں میں رکھی گئی ہے جو کچھ کھلے ہیں چل جاتے
ہیں پھر دواں جھڑ جاتے ہیں پھر دواں کھلوں کثیرت سے جو کچھ جاتے ہیں۔
تشریح :- اس معنی کہ شکر کا سبب ہے باب تعلیل سے جس کے معنی کچھ کر کے ہیں
اسکا سبب سبب جوت میں یعنی سبب میں کچھ کھلے نہیں ہیں در درج اپنی

لطافت کو جو ہے انہیں نفوذ کر جاتی ہے جیسے سورج کی روشنی پانی میں نفوذ کرتی ہے۔ لہذا ہر آنکھ کے دونوں پٹے کھوکھلے ہیں جنہیں حکمت یہ ہے کہ روں کو نورانی کامنہ بہ حصہ اس اجوف کے ذریعہ دیا فرمے آنکھوں تک پہنچ سکے۔

اللہ تعالیٰ تبارک و تعالیٰ۔ یہ سمجھو کہ کھلنے کی جگہ پر دونوں پٹے اس طرح مل جاتے ہیں کہ دونوں کا جوف ایک ہو جاتا ہے اور اس ملحق کو مجمع النورین کہتے ہیں اور اس کی حکمت یہ ہے کہ اس اجتماع سے نور میں قوت پیدا ہوگی۔ نیز اگر کسی ایک پٹے کو شروع میں کہیں کوئی آفت پہنچی تو آنکھ مفلج نہ ہوگی۔ اور بعض حضرات نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ مرنے والے ایک دکھائی دے، درد بھینکے بغیر ایک کے درد دکھائی دیتے۔ ثم تفرقتان فتادیان۔ یعنی ملحق انکا جین پر دونوں پٹے ملکر پھر ایک ہو جاتے ہیں۔ انادائی۔ یعنی وہ جوں پہنچتا۔ بعض علماء تشریح کی تحقیق یہ کرتے ہیں کہ دونوں پٹے صورت حلیہ تعاقب کرتے ہیں (کما مر)۔

تذکرۃ بہا الاضواء والالوان والاشکال والمقادیر والمحوکات والمحسن والقبح وغیر ذلک مما یخلق اللہ تعالیٰ اور انہا فی النفس عند استعمال العبد تلك القوة۔

ترجمہ

اور انکے کیا جائے کہ اس قوت کے ذریعہ روشنیوں اور رنگوں اور شکلوں اور مقادیر کا اور حرکات اور حسن و قبح اور اس کے علاوہ کائنات کی چیزوں میں سے کہ جسکے اور انکے نفس میں اللہ تعالیٰ خلق فرمادے۔ ہر ایک کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت میں۔

تشریح

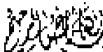
منورہ کی جمع اضواء یعنی نور اور روشنی، منور اور نور دونوں مترادف ہیں (روبعیہ) فی کتاب التعلیقات) الوان لون کی جمع ہے معنی رنگ، یعنی رنگ جسم کی ایک صفت ہے (دینیہ) فی کتاب التعلیقات) مبہرات میں سے ان دونوں کو اس لئے مقدم کیا کہ اولاً اللہ ذات انہیں دونوں کو دیکھا جاتا ہے اور ہر ایک چیزوں کو بالعرض دیکھا جاتا ہے۔ الشکل: جو البینۃ (محاطہ) للقدس من جہۃ الاحاطۃ محاطاً او محاطاً، یعنی شکل وہ ہیئت ہے جو مقدار کو احاطہ ہوتی ہے احاطہ کے اعتبار سے خواہ وہ محیط ہو یا محاط۔ المقدار: ہر کم متعین خاتم الذات کا محاطہ السطح و الجسم (التعلیل) جس کی ترجیحائی طول، عرض، عمق سے کی جا سکتی ہے۔ الحركة: جس کی خروج من القوة الی الفعل علی سبیل التدریج، یعنی ان تمام کو اس قوتِ بصر کے ذریعہ دیکھا جاتا ہے۔ والحسن والقبح: یعنی حسن و قبح کا اور انکے بھی اس قوت سے ہوتا ہے۔ حسن و قبح جو درجہ، بالفضل ہیں، وہ یہاں مراد نہیں دیکھتے صفت کمال و نقصان، مرتب و فساد و عقاب و استحقاق ذم و مدح ان کو آنکھ سے نہیں دیکھا جاتا بلکہ یہاں حسن و قبح سے مراد خلقت کا تناسب و عدم تناسب ہے یعنی شکل کا جب لوگوں سے

ملاپ نہ تباہ تو اس سے ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جس کو خلقت سے تعبیر کرتے ہیں تو اس نفلت کا افسانہ
متراسب حسن ہے اور عدم تناسب و اختلاف قبح ہے۔ وہی حسن و قبح کا آنکھ سے مشاہدہ ہو سکتا ہے مخفی
نہیں و قبح کا نہیں۔

تعبیر دیگر :- ایک طالب علم نے دورین درس معلوم کیا کہ حسن و جمال میں کیا فرق ہے ؟
تو افسوس کہ جواب : کیا جمال کہتے ہیں نفس لامری خوبصورتی کو خواہ وہ کسی کو کچھ بھی لگے دگے و در حسن
کہتے ہیں اچھا لگنے کو۔ لہذا انال شیخ الامام مالکونوی۔

مراہ قلع انور :- تفسیر سابق کی جانب اشارہ ہے مگر بھروسہ کے استوار کے بعد مہرات کو دیکھ لینا بطریق
عادت البیہ ہے۔

تکبیر کا :- جب وہ دیکھنے کی آٹھ شری میں بیان کرتے ہیں (۱) مرنی کا تکلف ہونا ورنہ لطیف عوام نہیں دیکھا
جاتا جب ہوا (۲) بالذات روشن ہو نا چاہیے سو رنگ (۳) بالوش روشن ہونا میں مرنی رانی کے سامنے ہو
(۴) یا عیاذات کے حکم میں ہو جیسے وہ چہرہ چمکوا لیتے ہیں دیکھا گیا ہے (۵) دیکھنے کا ارادہ (۶) ہر دم تجر ب۔
(۷) بہت زیادہ دوری نہ ہونا ہم رویت باری کی بحث میں اس پر مزید تفصیل عرض کریں گے۔



اللہ تعالیٰ نے مقدم و مابغ کے اندر دو گوشت کے ایسے ٹکڑے رکھے ہیں جو سرِ پستان کے مثل ہیں
جب غومات سے ہوا تنکیت ہوتی ہے زورہ ہوا ناک کے ہاتھ سے کھاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اسی قوت مذکورہ کے
ذریعہ جب کو شکم کہتے ہیں بوؤں کا خلق فرمادیتے ہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے قوت ذوق حرم لسان پر پھیلا دی
ہے کہیں مطلوبات سے ملے ہو الغاب و رطوبت اس پہ طے ہو جائے تو ذائقوں کا اور کچھ ہو جاتا ہے
اسی طرح اللہ تعالیٰ نے بوئے نامردن پر قوت لمس کو پھیلا دیا ہے کہ جب اس قوت کا اتھارل مطلوبات
سے ہوتا ہے تو اس کی گرمی اور ٹھنڈک نیز رطوبت و پیوست کا اور کچھ ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ یہاں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جن حاسہ کو جس کام کیسے پیدا فرمایا ہے وہی کام کو انجام دینا
آنکھ دیکھنے کا اور کان سمجھنے کا کام کرے گی۔ البتہ بطریق امکان عقلی اس کے عکس کا جو ازیں ہو کر وقوع
میں ہے کیوں کہ ان کو اس میں مذکورہ تاثیرات ذلی نہیں بلکہ خلق خداوندی ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ
قوت بھروسہ کے استعمال کے بعد قدرت کا خلق فرمادیں جب یہ بات ذہن نشین ہوگی تو عبادت ماضیہ فرمائیں۔

والشہد حقوۃ مودعۃ فی انوار الدین المناہین فی مقام "الذائقہ الثبوتیۃ بحکموا لشدیدہ
قد مات یہا الذائقہ بطریق وصول الہی و الہیۃ کیفیۃ ذکر الرائخۃ الی الغیوم۔

ترجمہ

اور شہ وہ قوت ہے جس کو ان دو گوشت کے ٹکڑوں میں رکھ دیا گیا ہے جو مقدمہ دار میں اگلے ہیں جو لیٹان کے دونوں سروں کے مشابہ ہیں، اس قوت کے ذریعہ لوگوں کا ادراک ہو جاتا ہے اس ہوا کے خفیہ و ظہور کے طریقہ پر جو بول دانی چیز کی کیفیت کے ساتھ متکلیف ہے۔

تشریح

خیشوم: ناک کا ہنسر۔ اللہ تعالیٰ سے قوت شکر کو خیشوم کے ذریعہ اذیت سے بچا دیا۔ درندہ اس کے بغیر رواج قویہ دفعہ ہو چکا اس کو معطل کر سکتی تھی۔ راجحہ: طرح قسم مؤنث: بوجہ رواج اور دراندازیاں، ذی راجحہ: بول دانی چیز۔

وَالذَّوْقُ وَهُوَ قُوَّةٌ مُبْتَدِئَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْدُوشِ عَلَى جِزْمِ الْمَكَانِ يَدْرِكُ بِهَا الطَّعُومَ بِمُخَالَظَةِ الرُّطُوبَةِ الْعَالِيَةِ الَّتِي فِي الْعَصَبِ بِالْمَطْعُومِ وَحُضُولِهَا إِلَى الْعَصَبِ۔

ترجمہ

اور ذوق وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے اس پٹھے میں تو زبان کے برہم پر کچھ ایسا ہے اسکے ذریعہ انھوں کا ادراک کر لیا جاتا ہے اس طریقہ کے ذریعہ اس کے ملنے کو جو برہم سے جو مزہ میں ہے مطہوم کے ساتھ اور اس کے پہونچنے کو جو برہم سے پٹھے کی طرف۔

تشریح

مبتدئہ: منشاء کے معنی میں ہے یعنی اس کا قائل۔ شارح نے ذوق اور لمس کو ابتداء سے متصنف کیا اور بانی کو ابتداء سے اس لئے کہ ان دونوں کا عمل پہلی قوتوں کے عمل سے مستقیم ہے اور ان میں سو دفعہ کہنا مناسب تھا اور یہاں مبتدئہ، جزیم: معنی خیم اور محفوظ اس کا اطلاق اجزاء لطیفہ پر ہوتا ہے، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ لغات ذائقہ کا احساس ہوتا ہے اور لغات کو متکلیف کرنا والا مطہوم ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ مطہوم کے اجزاء لطیفہ لغات کے ساتھ ملتے ہیں اور اس لغات کی مویت سے مطہوم کے اجزاء لطیفہ پر کچھ ہو گئے پٹھے پر پہونچتے ہیں تو محسوس اجزاء لطیفہ میں نہ لغات۔

وَاللِّسُّ وَهُوَ قُوَّةٌ مُبْتَدِئَةٌ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ تَدْرِكُ بِهَا الْغَرَارَةَ وَالْإِبْرَدَةَ وَالرُّطُوبَةَ وَالْيَبْسَةَ وَتَحْذَرُ عَنْ عِنْدِ الْقَائِمِ وَالْإِتِّصَالِ بِهِ۔

ترجمہ

اللس وہ قوت ہے جو پھیلی ہوئی ہے پورے بدن میں جس کے ذریعہ غرارت اور برودت اور رطوبت اور یبست اور اس کے مثل کا ادراک کر لیا جاتا ہے چھونے اور ملنے کے وقت اسکے ساتھ

تشریح

فی جمیع البدن: بحدت الصفات ہونا چاہئے یعنی فی جمیع البدن۔ تاکہ اعتراف میں وارد نہ ہو۔

سوال۔ بچھڑے اور گے اور بلی اور بکرا اور بڑی میں تو یہ قوت میں نہیں ہے لہذا یہ طہوسات کا احساس نہیں ہوتا تو اس کے بدن میں یہ قوت کیسے ساری ہوئی؟

جواب۔ عبارت بخلاف اللغات ہے (کدام)

اور حکمت پروردگار کے عزم اور مہمت کے سلسلہ میں یہ ہے کہ چڑی بدن کا وزن سنبھالتی ہیں اور بھیڑیاں دائرہ حرکت میں نہ آسکتی ہیں۔ لہذا ان کے بدن میں قوت کی کمی ہے اور بکرا اور بلی غلامانہ بدن کے ہیں اور وہ پیش کی گئی گواہ ہے اگر ان میں قوت کی کمی تھی تو ہر پروردگار کا شکار رہتے۔ حریت گری، بروہیت، مختلک، رطوبت، تری، پوست، خشکی ان سب چیزوں کو اور اک قوت نامہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔ بخلاف اور ان کے مثل جیسے لہنت اور کثافت اور بشارت (ترنی) اور خفت و نقص وغیرہ کا اور اک قوت نامہ کے ذریعہ ہوتا ہے۔

تماس اب تفاعل کا مصدر ہے۔ یعنی ہمیر کا مروج بدن ہے یعنی جب قوت نامہ کا کسی بدن سے تفاعل ہوتا ہے تو مذکورہ اسشیاء کا اور اک ہو جاتا ہے۔

وبیکر حاشیہ منہ ای من احواس الخسائر توھن ان یطعم علی ما وضعت علی ای ذلک الحاشیہ
لہ یصلی ان الذی یقال قد خلق فیہ من ذلک الخسائر لا ذلک الاشیاء وخصوصاً
کما سمع الا حیوانات والذوق للطعوم والشم للروائح لا یذوق بہا ما یدرک بہا بالحواس
الآخری والامانہ۔ ہل یجوز ذلک فقیہ خلاف بین العلماء والحق الجواز لہذا ان
ذلک بہ بعض خلق اللہ تعالیٰ من غیر خاشعہ للحواس فلا یمنع ان یخلق اللہ تعالیٰ
الخاصیۃ اور ذلک الا حیوانات مثلاً فان قیل الیست الذائقۃ تدرک حلاوۃ الشجر
وحرارتہا معاً قلنا لا یس الہلاوۃ تدرک بالذوق والحرارۃ باللمس الیجوز فی الغم واللسان

ترجیح

اور ان کو برہمہ میں سے ہر ایک حاشیہ سے واقفیت اور اطلاع ہوتی ہے۔ اس نئی پر
کر کہ حاشیہ جس کے لئے وضع کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حاشیوں میں سے ہر ایک
کو اشیا مخصوصہ کے اور اک کیسے پہنچا دیا ہے جیسے سمع آوازوں کے لئے اور ذوق والحقون کیلئے اور
شم کوڑوں کیلئے اور اک میں کی جیسے گا کسی حاشیہ سے اس چیز کا جس کا اور اک دوسرے حاشیہ سے کہ
جو آج اور پرچہ ال یہ بات کو کیا۔ جائز ہے کہ اس میں اختلاف ہے علماء کے درمیان اور حق جو ہے اس
پر کہ بعض شریک خلق سے ہے نیز حواس کی تاثیر کے قوی بات متفق نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ قوت باہر کے
استعمال کے بعد مثلاً آوازوں کے اور اک کا خلق فرمائے۔ پس اگر عرض کی جیسے کہ کیا قوت واقعہ

شی کی جلالت اور حرارت دونوں کا اور ایک نہیں کرتی تو ہم کہیں گے کہ نہیں بلکہ جلالت کا اور ایک ہونا ہے
ذوقی ہے اور حرارت کا اس قوتِ لمس سے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح

وہیکل خاصیت، توقف کا متعلق مقدم ہے، توقف فعل مجہول ہے بمعنی واقف ہونا اور
مطلع ہونا۔ شانِ قلیل انہی۔ یہ ایک الا اخص ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے کو فرمایا ہے
کہ ایک حاشہ دوسرے کا کام انجام نہیں دے گا حالانکہ قوتِ ذاتیہ سے جلالت اور برودت دونوں کا اور ایک
ہوتا ہے اور جلالت کا متعلق دونوں سے ہے اور حرارت کا لمس ہے، توقف انہی سے اس کا جواب دیا کرتا اور
زبان میں دو قوتیں روایت ہیں۔ ایک ذوقی اور دوسرے لمس کیونکہ لمس تو پورے بدن میں جاری ہے
ساری بہت و جلالت کا اور ایک قوتِ ذاتیہ ہے اور حرارت کا قوتِ لامر سے فلا نکال۔



اسباب نمونہ ہیں۔ حواسِ جملہ اور تجربہ ذاتی، اور عقل۔ حواس کا تفصیلی بیان گذر چکا ہے اب خبر
کی تفصیل کا آغاز ہے خبر کہنے میں ایسی حکایت کو کہ جس کو عقلی عز اور غیر موجود ہو۔ بالفاظ دیگر نسبتِ کلی حقیقہ
اگر کوئی خارج موجود ہو تو، سکون کہنے میں درہم انشاء ہے پھر نسبتِ کلی اس نسبتِ خارجی کے اگر مطابق ہو
تو اس کو خبر صادقہ کہیں گے مثلاً زید کہتا ہے، اس کلام میں نسبتِ کلی ہے یعنی کھڑے ہوئی نسبت
زید کی طرف کی گئی ہے، اگر نفسِ امام میں بھی زید کھڑا ہو تو دونوں نسبتیں مطابق ہو گئیں لہذا یہ خبر صادقہ ہے
در اگر وہ کھڑا نہ ہو بلکہ بیٹھا ہو تو نسبتِ کلی میں خارجی کے مطابق نہیں لہذا یہ خبر کاذب ہوگی
غالبہ کلام خبر صادقہ کی دو تعریف کی گئی ہیں (۱) خبر کو واقع کے مطابق ہونا (۲) اعتبار سے تمام
کی خبر دینا جو نفسِ امام کے مطابق ہو۔ اب ظاہر ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے صدقہ و کذب خبر کے اوصاف
میں سے جو ہے، اور دوسری تعریف میں خبر کے اوصاف میں سے جو ہے لہذا بعض کتب کے انرا لفظ الصادق
در بعض میں خبر الصادق جو کہا گیا ہے دونوں درست ہیں۔ پہلی ترکیب تو جھپٹی ہے تعریفِ اول کے کما لیس
اور دوسری ترکیب اضافی ہے دوسری تعریف کے اعتبار سے۔ خبر صادقہ کو سمجھنے کے بعد سمجھئے کہ خبر صادقہ
کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر متواترہ (۲) خبر متواترہ و خبرہ جس کے خبر دینے والے انہی تعداد میں ہر زمانہ
میں ہوں کہ عقل ان کے جھوٹ پر اتفاق کر لیجئے کہ جائز نہیں سمجھ سکتی اور اس کا مرجع یہ ہے کہ اس سے
علم یقینی قطعی حاصل ہو تا ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوتا۔ یہ جمود کی تعریف ہے در بعض
حضرات نے جاری کی، اور بعض نے اس سے زیادہ کی شرط لگائی ہے (دریاتی)

والحدیث الصادق، ہی المطابق للواقع فان العباد کلاماً یلذون لیتیم خارجاً لطیفہ تکللتہ

فیکون صدقاً ولا تضابطاً فیکونی کاذباً فالصدق والکذب علیٰ هذا من اوصاف الخبر وقد یقال ان بعض الاخبار عن الشیخ علی ما هو بہ ولا حکم ما هو بہ ای الا حکام بنسبہ تامة۔ ثم یقول الواقع اولاً تضابطاً فیکونان من صفات المخبر فمن هنا یقع فی بعض الکتاب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافۃ

ترجمہ

اور خبر صادق یعنی خود خبر جو واقع کے مطابق ہو اس لئے کہ خبر کا کلام ہے جسکی نسبت کیے کوئی خارج ہو تو وہ نسبت اس خارج کے مطابق ہو، تو ہوگی خبر صادق یا مطابق نہ ہو تو ہوگی خبر کاذب تو صدق و کذب میں تقریب کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور کبھی یہ دونوں (خبر صادق و کاذب) ہونے والے ہیں کسی شے کے بائیں خبریت کے معنی میں اس حالت کے مطابق کہ وہ شے جس حال پر ہے (اور خبر دینے کے معنی میں) اس حال کے خبر پر کردہ شے جس حال پر ہے یعنی نسبت تامہ کی خبر یا جو واقع کے مطابق ہو یا غیر مطابق کے اندر تو ہو جائیں گے (صدق و کذب) خبر کی صفات میں سے ہیں اسی وجہ سے واقع ہوا بعض کتابوں میں الخبر الصادق صفت کے ساتھ و بعض میں خبر لفظ ہی اضافت کے ساتھ۔

تشریح

یہاں نسبت کی قید سے جملہ انشائیہ خارج ہو گئے کیونکہ اس کی نسبت کیے کوئی خارج نہیں ہے۔ علی یہ جوہر "جو کہ مراد شے ہے اور یہ کی وہ خبر کا مراد یا جوہر ہے۔ تقدیر عبارت ایسے ہو گئے۔ الاخبار عن الشیخ علی وجہ کیوں ایذا شعی بہذا الوجه یعنی یہی چیز کے بائیں ایسی حالت پر ہونے کی خبر دینا کہ واقعہ وہ شے اسی حال پر ہو تو یہ خبر الصادق ہے ورنہ خبر کاذب ہے۔ و علی ما ہو بہ اس کو اول پر قیاس کرنا چاہئے مگر چونکہ اس میں لفظ اعلیٰ ہو گیا تو اس کے معنی اول کے برعکس ہوں گے یعنی کسی چیز کے بارے میں ایسی حالت کی خبر دینا کہ وہ شے واقعہ اس حالت پر نہ ہو تو اس کی تقدیر عبارت ایسے ہو گئی : الاخبار عن الشیخ علی الوجه الذی یحکم الشیخ بہذا الوجه۔ الا حکام نیز اس سے الاخبار کی تفسیر موجود ہے۔

علیٰ بن عیینہ الحدیثان الخبر المتواتر منہذا لیس لک لایقہ دفعۃً بل علیٰ الحاقہ بالتوالی
وهو الخبر المتثبت نظر الیہ فی قوم لا یتصوروا احوالہم ای لا یستویون العقل تو انھیں علم الکذب
ومعہذا قد وقوع العلم من غیر شہدۃ

ترجمہ

(خبر صادق) دو قسم ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے نام کھا گیا خبر متواتر کا اس نام کے ساتھ اس لئے کہ ایک دم واقع نہیں ہوتی بلکہ کچھ بعد و کچھ اوروں کے درمیان درج ہوئی ہے اور یہ (خبر متواتر) ایسی خبر ہے جو ثابت ہو ایسی قوم کی زبانوں پر جن کا اتفاق متصور نہ ہو یعنی

تشریح

عقل ان کے اتفاق علی الکذب کو برقرار رکھے اور اس کا مصداق بغیر شبہ کے علم کا واقع ہوتا ہے۔

المؤثر، جو کچھ مشتق ہے جس کے لوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجرور کے فقط تالیف اور تولد کے معنی میں استعمال کیا جائے۔ توافق: بعض کے بعد علی آنا۔ قولی، لکھا ہوا آنا۔ مقصدی، اسم الکامیڈ سے لوی معنی ہوئے صادی آئے کہ اگر معنی جہاں خبر متواتر صادق آئے گی وہ یہ ہے کہ اس سے علم یقینی حاصل ہوگا۔ وقوع العلم من غیر شبہ اس قید سے معلوم ہوا کہ اگر جس تردد پر وہ وحدت برقرار نہیں ہے، اور چونکہ علم کا لفظ بھی علم اور یقینی دونوں پر کر دیا جائے اسلئے القلم کے بعد من غیر شبہ کی قید سے قلم کو خارج کر دیا۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ خبر متواتر میں حصول جن کیلئے ممکن ہے یا از او کام پر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انھوں نے غیور و زنا پر قیاس کیا ہے۔ اور تاہم، جو بکر باطنی نے کہا کہ چاہے زیادہ ہو جائے یا نہیں اسلئے کہ غیور و زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش آتی ہے اور خبر متواتر میں تعدیل خبر میں نہیں ہوتی، تو اگرچہ اس کی خبر ملنا مفید یقین ہوتی تو غیور و زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی، انھوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے اپنے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ تعالیٰ بعثنا مسلمہ عثمانی عشر نقیبۃ، اور بعض نے کہا کہ تعداد خبر میں پیش ہونا ضروری ہے، انھوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن مبسٹم عشرون صبار وین یطلبوہ امانتین اور بعض نے کہا کہ چالیس کی تعداد ضروری ہے انھوں نے فرمان باری یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے، یہ اس آیت میں دلالت ہوتی تھی جس دن حضرت مرقاد کی ایمان لائے تھے اور حضرت عمر کو حکم ملا اس کی تعداد چالیس ہوئی تھی۔ اور بعض نے کہا شتر کا ہونا ضروری ہے، انھوں نے فرمان باری و اختار موسیٰ فیمنہ سبعین رجلاً یقیناً اتنا پر قیاس کیا ہے۔

لیکن ان تمام قیاسات اور روایات میں یہ کاکت ہے اسلئے کہ جہاں اس دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اگر چند اس سے کم ہوں تو اس سے علم یقینی حاصل نہ ہوگا۔

تنبیہ: خبر متواتر کیلئے ضروری ہے کہ خبر میں کی مذکورہ حالت انفرادی تا آخر ہر دور میں شرط یہ ہے کہ اس کا مستنبی جس ہو اور اگر وہ خبر دی ہے تو اس کا مستنبی فرمان رسالت ہو، مثلاً لدن آپ سے نہیں دیکھا مگر دیکھنے والے بھی بکرت ہیں، نیز نام الوصفہ کو آپ سے نہیں دیکھا مگر ہر دور میں ان کی خبر دینے والے اتنے ہیں کہ عقل ان کے کذب پر اتفاق کو محال جانتی ہے اور اس کے آخر میں ان کے ہم عصر حضرت ان کو اپنی آنکھ سے دیکھنے والے بھی ہیں اسی کو ہم نے کہا کہ اس کا مستنبی جس ہو، دیکھنے والے ہیں۔

وہو بالعلوم فی موجب العلم بالعلوم الغالیۃ فی الارزمنة الماضیۃ والبلدان

الناسیۃ یجمل العطف علی الملوك وعلی الامراء من ذل اول اقرب وان ے ان البعد .

ترجمہ

اور یہ (یعنی خبر متواتر) ضرورۃً ہم ضروری کو ثابت کرتی ہے۔ جیسے گزشتہ ذرا توں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور جیسے دور و راز کے شہروں کا علم (اہل بلدان کے اندر) احتمال ہے۔ ملوک پر عطف کا اور ازمنہ پر عطف کا اور اول اقرب ہے اگرچہ یہ (با اعتبار لفظ) البعد ہے۔

تشریح

یعنی خبر متواتر سے ہم ضروری حاصل ہوتا ہے جیسے گزشتہ زانوں میں جو بادشاہ ملوک گذرے ہیں ہم کو ان کا علم حاصل ہے اور خبر سدا لیل کے بعض خبر سے حاصل ہے اور دور و راز کے شہروں کا علم ہم کو بعض خبر سے غیر سدا لیل کے حاصل ہے۔ محض انوقت فلاں سے حضرت شادرج یہ فرمایا جاتے ہیں کہ السیطان الناسیۃ کے اندر دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا عطف ملوک پر ہو اور دوسرا یہ کہ اس کا عطف ازمنہ پر ہو اول صورت میں معنی یہ ہوں گے جیسا کہ گزشتہ زانوں میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور و راز کے شہروں میں۔ اس کے بعد شادرج نے فرمایا کہ اگرچہ احتمال ان دونوں کے ہے مگر ملوک پر عطف کرنا ازمنہ پر عطف کرنے سے اولیٰ ہے اس لیے کہ اگر ازمنہ پر عطف کرتے ہیں تو یہ صرف ایک مثال دیتے گی اور اگر ملوک پر عطف کریں تو یہ دو مثالیں ہوں گی اور یہ ظاہر بات ہے کہ دو علم اور دو مثال ایک علم سے بہتر ہے اسی وجہ سے شادرج نے فرمایا کہ ازمنہ پر عطف اگرچہ لفظی اعتبار سے قریب ہے مگر معنوی اعتبار سے بعید ہے۔

فہذا امران احد ہما ان المتواتر موجب للعلم وذالک بالظن ویرک فانما یجد من الفسافۃ العلم بوجود ممکنۃ وجداد وانہ یصل الی انخبار والشافی ان العلم للواصل یہ معنی یہ کہ ذالک بالظن لان ما یحصل للستدل وغیرہ حصۃ الصبیان الذین لا یمتد ادلہم الی العلم بطریق الاکتساب وقریب المقدمات۔

ترجمہ

ایس یہاں دو چیزیں ہیں ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ متواتر موجب للعلم ہے اور یہ (یعنی ان کا موجب قطع ہونا) بدیہی ہے اس لیے کہ ہم اپنے نفوس میں وجود ملکہ اور بعد اس کے علم کو پاتے ہیں اور یہ علم ہمیں مگر خبر دروں کے ذریعہ اور دو مستند پر خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے اور یہ اس لیے کہ یہ علم حاصل ہوتا ہے سدا لیل اور غیر سدا لیل کو یہاں تک کہ ان بچوں کو جن کے لئے اکتساب کے طریقہ کو اور ترتیب۔ قدمات کو جاننے کی حاجت کوئی نہ پائی نہیں ہے۔

تشریح

یہنا کما شاذ الی عرف ام شرح ہے شادرج کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ یہاں دو باتیں معلوم

ہوتی تھی ایک بکریہ متواترہ مہ حاصل ہونا ایسا ہی ہے جس پر ذیل تمام کرکے ضرورت نہیں آتی کہ کو اور بند اور غیر کا نام کو طعن صریح ہے اور یہ قطعاً بذریعہ خبر معلوم ہو رہا ہے۔
 دوسری بات یہ معلوم ہوتی کہ خبر متواترہ سے جو طعن حاصل ہو گا وہ ضرورتی ہو گا اسی سے چونکہ کبھی خبر متواترہ سے طعن حاصل ہوتا ہے حالانکہ وہ استدلال کے طریقوں سے ناجائز ہیں۔
تشریح۔۔۔ شارع نے 'فاما بعد من انفس' سے جو ضرورت کو ثابت کیا ہے۔ دلیل نہیں ہے بلکہ تنبیہ ہے جس سے کہ ضرورت کی ضرورت ضرور ثابت ہوتی ہے دلیل سے نہیں تو ضرورت پر ضرورت دلیل جو کچھ خبر پر کیا جاوے اسکو استدلال نہیں کہے بلکہ تنبیہ کہا جاتا ہے۔ گو کہ مکلف کے حق میں کم سے کم ضرورت کا کر کے آئے ہیں تو چونکہ مکلف میں عبادت کرنے سے گناہ کم ہوتے ہیں۔ اور وہ ظاہر ہے اس کے ساتھ ضرورتی کا ارادہ کر کے ہلاک ہو جائے اس وجہ سے اسکو مکلف کہتے ہیں۔ بقدر اس کی اصل تھی باوجود جنسی اشخاص کا بارغرضتھاں تعذر، یہاں نوشیروان نے کہا کہ باوجود جنسی میں وہ اشخاص کیلئے بیعتھاں تھے پھر یہاں بعد ازہو گیا اس شخص کے عتابیہ مسئلہ یہ بات ہے کہ یہ بہت دراز تک خذار عبادیہ کا راز کلمات رہے اور اس میں کسی خلیفہ کا انتقال نہیں ہوا بہت خوبصورت خبر ہے۔ اور ہر کول کا طعن بے نظیر ہے۔

و اما خبر النصارى اهل عيسى عليه السلام واليهود يتابعون دين موسى عليه السلام
 فانه استواء متفق علیہ

ترجمہ

اور یہ ذیل نصیحت کی خبر علی علیہ السلام کے قتل کی اور یہ وہی خبر موسیٰ علیہ السلام کے دین کے پیچھے رہنے کی تو اس کا تو ترجمہ ہے۔

تشریح

یہاں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب خبر متواترہ علی بن ابی طالب کا مذکور ہے تو پھر نصیحت کی مسئلہ جماعت نصرت عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کی خبر دینی ہے اور یہود خبر دیتے ہیں کہ دین موسیٰ تابعدی ہے یہی دین ہمیشہ رہے گا تو یہاں دونوں باتوں کو تسلیم کیوں نہیں کیا گیا ہے
 شارح نے جواب دیا کہ اس کا تو ترجمہ ہے خبر نصیحت کا متواترہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ صرف چار آدمیوں سے منقول ہے جو تو از کا بعد نہیں ہے وغیرہ تفصیل فی المصنوعات۔ اور یہودی خبر کا متواترہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ بخت نصرت یہود کو قتل کر دیا تھا جس سے جو سے تو از کا عذر باقی نہیں رہا اور اس عذر سے کہ یہ خبر بطریق متواترہ ثابت نہیں ہے بلکہ ابن راوندی منکر ہے اس کا اصرار کر کے یہود کو اس کی تلقین کی تاکہ اس کے ذہن میں مسئلہ ان سے اجماع نہ کریں۔

فان قيل خبر جعل واحد لا ينفذ الا بالنظم وضم النظم لوالنظم لا يوجب اليقين واليقين
جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لان نفس الاحاد -

ترجمہ

پس اگر اور اہل کیا جائے کہ ہر ایک کی خبر فائدہ نہیں دیتی مگر ظن کا اور ظن کو ظن کی جانب
مناظرین کو واجب نہیں کرتا اور نیز ہر ایک کے کذب کا جواز واجب کرتا ہے مجموعہ کے
کذب کے جواز کو مستثنیٰ کہ مجموعہ نفس آحاد ہے۔

تشریح

یہاں سے شروع ایک فرض نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اعراض کا اصل
یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر چند خبروں کا مجموعہ ہے تو اگر ایک خبر متواتر میں
ایک ظن دوسرے ظن کے ساتھ ملتا ہے اور ظن دوسرے ظن سے مکرر یقین نہیں بنا سکتا جب بات یوں ہے
تو خبر متواتر کے ذریعہ یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے اور نیز خبر متواتر میں چند آحاد کا اجتماع ہے و جب مجموعہ
میں سے ہر فرد کے اندر افعال کذب ہے تو مجموعہ کے اندر بھی جواز کذب ہونا چاہئے لہذا یقین حاصل ہونے کی
کوئی صورت نہیں آگے شروع اس کا جواب دے رہے ہیں۔

فانما يثبت اليقين مع الاجتماع لا يثبت مع الانفراد كقولنا لا يثبت اليقين مع الانفراد

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ بات اوتہ اجتماع کے ساتھ وہ قوت حاصل ہوتی ہے جو افراد کے ساتھ
نہیں ہوتی جیسے اس امر کی قوت محکوموں سے مانا گیا ہو۔

تشریح

جواب کا اصل یہ ہے کہ اب کی تمام نفیرات مسلم مگر اس پر تو فرمائیے کہ ایک دھاگہ
آٹا کڑھ رہتا ہے کہ غولی سے اشارے سے ٹوٹ جائے مگر اب اس کی دور بانٹ
دی جاتی ہے اس کی رسی یا موڑا بنا جا رہا ہے تو اس میں کتنی مضبوطی اور قوت پیدا ہو جاتی ہے
یہی حال خبر متواتر کے ہے کہ اگر یہ اس میں آحاد کا ہی اجتماع ہے مگر تعداد خبر متواتر کو پہنچ گئی۔ اب اس
میں نئی قوت پیدا ہو گئی کہ اس سے احتمال کذب ختم ہو گیا۔

فان قيل الضم وسميات لا يقع فيها القاطرات والاختلاف ونحن نجد العلم يكون
الوحيد نضمت الاثنان اقوى من العلم بوجود اлександرو المتواتر قد اُفكرت اذا دت
العلم جماعة من العقل لا كالتصنيف والبراهمة -

ترجمہ

میں اگر اعتراض کیا جائے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف واقع نہیں ہوتا حالانکہ ہم جانتے ہیں کہ ایک کے دو کا آدھا ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے زیادہ قوی اور مستور انکار کیا ہے اس کے مفید علم ہونے کا عقلاہ کی ایک جماعت سے جیسے سمیٹا اور برابر ہے۔

تشریح

یہاں سے بھی شارح ایک اعتراض نقل کرے اس کا جواب دیں گے۔ اعتراض کا ماحول یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ یہ علم ضروری ہو گا حالانکہ ضروری کے اندر دو باتیں ضروری ہیں اور اس میں تفاوت نہ ہو رہا اس میں اختلاف نہ ہو اس لئے کہ اختلاف کا ہونا تقری ہونے کی علامت مستحکم اور ہم دیکھتے ہیں کہ ضروریات میں تفاوت بھی ہے اور اختلاف بھی اور تفاوت کی دلیل یہ ہے کہ وجود اسکندر کا علم بھی بدیہی اور ضروری ہے اور ایک دو کا آدھ ہے یہ بھی ضروری ہے حالانکہ ان دونوں میں تفاوت ہے وجود اسکندر کے علم سے علم زیادہ قوی اور مفید ہے کہ ایک دو کا آدھا ہے (کمالائی)۔

اور اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ عقلاہ کی ایک جماعت جیسے سمیٹا اور برابر ہونے کو مفید علم ماننے ہی نہیں تو جب تفاوت اور اختلاف دونوں تو یہاں یہاں موجود ہیں تو اس کو ضروری کہنا غلط ہو گیا۔

تشریح :- سمیٹا۔ سو منات کی جانب منسوب ہے یہ قدیم بت پرستوں کی ایک جماعت ہے اور وہ بتا ہندوستان کا ایک مشہور شہر ہے اور یہ ہندو کی بڑی زیارت گاہ ہے، لوگ دور دراز سے سفر کر کے اس کی زیارت کو آتے ہیں۔ اور ہندو کا یہ خیال ہے کہ سو منات کا بت حرکت اختیار کرتا ہے اور جو اس کی زیارت کرے گا اس کی روح دوبارہ انسان ہی کی صورت میں آئے گی، جس کو بعد از موت بھی ملے گا۔

سینکھ سدیکا شیرازی علیہ الرحمہ نے بڑی لطافت کے ساتھ اسکو بیان فرمایا ہے۔
برامجہ :- یہ ہندوستان کے کٹھار کی منظم قوم شمار کی جاتی ہے جو اپنے رئیس برہمن یا برہمن کی جانب منسوب ہے انھیں کو ہندت کہا جاتا ہے۔

فلانہذا الممنوع بلانہذا متفاوت انواع الضروری ہوا سطرۃ التفاوت فی الالاف و العادۃ والمبارسة والاحظار بالبال و تصورات اطراف الاحکام وقد تختلف فیہ مکابرة وعنادا کالسوفسطائیۃ فی جمیع الضروریات۔

ترجمہ

ہم جواب دیں گے کہ یہ ممنوع ہے بلکہ کبھی متفاوت ہوتی ہیں ضروری کی انوں تفاوت کے واسطے اس دعاوت میں اور مبارت میں اور دل میں کھٹنے کے تفاوت کے واسطے اور احکام کے اطراف کے تصورات میں تفاوت کے واسطے اور کبھی اختلاف کیا جاتا ہے ضروری نہیں برہنا۔ مگر یہ دعاوت جیسے سو فطائر متام نظر دیا جاتا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض مذکور کا جواب دیا ہے۔ جواب کا اہل یہ ہے کہ ہندوئی میں من حیث الضروری تفاوت نہیں ہوتا اور اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تفاوت کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ ایک چیز سے انسان کا لگاؤ اور تعلق ہے اور اس لئے اس سے اور دوسری چیز سے نہیں ہے حالانکہ دونوں ہندوئی ہیں مگر اول اور ثانی میں اسکو تفاوت محسوس ہوگا مگر یہ ہندوئی کی بنیاد پر نہیں بلکہ اس بنیاد پر ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔

نیز ایسے ہی دو چیزیں ہندوئی ہیں مگر ایک دل میں جلدی کھلک گئی اور دوسری میں یہ کیفیت نہیں یہاں بھی ان دونوں کے درمیان تفاوت ہوگا ایسے ہی دو حکم ہیں اور دونوں ہندوئی ہیں مگر دونوں کے (اظان یعنی) حکوم علیہ اور حکوم بہ میں تفاوت ہے تو حکم کے اندر بھی تفاوت ہوگا۔ خلاصہ کلام یہ نکلا کہ ہندوئی میں جو عدم تفاوت ہے وہ ہندوئی جو نیکی اعتبار سے ہے اور جو تفاوت ہے یہ دیگر غرض کی بناء پر ہے اور غرض کی وجہ سے تفاوت کا پایا جانا ہندوئی جو نیکی معانی میں نہیں ہے۔

وہ آپ کا یہ سوال کہ ہندوئی میں اختلاف نہیں ہوتا حالانکہ متواتر میں حنیہ اور برہمنہ کا اختلاف ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انکار محکومہ اور محاد یہ برہمنہ تو وہ ہے جو ہندوئی کے معانی میں ہے فرقہ سمجھائیے۔ تمام ہندوئیات کا انکار کیا ہے مگر ان کے انکار کو جسے ہندوئی کی ضرورت فہم نہیں ہوئی ایسے ہی مذکورہ دونوں فرقوں کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا گیا اور متواتر میں ضرورت پر کوئی تردد نہیں آئی۔

مکمل بقولہ۔ برہمنہ کی غرض سے بلا حق جھگڑا کرنا، اور بعض حضرات سے کہا کہ انکار کر کے ہیں انھوں کو لازم دینے اور اپنے فضل و کمال کو ظاہر کرنے کے لئے کسی علمی مسئلہ میں جھگڑا کرنا۔ غرض ان کے برہمنہ عبادت ختم کے حق کا انکار کرنا اور بعض لوگوں نے کہا کہ غرض کہتے ہیں انھم کے لازم کو دور کرنے کے لئے ان کے کلام کو یکے غیر جھگڑا کرنا۔



خبر کی دوسری قسم خبر رسول ہے غیر متواتر اور خبر رسول میں یہ فرقہ ہے کہ اول سے تو ضروری حاصل ہوتا ہے اور ثانی سے علم استدلالی، استدلالی کا مطلب یہ ہے کہ وہ دلیل میں تو رہنمائی کرنے سے حاصل ہوتا ہے پھر شارح نے یہاں دلیل کی تین قسمیں عقل کی ہیں، تعریف اول، دلیل کہتے ہیں کہ جس میں نظر صریح کرنے سے مطلوب خبری کے حکم کا سامانی ہو جائے۔ تعریف ثانی، دلیل وہ ہے جو ایسے تقابلاً ہے کہ جب ہو کہ جس سے دوسرا قول لازم آجائے۔ ان دونوں قسموں میں یہ فرق ہے کہ وجود صانع کی دلیل تعریف اول کے اعتبار سے عالم ہے کہ اس میں صریح طریقہ سے خود کو دیکھنے کے لئے وجود صانع کا علم ہو جائیگا۔ اور دوسری تعریف کے اعتبار سے وجود صانع کی دلیل یہاں ہے انشاء حادث و کل حادث فلہ صانع، فلما لم یجد صانع

تیسری تصریح: دلیل دوسرے کہ جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آجائے۔ شارح نے فرمایا کہ توحید ثالث دوسری توحید سے مناسبت رکھتی ہے اس لئے کہ دونوں کے اندر لزوم ہے۔ اختلاف ان کے توحید رسول سے علم استثنائی حاصل ہوتا ہے، علم استثنائی حاصل ہونے پر کہ اللہ تعالیٰ نے معجزہ کے ذریعہ رسول کی دعویٰ رسالت میں تصدیق فرمائی تو اس کی بات سچی ہوگی اور اس سے علم حاصل ہوگا اور یہ علم امتیاز الہی: اس لئے ہے کہ یہ ہر شخص کو حاصل نہ ہوگا بلکہ حدیث اس کو حاصل ہوگا جو آپ کی نبوت و رسالت کا قائل ہوگا اور اس بات کو مستفیہ رکھے گا کہ جس شخص کی یہ شان ہوگی اس کی خبر سچی ہوئی ہے اور اس سے علم حاصل ہوتا ہے۔

تشریح:۔ اللہ کی قدرت کا یہ دستور پسند کہ وہ رسول کے ہاتھوں معجزات کو ظاہر فرمائے میرا اگر کتب کا بی بی آیتا رہو سکے اور معجزہ وہ ہر خارجی مدت ہے جس کا عقائد نہ کیا جاسکے جن لوگوں نے اوسیت کا دعویٰ کیا ان سے تواریق کا وہ دور ہو سکتا ہے اور یہ ہے جس نے کہا میں اللہ اس کا اذیت نہیں ہے اور جو نبوت کا ہونا دعویٰ کرے اس سے تواریق کا صدر محال ہے کتب کے یہاں اللہ اس کا اذیت ہے تو کتب و حواریاں پڑ سکے ہیں کہ کوئی انسان ہی ہوتا ہے اور خدائی کے دعویٰ میں اللہ اس کا فطر اس لئے نہیں کہ سب جنت میں کہ ہمارے ہی جیسا ذیوث ہمارا خدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ تقریر ذہن نشین ہوگئی تو ب عبارت نہ غلط ہو۔

وَأَنَّ أَفْضَلَ الرُّسُولِ الْمُتَوَكِّلِ عَلَى اللَّهِ هَيْتَ وَمَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَعْجُزَاتِ وَالرُّسُولُ اللَّهُمَّ بَعَثْ لَنَا رَسُولًا مِمَّنْ يَتَّبِعُ لِقَابِ اللَّهِ قَدْ بَدَأَ فِيهِ الْكُذْبَ بِخِلَافِ الْحَقِّ فَإِنَّهُ أَعْمَى وَالْمَعْجُزَاتُ أَعْمَى خَلِيفَ الْعَادِ قَدْ بَدَأَ فِيهِ الْكُذْبَ بِخِلَافِ الْحَقِّ فَإِنَّهُ أَعْمَى وَالرُّسُولُ اللَّهُمَّ بَعَثْ لَنَا رَسُولًا مِمَّنْ يَتَّبِعُ لِقَابِ اللَّهِ قَدْ بَدَأَ فِيهِ الْكُذْبَ بِخِلَافِ الْحَقِّ فَإِنَّهُ أَعْمَى وَالْمَعْجُزَاتُ أَعْمَى

ترجمہ

اور ہر کی دوسری توحید رسول ہے وہ رسول کو توحیدی ثابت ہو چکی رسالت معجزہ کے ساتھ اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے معجزات کی وجہ سے تبلیغ احکام کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور کبھی رسول کے اندر کتاب کی شرا لگائی جاتی ہے بخلاف نبی کے اس لئے کہ وہ عام ہے اور معجزہ وہ امر ہے جو خارجی عادت ہو جس کے ذریعہ سے اس شخص کے صدق کو ظاہر کر دیا ارادہ کیا جائے کہ اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا رسول ہے۔

تشریح

باقی تفصیلات گذر چکی ہیں یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ علماء غلام کرم یہ فرماتے ہیں کہ نبی اور رسول میں علوم مخصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی ہر رسول نبی ہوتا ہے اور نبی کے لئے رسول ہونا ضروری نہیں ہے اس لئے کہ رسول کے اندر یہ شرط ہے کہ اس پر کتاب ازل ہوئی ہو اس اعتبار سے رسول نہ ثابت چاہئے حضرت داؤد حضرت موسیٰ حضرت عیسیٰ اور جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مگر شارح کا مختار نہیں ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان نزاع ہے اس لئے کہ حضرت

اسمیں علیحدہ لکھ کر قرآن میں رسول و رسل دونوں کو لکھے گا کہ ان کے ساتھ وہی الوجود ہوگا اور ان کے ساتھ الوجود ہوگا۔
 فی تفصیلات کتاب کے آخر میں اللہ تعالیٰ فرمائے گا۔

وہوای خبر الرسول و وجوب العلم الاستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ہی النظر فی الدلیل
 وهو الذی یکن التوفیق بجمیع النضایف الی العلم بطلوب خبر ہی و فیل قول مؤلف من قضایا
 یستلزم منہ قولہ لا یخوف فی الاول الدلیل علی وجود العلم ہوا لہم و علی الثانی قولہ العالم
 عادت و کل حادث فہ صانع و امہ قولہ لہم الدلیل ہوا الذی یلزم من العلم بہ عدم شیء آخر فی الدلیل
 اوفی و اما کونہ موحدا لعل فلیعلم بان من اذ لہم اللہ تعالیٰ المعجزہ علی کسبہ و انہ صانع
 لہ فی دعوی الرسالہ کان صانعاً فیما فیہ من الاحکام وان کان صانعاً فیما فیہ من العلم بجمیعہا
 فلیعلم انہ استدلالی فلیتوقف علی الاستدلالی واستحضار انہ خبر من شہد بانہ
 بالمعجزات و کل خبر ہذا شہادۃ فیہ صانع و مضمون واقع۔

ترجیح

اور وہ یعنی خبر رسول واجب کر دے ظاہر ہے کہ جس کی اس علم کو جو استدلال سے حاصل ہوا
 یعنی دلیل میں نظر کر کے اور دلیل دو ہے کہ جس میں نظر بھی کر کے مطلوب خبر ہی کے
 علم کے رسائی ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل الباقول ہے جو مرکب ہو چکا ہے جو اذات و دوسرے قوت و
 سہل و سہل ہو تو تعریف و سہل کے مطابق وجود صانع کی دلیل عام ہے اور تعریف کی ایک مطابق ہمارے قوت
 العلم حادث و کل حادث فہ صانع ہے اور ہر حال خبر رسول کا موجب علم ہونا اس بات کے یقینی ہو سکتا
 ہے کہ وہ ذات کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ساتھ پر مبعوث کیا ہے اس کی دعوی رسالت میں تصدیق کر دے
 ہوئے تو وہ بجا ہوگا ان احکام کے سلسلہ میں منکر یا اور جب وہ چلے گا ان احکام کے مضمون کا قطعاً
 حاصل ہوگا اور ہر حال یہ علم استدلالی ہے اس کے موقوف ہو سکتا ہے اس بات کے استدلال و استدلال
 کہ اس کی خبر ہے جو ان رسالت بھرات سے ثابت ہے اور ہر خبر جس کی یہ شان ہوگی جس وہ عبادت ہے
 و اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح

شارح نے دلیل کی پہلی طرف میں فقہ کو قائل استعمال کیا ہے جو اپنے نفس سے ہے جو کلفت
 کی جانب شریعہ ہے جو کہ استدلال کلفت پر مشتمل ہو جائے پھر شارح نے لفظ استقامت و استقامت
 فرمایا ہے کہ دلیل کے دلیل جو ہے میں بالفعل و سہل میں اسے لکھا کہ اور سہل مثلاً اپنے ہاتھ سے
 واسطہ پر دلیل ہیں اگرچہ ان کے اندر کوئی غور نہ بھی کرے۔ فقہیہ نظر اس میں صفت کی خدمت ہو سکتی
 کی جانب ہے۔

دلیل کی پہلی تشریف اصولیین کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دوسری تشریف محکمیں کی اصطلاح کے مطابق ہے اور دلیل کی تیسری تشریف منطق کی کتب میں مذکور ہے۔

والعلم الثابت بجهة ای بخبر الرسول بضمای ای بثنایه العلم الثابت بالنظر والاعتقاد والسموع والسمع والسموات والسموات والسموات ای عدم احتمال التغير والثبات ای علم احتمال الزوال بتفكيك المشكك فهو علم بغير الاعتقاد والمطابق الجازم الثابت والالكان جملہ او ظننا او تفسیر مگر۔

ترجمہ

اور وہ علم جو ثابت ہے اس سے یعنی خبر رسول سے وہ مشابہ ہے اس علم کے جو خبر رسول سے ثابت ہے، محسوسات و درسیات اور متواترات کے مش یقین میں۔ یعنی یقین کا احتمال نہ ہونے میں۔ اور ثبات میں یعنی زوال کا احتمال نہ ہونے میں مشکک کی تفکیک سے تو یہ ایسا علم ہے جو اس اعتقاد کے معنی میں ہے جو مطابق ہو جازم ہو ثابت ہو ورنہ وہ البتہ جمل ہو گا یا ظن یا تفسیر۔

تشریح

یہاں سے معنی یہ بنانا چاہئے ہیں کہ خبر رسول سے اگر علم استدلالی حاصل ہو تا ہے ضروری نہیں ہونا مگر یقین اور ثبات جس طرح علم ضروری میں ہو تا ہے ایسے ہی خبر رسول کے اندر بھی ہو گا یعنی جس طرح خبر متواتر سے علم ضروری حاصل ہو تا ہے اور اس میں ایسا یقین ہو تا ہے کہ خبر کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی خبر رسول سے علم ضروری حاصل ہو گا علم بھی استدلالی ہو نیگا اور جو اس میں متیقن ہو تا ہے اور جیسے جیسے خبر متواتر سے علم حاصل ہو گا علم ضروری زوال کو قبول نہیں کرتا خواہ کئے ہی شبہات ڈالنے کی کوشش کی جائے، ایسے ہی خبر رسول سے وہ علم جو استدلالی مشکک کی تفکیک سے زوال کو قبول نہیں کرے گا تو خبر رسول سے حاصل ہو تو اس علم کے اندر یقین اور ثبات ہیں، مطابق یعنی واقع اور نفس الامر کے مطابق ہے ورنہ اگر اعتقاد و ارتقاع کے مطابق نہ ہو تو اس کو جمل مرکب کہا جائیگا اور جازم ہو، جس میں خبر کا احتمال نہ ہو ورنہ یقین ہو جائیگا اور ثابت ہو یعنی زوال کو قبول نہ کر سکے ورنہ یہ تفسیر ہو گی شارع کی عبارت والا لکان جملہ او ظننا او تفسیر الف وشرع تہ کے طریقہ پر ہے یعنی جہن کا تفسیر مطابق سے ہے اور ظن کا جازم سے اور تفسیر کا ثابت سے۔

فان قيل هذا استحال كون في المتن اشر فقط في جمع اني القسم الاول - قلنا الكلام فيما تضمنه خبر الرسول بان سمع من نبيه او نوا اشر عنه ذلك او غير ذلك ان استحال.

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ خبر رسول متواتر ہو یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سنی ہوئی ہو تو ہوگا وہ علم جو اس سے حاصل ہوگا ضروری جیسا کہ حق مہتمم نے اثبات اور یہاں تک کہ یہ حکم ہے نہ کہ استدلالی۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل فرماتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب خبر رسول متواتر ہو یا خود حضور کی زبانی سنی ہو تو اس سے آپ کے قول کے مطابق عمل یعنی حاصل ہوگا مگر یہ علم یقینی نہ ہوگا ہوگا استدلالی، آپ اسکو بھی استدلالی فرماتے ہیں، لہذا کہ ضروری ہونا چاہئے اس لئے کہ تمام متواترات کا حکم یہی ہے اور حیات کا حکم یہی ہے کہ اس سے حاصل ہو تو بالاعطاف و توفیق ہو اگر تائبہ تو پھر آپ نے اس کو استدلالی کہوں تو قرآن دیا ہے

قل العلم الغیوب فی المتواتر ہوا علم بکونہ خیر للرب فان هذا المتعین
هو الذی یؤثر الاخبار بہ وقرآنہ موثق من فہم رسول وادعیہ وسلم ہوا اثر
الانفاذ وکونہا لصلیہ الرسول حیثہ اللہ علیہ وسلم وانا استدلالی ہوا العلم بظہور
وثبوت مدلولہ مشدداً قولہ علیہ السلام البینۃ علی الجہود والعین علی ما اُنزلت
علیہا المتواترات بخبر الرسول علیہ السلام وهو یؤثر فہم منہ انہ یحب ان تکون
البینۃ علی الصدق ہوا استدلالی۔

ترجمہ

اسرار: یہاں تک کہ ضروری متواتر یہ وہ اس کے خبر رسول ہوئے کہ جو علم اس کے لئے کہ یہی توفیق ہی ہیں جس کے ساتھ اخبار کا تواتر ہو ہے اور منظور کی زبانی سنی ہوئی حدیث میں اعظم ہے۔ یہ وہ انفاذ کا ادراک ہے اور ان الفاظ کے کلام رسول ہوئے کا ادراک ہے اور استدلالی وہ اس کلام کے معنوں اور اس کے مدلول کے ثبوت کو جانتا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان البینۃ علی ما اُنزلت والیہیں علی من تحریر تواتر کے ساتھ یہ بات معصوم ہو گئی کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ علم تو ضروری ہے پھر اس حدیث سے یہ حکم معلوم ہو کہ بینہ مدلی کے منصبہ و علم استدلالی ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے اعتراض سابق کا جواب دیا ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ خبر رسول متواتر ہے یا حضور کی زبانی سنی ہوئی ہو تو اس میں دو پہلو ہیں ایک تو اس کے خبر رسول ہونے کو جانتا اور دوسرے اس سے ثابت شدہ حکم کا جاننا وہ دونوں میں سے پہلی صورت تو ضروری ہے اور دوسری استدلالی ہے حکم کا علم کسی شخص کو حاصل ہوگا جو آپ کی رسالت و نبوت کا قائل ہوگا ہر شخص کو نہ ہوگا اور انفاذ کا ادراک ہر شخص کو ہو جائیگا اگرچہ کہ ہر بھی یہ مشدداً ہو جائیگا

آپ کی زبانی کوئی بات سنی تو اسکو اس میں کوئی شک نہ ہو گا کہ آپ کا کلام ہے۔
تقریباً، شارح نے اس حدیث کو یہاں اور شرح مفاد میں متواتر کہا ہے، حالانکہ یہ حدیث مشہور ہے

فإن قيل الخبير الصادق المعتمد لعلمه لا ينحصر في النوعين بل قد يكون خبراً لله تعالى
وخبيراً للملك أو خبراً لاهل الاجماع أو الخبير المقرون بما يرفع احتمال الكذب كما لا يخفى
بقدره ومزيد عند تسامح قومه الخ دادہ۔

ترجمہ

اِس اگر اعتراض کیا جائے کہ خبر صادق تو مفید علم ہے وہ دو قسموں میں منقسم نہیں ہے بلکہ خبر صادق
ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر یا اہل اجماع کی خبر یا وہ خبر جو نبی ہو جائے
قرآن کے ساتھ جو احتمال کذب کو دور کرے جیسے خبر زید کے آئے گی اس کی قوم کے سبقت کر کے دفت
اس کے گھر کی جانب۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ خبر صادق کا
لفظ دو کے اندر چھ کر دیا حالانکہ یہ غیر درست نہیں ہے اس لئے کہ انہی تعالیٰ کی خبر اور فرشتہ
کی خبر اور اہل اجماع کی خبر سے ہی وہ خبر واحد جس میں ایسے قرآن ملے ہوئے ہوں جن سے کذب و رجسٹ کا
احتمال قلم ہو جائے ان تمام خبروں سے علم یعنی حاصل ہوتا ہے تو پھر وہیں چھ کر دیو کیا گیا۔

قلنا المراد بالخبر خبري كونه سبباً للعلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر
عن القرائن المعينة على تبيين هذا لآلية العقل، فخبير الله تعالى وخبير الملك استمداً
يكون مفيداً للعقل بالقبول الى عامة الخلق او يصل اليهم من جهة الرسول وخبير اهل
الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بان لا يفيد بمجرد هذا بالنظر الى الاله لئلا الدلالة
على كون الاجماع حجة قلنا وكذا خبر الرسول عليه السلام ولهذا الجمل استدلنا

ترجمہ

ہم جواب دینگے کہ اگر اوپر سے ایسی خبر ہے جو علم کا سبب ہو جائے انہی کہنے میں بعض اپنے خبر ہو سکتی ہو
سے قطع نظر کرتے ہوئے ایسے قرائن سے جو دلالت عقل کو جس سے مفید نہیں ہیں۔ اور انہی قرائن
کی خبر فرشتہ کی خبر مفید علم ہوتی ہے نہ کہ خبر سے عام الخلق کی جو خبر جبکہ وہ ان تک پہنچتی ہو رسول
علیہ السلام کی جانب سے تو اس کا علم خبر رسول کا حکم ہے اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے اور کبھی
جواب دیا جاتا ہے اس طریق پر کہ خبر اہل اجماع ذات خود مفید نہیں بلکہ نظر کرتے ہوئے ان اولیٰ کی جانب

جو ولادت کرناوال ہیں اجماع کے تحت ہونے پر ہم جواب دینے کے لیے بنی خبر کو ن علیہ السلام ہے اور اسی وجہ سے اس سے ماصل شدہ حکم کو استثنائی قرار دیا گیا ہے۔

تشریح

شارح نے بعض اہل مذکورہ کا جواب دینے کا حاصل یہ ہے کہ ہماری امر اور حکم میں سبب جو عامہ کھین کیلئے غیر ہونے کی حیثیت سے سبب بن سکے اب مذکورہ خبر احمد کو دیکھنے کے لیے جو سبب علم بنی ہے وہ غیر قرآن کی بنا پر نہیں ہے اگر وہ قرآن نہ ہوتے تو یہ خبر احمد حیدر علیہ السلام ہوتی۔

ابا سوال خبر ائمہ باخبر ملک کا تو یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہیں اسلئے کہ ظاہر ہے کہ ائمہ قرآنی جو کہ ائمہ فرامیں گے وہ بواسطہ رسول ہی مبدل تک پہنچے گا و اسی طرح فرشتہ جو خبر سے گاہہ غیر کو دے گا۔ اب سوال اجماع کا تو یہ خبر متواتر میں داخل ہے اسلئے کہ جس طرح خبر متواتر میں اکثر افراد کا اتفاق و اجماع ہو سکتا ہے ایسے ہی اجماع کے اندر بھی اکثر افراد کا اتفاق ہو سکتا ہے، اہل اجماع کی خبر کے سلسلہ میں یہ شارح کا جواب ہے۔

بعض خطرات سے خبر اہل اجماع کا وجوب دینے میں کہ مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں ہے بلکہ ان دنوں کی وجہ سے مفید علم ہے جو دراصل اجماع کی حیثیت پر وال ہیں مگر جب کا یہ جواب اشارہ کو اپنے بنی نہیں اسی لئے اس پر اعتراض کرنا اور کہیں کہ اگر اس بنیاء پر اہل اجماع کی خبر کو عقبہ سے خارج کیا جاسکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی منقسم سے خارج کرنا چاہئے حالانکہ خبر رسول کا اجماع معتبر یعنی خبر صادق کے اندر داخل ہے خبر رسول کے تحت بنے کیلئے حالانکہ کا یہو اعتراض درج ہے کہ خبر رسول سے داخل شدہ علم کو استثنائی کیا گیا ہے۔

مگر شارح کا یہ اعتراض ہے پہلے اشارہ نے جب کی غرض کو سمجھ لیں اس پر اعتراض کر دیا حالانکہ جب کی غرض یہ ہے کہ خبر اہل اجماع خبر رسول میں داخل ہے دانش دان کو جو سے جیسے خبر رسول منقسم سے خارج نہیں ہے۔ اہل اجماع کی خبر بھی نہیں یعنی خبر رسول میں داخل ہے اور جب کا یہ جواب اشارہ کے جواب کے عہد ہے۔ یعنی خبر اہل اجماع کو متواتر کے حکم میں ملنے سے بہتر ہے اس کو خبر رسول میں داخل ماننا اس کی آئید اسرارین کے اس فرمان سے بھی ہوتی ہے کہ اجماع متفرق حکم ہے مثبت حکم نہیں ہے۔ فقہر۔

وَأَمَّا الْعَقْلُ وَهُوَ قُوَّةُ النَّفْسِ بِهَا اسْتَعَدَّ الْعُلُومَ وَالْأَدْرَاكَاتُ وَهُوَ الْمَعْنَى بَقَوْلِهِمْ غَرِيزَةٌ يَلْهَمُهَا الْعِلْمُ بِالْفِعْلِ وَبِالْأَنَاءِ عِنْدَ سَلَامَتِهَا لَا زَلَّاتُ وَقِيلَ جَوْهَرٌ تَدْرِكُ بِهِ الْأَعْيَانُ بِالْوَسَائِلِ وَالْمَحْسُوسَاتُ بِالْمَشَاهِدِ ج۔

ترجمہ

ہر حال عقل وہ نفس کی ایک قوت ہے جس کے ذریعہ نفس علوم و ادراکات کے لئے مشغول ہوا کرتا ہے اور یہی امر ہے ان کے اس تصور سے کہ وہ انہی فطری غریزے کے زیرِ سرکے پیچھے آتا

ہے ضروریات کا علم احکام کی سلامتی کے وقت اور کمال کیا کہ عقل ایک جوہر ہے جس کے ذریعہ غائبات کا علم ہوتا ہے، رسائے فطرت کے ذریعہ اور محسوسات کا مشاہدہ کے ذریعہ۔

تشریح

عقل کا استعمال چار مدانی کے لئے ہوتا ہے۔ اول وہ چیز جس سے انسان و حیوان میں فرق ہوتا ہے، جس کو جوہر سے انسان قدر و قدر کر کے باریک صفتیں نکال سکے، مام احمد اور عارثی ہما بھی لے جو کہ اگر وہ پیدا نشی قوت ہے تو اس سے بھی مراد ہے۔ دوم جائز و محال سمجھنے والی قوت یعنی ک نام عقل ہے۔ سوم تجربہ سے جو حکم حاصل ہوتا ہے اسکو عقل کہتے ہیں۔ چہرہ دوم پیدا نشی قوت کا کمال یعنی کمالی غائیات چہرہ سوم اور طلب آخرت میں لگ جاتے۔ پھر عقل کی چار شعبیں ہیں۔ عقل قبول لاتی، یہ بچوں کیلئے ہوتی ہے جو نقطہ علم و ادراکات کیلئے مستعد ہوتی ہے۔ لعلی حادی معلوم نہیں ہوتی۔ عقل بالملک، یعنی قوت درجہ قوت سے محسوس کر غایت کے ابتدائی درجہ میں آجائے اور ضروریات و ادراکات کی اس میں با عقل حاصل ہوتے ہیں جو عقل بالانسان یا عاقل یہ تیسرا درجہ ہے کہ اس میں قوت استنباط پیدا ہو جائے اور یہ عقلا پر دنیا کا مقنا ہے۔ عقل کستفاور، یہ چہرہ چہرہ درجہ کہ جس میں حاصل شدہ تمام علوم و ادراکات اس طرح جمع ہو جائیں کہ بالکل غائب نہ ہوں، یہ انسانی طانت سے خارج ہے بلکہ انبیاء اور ائمہ کے مخصوص شعبہ میں اس سے متعین ہو سکتے ہیں۔

شارح نے عقل کی تعریف یہ کی ہے ہو قوۃ النفس فیہ التسلط علی العلوم والادراکات یعنی نفس در درجہ کی وہ قوت عقل کہلاتی ہے جس سے نفس علوم و ادراکات کے لئے مستعد ہو جاتا ہے۔ علم سے مراد علم فیہی، اور ادراکات سے مراد یقینی اور ظنی دونوں ہیں۔ عقل کی یہ تعریف بہت مناسب ہے جو بھی اور ائمہ اور بالکلیہ سب پر مصادق ہے۔

اس کے بعد شارح نے بتائے ہیں کہ عارثی ابن اسد ہما جس کے اس فرمان سے بھی مراد ہے ان کا قول ہے غرضیۃ یقیناً العلم والظہور بآیات عند سلامة الاالات۔ عزیزہ، اس صفت کو کہتے ہیں جو اول غفلت سے اپنے موصوف کے اندر موجود ہوا مضمحل کے معنی میں ہے یعنی غری ہوئی چیز اور عقل کے نوعی معنی ہاندھنے کے ہیں عقل چونکہ اپنے صاحب کو اسباب برہم سے روکتی ہے اس لئے اسکو عقل کہتے ہیں۔ عارثی ہما جس سے عند سلامة الاالات کی قید لگادی اس لئے کہ غیر حواس کی سلامتی کے علم لازم نہ ہوگا جیسے نام اور جسمی کہ ذل کے اندر حواس کا تعطل ہے اور ان کی کے اندر ضعف ہے۔ اور بعض حضرات نے عقل کی تعریف اس طرح کی ہے جو ہر شے در لک بہ الغائبات بالو کما تکل لہ یعنی عقل ایسا جوہر ہے جس کے ذریعہ ان مضمولات کا اور لک کر لیا جاتا ہے جو معلوم نہیں ہیں و لاک کے ذریعہ اور محسوسات کو حاصل کر لیا جاتا ہے مشاہدہ کے ذریعہ۔

فیہو سبب العلم صیغۃ مدالہ لہما فیہ من غلاف التسمیۃ والملاحدۃ فی جمیع المنظریات و بعض الفلاسفۃ فی الاالیات بنساع علی کثرۃ الاختلاف و تناقض الکلام۔

ترجہ

پس عقل علم کا سبب اسکی تعمیر فرمائی اس وجہ سے کہ اس میں سمیہ اور ملامت کا اختلاف ہے تمام نظریات کے اندر اور بعض فاسد کا اختلاف ہے الہیات کے اندر بنا کر نہ ہوئے اختلاف کی کثرت پر اور آثار کے تناقض پر۔

تشریح

مہنت سے ہر بات کیہا تھریاں فرما یا کہ عقل علم کا سبب اگرچہ یہ بات پہلے معلوم ہے ہی کہ اس علم ہی سے بحث کی جا رہی ہے۔ وہ اس کی ہے کہ عقل کے سبب علم ہونے میں سمیہ کا اختلاف ہے اور ملامت کا اختلاف ہے۔ ان دونوں فرقوں کی تمام نظریات کے اندر اختلاف ہے اور لوگ نظر عقل کو بالکل مفید علم نہیں مانتے۔ سمیہ کا بیان ماقبل میں گذر چکا ہے کہ یہ علم کی ایک قوم ہے بنی ہندستان کے آثار جو شہر سو منات کی جانب منسوب ہیں۔ ملامت یہ بھی قوم ہی کی ایک قوم ہے ظاہر میں رافضی میں اور باطن ان کا عقیدہ ہے اور ان کا مقصد اسلام کا ابطال ہے۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ خیر امام معصوم کے علم حاصل نہیں ہو سکتا اور الہیات کے اندر بعض فلاسفہ کا اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ عقل فنون ریاضیہ کے اندر تو مفید علم ہو سکتی ہے الہیات میں نہیں کیونکہ الہیات ہم سے بعید ہیں، جب ان صحبات سے پوچھا گیا کہ آپ عقل کو مفید علم کیوں نہیں مانتے، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عقلا کے اختلاف کی کثرت ہے اور آثار کے اندر تناقض ہے اگر عقل مفید علم ہوتی تو کیوں اختلاف کی کثرت ہوتی اور کیوں آثار کے اندر تناقض ہوتا۔

والمجانب أن ذلک لفساد النظر فلا یستافی کون النظر لمصلحة من العقل مفید العلم علی ان ما ذکرہ متراسد لانی بنظر العقل ففیہ اثبات ما نفیتم فینما تقر فان زعموا ان معارفہ الفاسد بالفاسد قلنا انما ان یفید شیعاً فلا یمکن فاسدا ولا یفید فلا یکن معارفہ

ترجہ

اور جواب یہ ہے کہ یہ فساد نظر کی وجہ سے ہے پس مانی نہیں ہے یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونیکے ملامت اس بات کے کہ تو تم نے ذکر کیا ہے وہ بھی نظر عقل سے استدلال ہے۔ تو اس کے اندر اس چیز کا اثبات ہے جس کی تم نے نفی کی ہے تو تم نفس پیدا ہو گیا، پس اگر وہ لوگ کہیں کہ یہ تو فاسد کا معارفہ فاسد کے ذریعہ سے تو ہم کہیں گے کہ ذریعہ تو ایسا یا تو کسی شیئ کا فائدہ دے گا تو فاسد پیدا یا فائدہ نہیں دے گا تو نفس معارفہ نہ ہوا۔

تشریح

ما قبل میں مذکورہ میں فرقوں نے کثرت اختلاف کی وجہ سے عقل کے مفید علم ہونیکا انکار کیا تھا اس کا جواب دیا گیا کہ اختلاف نظر فکر کے اندر فساد کوٹ کی وجہ سے ہے اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ نظر صحیح بھی مفید علم نہیں ہوگی، جیسے اگر جھینکا ایک کو دو دیکھا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اپنی

آنکھ دالنے جو ایک کو ایک دیکھا ہے یہ بھی خلاف واقع ہے۔ دوسرا جواب انرا یہ ہے کہ ہاتھ جو کھانچے کو کھنٹ
اختلاف اس بات کی دلیل ہے کہ عقل مفید علم نہیں ہے، تم نے بھی تو یہ نظر العقل ہی سے استدلال کیا ہے
اس کا انکار بھی کرتے چہاں اس سے کام بھی لیتے ہو؟

فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ مجھ کو قول فاسد مخام نے بھی قبول فاسد کو قول فاسد سے رو
کر دیا ہے یعنی یہ فاسد کا معارضہ فاسد سے ہے تو ہم پر کیا اشکال ہے جیسے کوئی مثال مشہور ہے جس کو جواب
ہے اس پر گرفت کی گئی کہ تم نے جو بات کہی ہے اس نے کچھ فائدہ دیا یا نقص دیا تو اسکو معارضہ کہنا غلط
ہو گیا اور اگر تم کہو کہ فائدہ دیا تو اسکو فاسد کہنا غلط ہو گیا اور ہماری بات ثابت ہو گئی کہ نظر عقل مفید علم ہے

فان قبل كون النظر مفيد العلم ان كان ضروريا للعقل في خلاف كما في قولنا الواحد
نصف الاثنين وان كان نظريا ليلزم اثبات النظر بالنظر وان كان - دوسرا -

ترجیح

پس اگر مترادف کیا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع ہونا
جیسے چارے سے قول انوار نصف الاثنين میں، اور اگر ضروری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم
آئے اور دوسرا ہے۔

تشریح

فریق مخالف کی جانب سے اب یہ ہوا کہ میں نے اصل میں اپنے مفید علم ہے۔
یہ اب کا مقولہ ہے اب اس پر مار سوال ہے نہ دی ہے، آخری یہ آپ جو بھی جواب
دیں گے وہ اشکال سے قائل نہ ہو گا اچھے کر آپ اگر فرما میں دھڑکی ہے تو ہم کہیں گے کہ نہ دردی کے۔ اور
اختلاف نہیں ہو کرنا حالانکہ اس کے اندر اختلاف موجود ہے جیسے کہ مشاہدہ ہے وہاں کو ضروری ایسا بنا چلتے ہیں
میں اختلاف بالکل نہ ہو سکے جیسے ایک روکا آدھا ہے یہ ضروری ہے اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے، مادہ اگر
آپ اس قول کو نظری مانتے ہیں تو اس کو ثابت کر لیں دوسری نظر کی حاجت پیش آئے گی اور اس سے دور
لازم آئیگا جو اظہر ہے اگے حضرت شارح اس اعتراض کا جواب دیں گے اگر ادا شن لول کو اختیار کر کے اور
نامیثا شہنشاہی کو اختیار کر کے فرماتے ہیں۔

قلنا الضرورى قد يقع فيه خلاف اما اعتماد اول تصور في الادراك فان القول
متفاوت بحسب النظر بالافاق من العقل واستدلال من الآثار وشهادة من الاعتماد
والنظرى قد ثبت بنظر مخصوص لا يتغير عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل
متغير حادث فبذلك العالم بعد واثق العالم بالضرورة وليس كذلك بخصوصية هذا

النظير لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه
مفيداً للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تعيين لا يليق بهذا الوقت.

ترجمہ

ترجمہ ہم جواب دینے لگے۔ ضروری کہیں واقع ہو رہے اس میں اختلاف یا تو غنا کی وجہ سے یا دور کی کے اندر فقیر کی وجہ سے اچھے فکر مغلیں متعارف ہیں انہی اعتقاد سے عقائد کے اتفاق کے ساتھ وہ آثار سے استدلال کے ساتھ اور اخبار کی شہادت کے ساتھ اور فخر کی کبھی ثابت ہوا ہے ایسی نظر غصہ میں کے ساتھ کہ جسکو نظر سے تعمیر نہیں کیا جاسکے کہا جائے ہمارا قول ہم مل متیز و کل متیز عداوت تو یہ فائدہ دے رہا ہے حدیث عالم کے ہم کا ضرورہ اور یہ ان فخر کی تہجو حیرت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کے ایسا صحیح ہو چکی وجہ سے جو اپنی تمام شرائط کے ساتھ ملا ہوا ہے کہ ہوگی ہر وہ غرض صحیح جو اپنی مشابہ شرائط کے ساتھ ملتی ہوئی ہو مفید علم اور اس افترا میں کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے تو اس مشابہ کے لائق نہیں ہے۔

گشت

تشریح یہاں سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دے رہے ہیں پہلے شیطانوں کو اختیار کہہ سنبھالیں ہم نے اس قضیہ مذکور کو ضروری مان لیا مگر ضروری مان لیا مگر ضروری کے اندر بھی کئی اختلاف واقع ہوتا ہے جس کے اسباب تجررت ہیں کئی کو برزخ اور عباد ضروری میں اختلاف کیا جا سکتا ہے اور عبادتِ حق کے انکار کو خداوند کہتے ہیں اور کبھی مجسمہ فکرات ہوتا ہے کہ فقیہ کی دو باتوں طرف ذرا کے ارادک میں قصور کو ناجائز مانتے ہیں لہذا ہمارا مذکورہ قول کل نظر صحیح مفید العظم ہے فقیہ پر یہ ہے لیکن مخالفین کے مخالف اپنی عقل کو ناجائز کہو جس سے اس میں اختلاف کیا ہے جیسے فرقہ سلفیہ نے تمام بدیہیات کا انکار کیا ہے اب سوال پیدا ہوا کہ اور ارادک کے اندر فقہیہ رویوں ہوتا ہے تو اس کا جواب رہا کہ فطرت کے اعتبار سے عقول متذات ہیں جس پر عقلا کا اتفاق ہے جس کا ہر بات دن مشاہدہ کرتے ہیں کہ عقول میں کتنا تفاوت ہے۔

واستدلال من الآيات أو - آئینہ سے مراد احادیث بھی ہو سکتی ہے اور اہل عقل کے کلاموں کا مثلاً ۱۱
 بھی یعنی ہدایت دین دیکھتے ہیں کہ بعض علوم و معارف کے دقائق و حقائق تک اس طرح پہنچنا جیسے
 جس کو دوسروں کو اسکی ہوا بھی نہیں مل سکتی۔ و تمہادۃ من الآخبار اور احادیث کی شہادت بھی
 اس سلسلہ میں موجود ہے کہ عقل میں تفادات ہے کہ کو کچھ صحیح حدیث کے اندر طور پر نہ کہ یہ میں اشارہ
 ہے۔ من ادوات العقل والدین فرقی خائف کو یہ جواب غنی اول کو اختیار کر کے دیا گیا ہے جو امام
 رازقی کا حکم ہے۔

اور دوسرے جواب میں ثانی کو اختیار رکھ کے دیکھتے جو امام محمد حرمین کا مختار ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہم فقہیہ مذکورہ کو نظر میں آتے ہیں اور نظری کو ثابت کر کے اس کے لئے اقامت و دلیل کی حمایت پیش آئے گی اور وہ

بھی نظری ہی کہہ چکی جس سے اثبات النظر انظر لازم آتا ہے تو مستزم دو چیز کی وجہ سے۔ پہلے یہ کہ نظری کو کہیں ایسی نظر غرض سے ثابت کر دیا جائے کہ جس کے مقدمات بالکل بدیہی اور کھلے ہوئے ہوں جسے تو اگر وہ دو نظری ہے مگر ضروری القدمات کیونکی وجہ سے اسکو نظر سے قبیر نہیں کیا جاتا تو اس وقت اثبات النظر بالظن کا دعویٰ مستمم ہو جائیگا۔

محقق ثانی کو امتیاز کر کے جواب کا خلاصہ کہہ چکا کہ کل نظر صحیح مفید علم کو نظری ماننے میں مگر اسکو ایسی نظر سے ثابت کر کے میں کہ دو گویہ نظر ہی نہیں کیونکہ اس کے مقدمات بدیہی ہیں۔ جیسے عالم متبرک وکل نظر حادث و زمانیم آیا کہ انعام و ثروت پر تکوین بدیہی القدمات سے لہذا اور لازم نہیں آئیگا کہ اس کا یہ بھی جواب دیا جاسکتا ہے کہ مثبت و قبیح کجیاں لازم ہے بدیہی کل نظر صحیح مفید العلم بہ موقوف۔ یہ قضیہ شخصی معصوم بہ نسبت پر (کائنات)

اور یہ قضیہ شخصہ معصوم بہ نسبت نہ کہ بدیہی ہے تو یہ قضیہ مثبت و مثبت پر موقوف نہ ہوگا لہذا توقف اشئی علی نفس کی طرف اہل لازم نہیں آتی کیونکہ یہ شرعی جانیین سے لازم آتی ہے آخر میں شارح نے فرمایا کہ اس دور واسطے آخر خاص سے کہنے کیے اور درمیان تفصیل ہے جس کا بیان میں کتاب کے مناسب جہیں لہذا اہم بھی اس جو اسے نظر قریب نہیں کرتے البتہ شرح موافق میں اس کی تفسیل بحث موجود ہے۔



جو ہم عقل سے بدیہی ادل تو جسے حاصل ہو سکے اسکو ضروری کہتے ہیں اور جو استدلال سے لینی دلیل میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے اس کو اکتسابی کہتے ہیں اور یہ بات بھی وہی نہیں رہتی چاہے کہ استدلال کبھی صحت سے منقول ہو تو ہے اور کبھی منقول سے علت پر جو تا ہے۔ اول کو دلیل الہی بھی کہتے ہیں اور دلیل بھی اور ثانی کو مستعد ال کہتے ہیں۔ دوم یہ بات یہ کہ بین عین بدیہی چاہے معلوما لوگ اکتسابی اور استدلالی میں کوئی فرق نہیں کرتے ان کو ہر دون سمجھ لیتے ہیں حالانکہ یہ طوائف تحقیق ہے بلکہ ان دونوں میں عموم قصوں مطلق کی نسبت بہت زیادہ مستعد ال ہوگا۔ ہر اکتسابی بھی ہوگا اور اکتسابی کے سے استدلالی ہو یا ضروری نہیں ہے۔ استدلالی کا مطلب تو یہ ہے کہ جس میں نظر و فکر کی حاجت نہیں آئے اور اکتسابی وہ ہے جس میں استدلال کی کارکردگی اور اس کے کتب کا دخل ہو تو اس کا کتب کبھی تو نظر و فکر بھی ہو سکتا ہے اور کبھی آنکھ سپردانہ اسباب ملاحظہ کو استدلالی میں دیا جاتا ہے۔

دب اکتسابی اور استدلالی میں فرق واضح نہیں ہے۔ البتہ کہ ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں ہو تا ہے اور کبھی مستعد ال کے مقابلہ میں جب ضروری استدلالی کے مقابلہ میں ہوتا ہے جس کے معنی ہوں گے جن میں نظر و فکر کی حاجت پیش نہ آئے اور جب ضروری اکتسابی کے مقابلہ میں

میں پورا جائے قیاس کے معنی ہوں گے جس میں زندہ کے کسب کو دخل نہ ہو بالفاظ دیگر جو زندہ کی زیر قدرت داخل نہ ہو یعنی نہ اس کی تعمیل زیر قدرت ہے اور نہ اس کا ارادہ زیر قدرت ہے۔

جب یہ تقریر یہاں نشین ہو گئی تو شیخ نور الدین بخاری جنکی کتاب ہدایہ ہے ان کے کام میں بظاہر جو تقاضا معلوم ہو رہا تھا وہ ختم ہو گیا کہ انھوں نے اور نا علم و شکی دیکھیں کہ قیاس کی قیاس ضروری، درگاہی بہرہ انسانی کی روشنیوں کی قیاس ضروری اور استدلالی، میان بظاہر تقاضا میں معلوم ہو رہا ہے مگر گذشتہ تقریر سے یہ تقاضا ختم ہو گیا کیونکہ اول ضروری وہ انسانی کے مقابلہ میں ہے اور ثانی ضروری وہ استدلالی کے مقابلہ میں ہے اور ان دونوں کی تقریروں میں فرق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سب آراء ملا خط نہ رہیں۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ أَيْ مِنَ الْعِلْمِ الْمَثَابِتِ بِالْعَقْلِ بِالنَّكَدِ الْخَدَرِ أَيْ بِأَوَّلِ التَّوَجُّهِ مِنْ عَيْنِ احْتِيَاجٍ إِلَى تَغْيِيرِهِ فَهُوَ تَجَوُّزِي كَالْعِلْمِ بِأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ اعْتَمَرَ مِنْ جُزْئِهِ فَإِنَّهُ جَدُّ لِقَوِيٍّ مَعْنَى الْكُلِّ وَالْجُزْءِ وَالْأَعْظَمُ لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ حَيْثُ زَعَمَ أَنْ جُزْءُ الْإِنْسَانِ كَالْيَدِ مَثَلًا قَدْ يَكُونُ أَعْظَمُ مِنْهُ فَهُوَ لَمْ يَتَجَوَّزْ عَنْهُ الْجُزْءُ وَالْكُلُّ۔

ترجمہ

اور جو ثابت ہو اس سے یعنی وہ علم جو ثابت ہے نفس سے یا ہر پہلو یعنی اولیٰ تو میرے تفسیر کی جانب احتیاج کے بغیر پس وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم کہ شیء کا کل اپنے جز سے بڑا ہو سکتا ہے۔ یہ کل اور جز اور اعظم کے معنی کے تصور کے بعد کسی شیء پر موقوف نہیں ہے، اور جس نے اس میں توقف کیا اس میں شبہ ہے کہ اس نے گمان کیا کہ انسان کا جز جیسے مثلاً ہاتھ کبھی اس سے بڑا ہو سکتا ہے تو اس نے جز اور کل کے معنی کا تصور ہی نہیں کیا۔

تشریح

اس نے کہ ہاتھ اور پور بدن مل کر مجموعہ ہے تو اگرچہ ہاتھ کتنا بھی لمبا ہو جب اس کو بغیر بدن سے منسلک نہ کیا جائیگا تو مجموعہ سے جھوٹا ہی ہو گا بالی بائیں بالکل سہل ہے۔

وَمَا ثَبَتَ مِنْهُ بِالْأَسْتِدْلَالِ أَيْ بِالتَّطَرُّفِ إِلَى لَيْلِ سَوَاعِدِ كَانِ اسْتِدْلَالًا مِنَ الْعِلَّةِ عَلَى الْمَعْلُولِ كَمَا إِذَا أَرَادَ أَنْ يَنْتَهِجَ فَعَلِمَ أَنَّ لَهَا دُخَانًا وَمِنَ الْمَعْلُولِ عَلَى الْعِلَّةِ كَمَا إِذَا أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ دُخَانًا فَهَذَا نَائِبٌ وَقَدْ دَخَلَ الْأَوَّلُ بِأَمْرِ التَّعْلِيلِ وَتَشَابُهٍ بِالْأَسْتِدْلَالِ فَهُوَ الْكُنْهَانِ أَيْ حَاضِرٌ بِالْكُنْهِ وَهُوَ مَا شَرَعَ الْأَسْبَابُ بِالْأَخْتِيارِ كَصُورِ الْعَقْلِ وَالنَّظْمِ فِي الْمَقْدَمَاتِ فِي الْأَسْتِدْلَالِ بِاتِّصَافِهَا وَقَلِيلِ الْعِدَّةِ وَغَوْذَ لَيْلٍ فِي الْحَسَنَاتِ۔

ترجمہ

اور ثواب پر عقل سے استدلال کے ذریعہ یہی دلیل میں نظر کرنے سے فوائد و عیبت معلول پر استدلال ہو چکا کہ جبکہ اس نے آگ دیکھی ہیں جان لیا کہ اس کیلئے دھواں ہے یا معلول سے علت پر استدلال ہو جیسے جبکہ دھواں دیکھا ہیں جان لیا کہ یہاں آگ ہے اور دل کو غصہ چھو گیا جاتا ہے عقل کے نام سے اور ثانی تو استدلال کے ساتھ رجوع عقل کے استدلال سے ماہل ہو کر وہ انسانی ہے یعنی جو کہ جسے وجہ ماہل ہو اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرے اسے اعتقاد کے ساتھ جیسے عقل کو گردش دینا۔ (یعنی کلام میں لانا) اور نظر کو گردش دینا اعتقاد میں استدلالیات کے اندر درجہ کان چھکا دینا اور بتلیوں کو گھمانا اور اس کے مثل حیات کے اندر۔

تشریح

اس کی شریعت ماقبل میں گزر چکی ہے در یہ بھی جانی چھائی بات ہے کہ اگر علت سے معلول پر استدلال ہو تو اسکو استدلال بھی کہتے ہیں اور اسی کو تحلیل کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اگر معلول سے علت پر استدلال ہو تو اسکو استدلال بھی کہتے ہیں اور اسی کو استدلال نام کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اسی کی مثال شام پر پیش فرمایا ہے۔ دوسری مثال ہم عرض کرتے ہیں تعین اخلاط سے ہمارے استدلال استدلال نام ہے اور کلام سے تعین اخلاط پر استدلال استدلال نام ہے کیونکہ علت کا وجود معلول کے وجود سے مقدم ہو کر تلبہ اور آگ اور تعین اخلاط مقدم ہیں دھواں اور چھبہ پر۔

قالا کتسابی اعم من الاستدلالی لانہ الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی انسانی ولا عکس الا بیکار المعاصل بالقصد والاخیار۔

ترجمہ

تو انسانی استدلال سے عام ہے اس لئے کہ استدلالی وہ ہے جو دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو تو ہر استدلال انسانی ہے اور اس کے برعکس نہیں ہے جیسے کہ وہ دیکھنا جو القصد واما اختیار ہو کر انسانی تو ہے مگر استدلالی نہیں ہے۔ (تشریح ماقبل میں گزر چکی ہے۔)

واما الضروری فقد ینال فی معاملة الانسانی ویقتضی بما لا ینکون تحصیلہ مقصداً للمخلوق ای ینکون حاصلًا من غیر اختیار للمخلوق وقد ینال فی مقایلة الاستدلالی ویقتضی بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس انساباً ای حاصلًا بمباشرة الاسباب بالاخیار وبعضهم ضروریاً ای حاصلًا بدون الاستدلال فظهر ان الاستدلال فی کلام صاحب البدایہ حیة ان العلم بالحوادث نوعان ضروری وهو ما یحدث فی الله تعالی فی نفس العبد من غیر

کسبہ و اختیار کا علم موجود ہے و تغیر احوال و القسانی و هو ما تجد فی اللہ فصل فیہ بواسطۃ کسب العبد و هو ما بشر فی اسباب و انتساب فی ثلثۃ العوالم السلیمت و الخیر الصادق و نظر العقل، مشرقاً و الحاصل من نظر العقل نوعان ضروری بمحصل باول النظر من غیر تفکرات العلم بان الثقل اعظم من جزئہا و استدلانی یحتاج فیہ الی نوع تفکر فی العلم بوجود النار عند رقیۃ السخاوان

ترجمہ

اور ہم حال ضروری نہیں کبھی ہوتا ہے کہ کتابی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے اس طریقہ پر کہ جس کی تفصیل مخلوق کی زیر قدرت نہ ہو یعنی مخلوق کے اختیار کے بغیر حاصل ہو۔ اور ضروری کبھی ہوتا ہے کہ استدالی کے مقابلہ میں اور تفسیر کی جاتی ہے ضروری کی اس طریقہ پر کہ جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو جاتے ہیں، اسی وجہ سے بعض علماء نے اس علم کو جو اس نے ذریعہ حاصل ہوا ہے کہ کتابی قرار دیا یعنی اختیار کے ساتھ اسباب کو استعمال کرنے سے حاصل ہوا ہو والا اور بعضوں نے اسکو ضروری قرار دیا یعنی بغیر استعمال کے حاصل ہو جاتا ہے۔ تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ صاحب بیاب کے کلام میں کوئی تضاد نہیں ہے، اس وجہ سے کہ انھوں نے فرمایا کہ غل حادث و دو قسم ہے، ایک ضروری اور دوسرے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے نفس میں بغیر اس کے کسب و اختیار کے پیدا کر دیتا ہے جیسے بچے وجود کا علم اور اپنے احوال کے تغیر کا علم اور دوسرے کتابی ہے اور وہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب و استطاعت سے بنا کر دیتا ہے اور کسب وہ اسباب کو استعمال کرتا ہے۔ اور علم کے اسباب تین ہیں، جو اس سلیقہ اور طریقہ صادق اور نظر العقل، علم ضروری نے فرمایا کہ جو علم نظر عقل سے حاصل ہوا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، ایک ضروری جو اول نظر سے بغیر تفکرات کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی قدر تفکر کی حاجت پیش آتی ہے جیسے دھوینا کو دیکھنا کہ اس کے وجود کا علم ہو جانا۔

تشریح: گذشتہ تقریر کے ہوتے مرتبہ شرح کی حاجت نہیں ہے۔

وَاللّٰہُ کَلَّمَ الْبَشَرَ بِالْفَاءِ مَعْنٰی فِی الْقَلْبِ بِطَرِیقِ الْفِیضِ لِیُرِیَہُ اسْبَابَ الْمَعْرِفَةِ بِصَحۃِ الشَّیْ عِنْدَ اَہْلِ الْحَقِّ حِجَّتِہِ یَرِدُہَا الْاَعْرَاضُ عَلٰی حَصْرِ الْاَسْبَابِ فِی الْمَشْرِقِ وَ کَانَ الْاَوَّلٰی اَنْ یُعْلَمَ لَیْسَ مِنْ اَسْبَابِ الْعِلْمِ بِالشَّیْءِ اِلَّا اَنْ حَاوَلَ التَّنْبِیْہَ عَلٰی اَنْ الْمُرَادُ بِالْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ وَ لَعَدَّ لَا کَمَا اصْطَلَحَ عَلَیْہِ الْبَعْضُ مِنْ تَحْصِیصِ الْعِلْمِ بِالْمَرْکَبَاتِ اَوْ الْکَلِمَاتِ وَالْمَعْرِفَةِ بِالْاَسْبَابِ اَوْ الْجُزْئِیَّاتِ اِلَّا اَنْ تَحْصِیصُ الصَّحۃِ بِالذِّکْرِ مَسَالِوَحَہٗ لَہٗ بِالذِّکْرِ اَنْ تَظْہَرَ الظَّاهِرَ اِنْ اَرَادَ اَنْ اَلَا لَہٗکَ مَ لَیْسَ سَبَابًا یَحْصِلُ بِہِ الْعِلْمُ لِنَامَۃِ الْخَلْقِ وَ یَحْصِلُ لَلاِزَامِ عَلَی الْغَیْرِ وَالْاَفْلَاحُ اِسْمًا

قدیصلہ بہ تعلمہ وقد ورد القول بہ فی الخبر بخلاف قولہ الہم فی ربی وحقی عن تشدید من الہیہ
و اما خبر الواحد العدول و تشدید الیہ بعد فقد یبید ان الفن و الا اعتقاد العازم السدی
یقین الزوال فکانہ ایداء بالعلم ما لا یصلہ او الا فلا وجہ لخص الالباب فی التفتتہ

ترجمہ

اور اہام میں کی تفسیر کی ہے بطریق فیض قلب میں معنی کے لغز کر نیے نہ کسی شی کی صحت
کے مسئلہ میں معرفت کے سبب میں سے اس حق کے نزدیک ہیں نہ تک کہ اس کے ذریعہ
میں میں سبب کے حکم کرنے پر اعتراض وارد ہو وراوی بات یہ بھی کہ مصنف نے یوں فرماتے ہیں میں اسباب
باشی مگر تحقیق کہ مصنف نے ارادہ کیا تہیہ کر کے اس بات پر کہ ہماری مدد اور معرفت سے ایک ہے ا
ایسا نہیں جیسا کہ بعض مضمرات نے اصطلاح مقرر کر لی ہے بلکہ وہ خاص کر نیکی مہربان و کلیات کے ساتھ اور
معرفت کو ساتھ اور جزئیات کے ساتھ مگر تحقیق کہ صحت کی تفصیل ذکر کر نیے ساتھ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے
پھر ظاہر یہ ہے کہ مصنف نے ارادہ کیا ہے کہ الہام یا سبب نہیں ہے کہ جس سے عامہ کائن کو علم حاصل ہوا اور
جو عز و انعام کی حدیث رکھے ورنہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ الہام کے ذریعہ علم حاصل ہوتا ہے اور اس
مسئلہ میں خبر سے اندر قول وارد ہوا ہے جیسے فرمان نبوی یعنی ربی اور بہت سے صفت سے یا منقول ہے ۔

اور بہر حال ایک عادل کوئی کی خواہر جہت کی تفہیم و ذوق ظن کا ذمہ دہی میں اور اس اعتقاد
عازم کا جو ذوال کو قبول کرے پس گویا کہ مصنف کی مراد علم سے دوسرے جوان و ذوال کو شامل نہ ہو ورنہ
ذکوئی وجہ نہیں ہے ۔ سبب کو ممکن میں مقرر کرے گی ۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ آپ نے اسباب علم کو صرف تین میں منحصر کر دیا ہے
۱۔ الہام ۲۔ سبب ۳۔ علم کا سبب ہے ؟ اس کا جواب دیا گیا کہ الہام علم کا سبب نہیں
ہے اس سے کسی شی کی صحت و فساد کو علم نہیں ہو سکتا ۔

پھر اعتراض ہو کہ اس سے پہلے مصنف نے لفظ علم کو استعمال کیا ہے و الہام کے ذریعہ معرفت کو استعمال کیا
ہے یعنی مصنف نے کہا ہے میں اسباب المعرفۃ بمعنی الشیء تو آخر الیہ کیوں کیا گیا ؟

اس کا جواب دیا گیا کہ مصنف کا مقصد اس سے شاید یہ ہے کہ ہماری یہاں علم معرفت متحد ہیں چاہے
یہاں دو اصطلاحیں مقرر نہیں ہے جو بعض لوگوں نے کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مہربان و کلیات کے ساتھ
ہے اور معرفت کا بلکہ لفظ اور کلیات کے ساتھ ۔

پھر خارج سے مصنف نے ایک اعتراض کیا ہے کہ مصنف نے لفظ صحت کا جو اضافہ ذکر کیا ہے یہ سبب بود
ہے کہ خلاف معنی کی جانب کو جمع ہے یعنی اس سے یہ وہم ہو سکتا ہے کہ صحت شی کی معرفت کا سبب

نہیں البتہ اس کے ذریعہ فساد کا علم ہو سکتا ہے اس لئے مصنف نے لفظ صحت کے معنی استعمال کیا ہے ۔

مگر نہ روح کا اثر ارضی غلط ہے اس لئے کہ محبت میں ثبوت کے معنی میں ہے تو اس کے معنی یہ ہوں گے۔
 لیکن اس سبب المعروف بقیۃ التوحید لہذا اعتراض ہے محل ہے جیسے شاعر کا شعر ہے جس میں محبت
 کے معنی میں ہے۔

حکمت اللہ فی عاشق غفران لہ یغفر عاشقین

یعنی یہ بات تو ثابت ہے لوگوں کے نزدیک کہ میں عاشق ہوں مگر لوگ میرے حقوق سے واقف نہیں ہیں
 فقہ الظاہراہ سے شاعر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ممکن اسباب ہمارے بحث کرتے ہیں اور نہ ان کو غفلت
 کے واسطے الہام ظاہر کا سبب نہیں ہے ورنہ تو اس کیلئے ہم بھی ظاہر کا سبب ہے جیسے حدیث میں موجود
 ہے الہی رقی قلت اس حدیث کی تخریج نہیں ملی۔ دوسری حدیث ہے النوا افاضۃ النورین
 فانہ یقلل بنور اللہ انکسار اس حدیث کو علامہ مصطفیٰ نے موضوع کا سبب ہے حاکم نے روایت فرمائی
 شریف میں ہے اسی وجہ سے علامہ سیوطی نے اس کی تصحیح کی ہے اور حدیث کی یہ وہ پہچان سیوطی کو ہے
 اور سب سے اس بات سے لہجہ منقول ہے جیسے شیخ عبد اللہ زریانی، شیخ علی الدین ابن العربی،
 ابو یزید بسطامی، مہمل شیری، حضرت جنید بغدادی وغیرہ کے متعدد منصوصات و نقایات سے ہیں۔
 ایک مادلہ دی کی خبر ہے اور مجتہد کی تقلید سے بھی ظاہر حاصل ہوا ہے، مگر اول سے ظہری حاصل
 ہوا ہے ورنہ اس سے ایسا اعتقاد جائز نہ حاصل ہوتا ہے جو زوال کو قبول کر لیتا ہے۔

اور اسباب علم مصنف کی مراد وہ علم ہے جو حقیقی ہوا اور زوال کو قبول نہ کرے اگر بات نہ ہو
 تو بھرا سبب علم کو تو میں منکر کر سکتی کوئی وجہ نہ تھی، مگر فرما ہوا اور تقلید بھی سبب علم میں ہے ہونے۔
 صاحب ہذا اس لئے لکھا ہے کہ جو نہ خفیہ زوال کو قبول کر لیتی ہے۔ اس وجہ سے امام طحاوی نے شافعی کے
 مذہب کو ترک کر کے حنفی مسلک اختیار فرمایا۔ ورنہ اس کی یہ لکھی ہے کہ امام طحاوی نے شافعی کی کتاب
 میں یہ لکھا کہ اگر ملا عورت مر جائے اور اس کے بیٹ میں بچہ زندہ ہو تو عورت کا بیٹ چاک نہیں
 کیا جائے گا اور وہ عورت کا مسلک ہے کہ عورت کا بیٹ چاک کر کے بچہ نکال لیا جائے بھلا اور امام طحاوی
 کے ساتھ میں واقعہ پیش آیا ہے کہ انکی ماں کا انتقال ہوا اور بیٹ میں تھے تو بیٹ چاک کر کے نکال
 بھلا گیا تو امام طحاوی نے اسے شافعی کا مسلک ترک کر دیا میں اپنے مذہب شافعی نہیں ہوں جو میری
 پاکت سے لڑتی ہو اور اپنے مجتہدین سے ہوتے ہیں بلکہ ائمہ ثلاثہ کے بعد امام حموی اور حنفی اس
 جہم جیسا شخص خفیہ میں نہیں پڑا گیا کہ جو یہ دونوں حضرات غور حدیث کو لحاظ کرتے ہوتے تھے۔
 قسٹ۔ امام طحاوی کے بعد امام شافعی کی کتاب میں موجود ہے کہ کسی صورت میں حاملہ عورت کا بیٹ چاک
 کر کے بچہ کو نکال لیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خود امام طحاوی نے منقول ہے کہ میں نے اپنے

منازل نامہ مزلی کے مذہب کی مخالفت اس لئے کی کہ وہ ہمیشہ کتب حنفیہ کا مذاکرہ کرتے رہتے تھے اور شیعہ مذہب (الطوائف)

مشتبہ تھا۔ انبیاء کرام کا اہتمام جس وحی کے تحت یہ کتابیں اور ولایت کا بار اگر چہ حق کے درویش مفید علم ہے مگر اس سے علم یقین حاصل نہیں ہوتا اور یہاں ان سبب علم کو کثرت میں سے علم یقینی حاصل ہو۔ لہذا الہام ان سبب میں داخل نہ ہوگا، اس لئے کہا جاتا ہے کہ اہتمام حجت قاصر ہے۔ حجت متعینہ در حجت قطعہ نہیں ہے۔



اب یہاں سے مہلت اصل مقصد کو نشہ دینا فرمائیں گے اور وہ علامہ کا مدعہ ہے اس سے کہ کسی پر صدی غریبت کا مدعہ ہے اور جن لوگوں کے علم کو قدیم مانا ہے تو گوئی کہ انھیں علم اور نبیوت کا منکر کر دیا ہے اس لئے کہ جب علم قدیم ہو گا تو نہ قیامت آئے گی۔ در نہ حساب کتاب کی ضرورت پیش آئے گی۔

آپ نے علم اربعین میں لڑھا ہو گا کہ جیسے اسم کا صیغہ مفعول اور مفعول در مفعول آتا ہے جیسے اس کا ایک صیغہ فعل آتا ہے جیسے ختم ہو گا کہ اگر ایسے ہی علم یعنی جانے کا اور زمین سخت کے منہار سے ہر وہ چیز جس سے دوسری چیز جانی جائے اس کو عالم کہتے ہیں مگر اصطلاح یہ ہے کہ جو کچھ عالم فطریہ کہتے ہیں جس سے ہمارے عالم کا پتہ چلے اور فوفا اعتبار سے ہر چیز کو عالم کہہ سکتے ہیں جیسے عالم زید عالم خالد، عالم بکر مگر اس کا استعمال جو نباتات میں نہیں ہوتا بلکہ انسانی میں ہوتا ہے بول کہان کہتے ہیں انسان، عالم ملک عالم نبات وغیرہ اور عالم کہتے ہیں اللہ کے علاوہ بقیہ موجودات کو تو چونکہ نہی صفت جیسے عین ذات نہیں ہیں غیر ذات بھی نہیں (جس کا بیان آئندہ آجگا) اس لئے صفات خداوندی بھی عام سے خارج ہو گئیں۔

ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ہم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ محدث ہے، نانی ہے قدیم نہیں ہے فلاسفہ آسمان کو اس کے مہولی اور صورت کے زیر غماض یہ کہ کو مع دادہ اور صورت کے قدیم مانتے ہیں۔ جب انکی حرکت کی گئی تو انھوں نے یہ کہا کہ قدیم کسی وقت نہیں ہیں نہ قدیم زمانی اور نہ قدیم زمانی۔

قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو اور قدیم زمانی وہ ہے جو غیر کا محتاج نہ ہو مگر اس پر کسی حد خارجی نہ ہو اور حادث زمانی وہ ہے جو محتاج الی غیر ہو در حد زمانی وہ ہے کہ محتاج الی غیر نہ ہو۔ ساتھ ساتھ اس پر ہم بھی طاری ہوا ہے۔

اس کے بعد آگے عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وَالْعَالَمُ اِیْ مَا سَوَّیَ لِلّٰهِ تَعَالٰی مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ مَعًا یَقْلِبُ ۖ اِنَّهَا لَافِیْ اَعْیُنِ النَّاسِ مَعًا لَیْسَ بِهَا اَعْیُنُ النَّاسِ وَنَحْنُ اَعْیُنُ اللّٰهِ تَعَالٰی
وَالْعَالَمُ لَا عَرَضٌ ۚ وَوَالْعَالَمُ الْبَیِّنَاتُ ۚ وَوَالْعَالَمُ الْحَبِیْوَاتُ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ فَتَضَرَّعُ مِنْهُ اَنْتَ اَللّٰهُ تَعَالٰی
لَا نَبَا لَیْسَ غَیْرِ الْمَذَاتِ لَکُمَا اَللّٰهُ لَیْسَ عِنْدَہَا بِجَمِیْعِ اَجْزَائِہِ مِنَ الْمَوْجُوْدَاتِ وَمَا فِیْہَا
وَالْاَرْضُ وَمَا عَلَیْہَا مُجَدَّدٌ اِیْ مَخْرُجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلٰی الْوُجُوْدِ بِحُجَّتِہِ اِذَا كَانَ مَعْدُوْمًا
فَوَجَدَ خَلْقًا لِلْعَالَمِ سَفَرٌ حَیْثُ ذَہَبُوْا اِلَیْہِ قَدِّمَ السَّجُوْدَاتِ بِوَادِہَا وَصُوْرَہَا وَ
اَشْکَالِہَا وَقَدِّمَ الْعَالَمَ بِسُوْرَہَا وَصُوْرَہَا لَکِنِّ بِالْوُجُوْدِ بِحُجَّتِہِ اِنَّہَا لَمُتَعَلِّقٌ قَدْ
عَنِ صُوْرَہِہٖ لَعَمْرُکَ اَلْقَوْلُ بِمَجْدُوْدٍ مَّا سَوَّیَ لِلّٰهِ تَعَالٰی لَکِنِّ بِحُجَّتِہِ الْاِحْتِیَاجُ اِلٰی
الْغَیْرِ لَا بِحُجَّتِہِ سَبْقِ الْعَدَمِ عَلَیْہِ تَعَالٰی اِنْ دَلِیْلُ حُدُوْثِ الْعَالَمِ یَقُوْلُ ۖ

ترجمہ

اور عالم یعنی موجودات میں ہے جو اللہ تعالیٰ کے علاوہ ہیں جن سے صانع کو جاننا تھا، کیا آج ہے
عالم لا محالہ اور عالم الاعراض اور عالم البينات اور عالم الحیوان وغیرہ تو خارج ہو گئیں
اللہ تعالیٰ کی صفات اس سے کہ وہ غیر ذات نہیں ہیں جبکہ وہ عین ذات بھی نہیں ہیں۔ (عالم) اپنے تمام اجزاء
کے ساتھ انسان اور جو کہ ان کے اندر ہے اور زمین در جو کہ زمین پر ہے محدث ہے یعنی ہم سے وجود کی جانب
نکل گیا ہے اس معنی کے کہ وہ معدوم تھا پھر پایا گیا، خلاف ہے فلاسفہ کا اس حقیقت سے کہ وہ گئے ہیں
سموات کے کہ ہم جو نیکی کی جانب مع ان کے مادیوں کے اور صورتوں کے اور اشکال کے اور عناصر کے قدیم
جو نیکی کی جانب ان کے مادیوں کے ساتھ اور ان کی صورتوں کے ساتھ لیکن قدیم، تو ہم نے کہ طریقیہ براس معنی
کے کہ کہہ کر بھی کسی صورت سے خالی نہیں ہوتے ہاں فلاسفہ نے مسموئی اللہ کے حدوث کے قولی کا اطلاق
کیا ہے لیکن غیر کی جانب احسان کے معنی میں نہ کہ میں کے دیر عدم کے مقدم جو نیکی معنی میں ہے، پھر مصنف
نے اشارہ کیا ہے حدوث عالم کی دین کی جانب اپنے اس قول سے۔

تشریح

یہاں ہے مصنف نے حدوث عالم کی بحث کو شروع فرمایا ہے۔ پہلے ایک اعتراض وارد ہوتا
ہے کہ اللہ کے اسماء و صفات ہیں حالانکہ ان ناموں میں صانع نہیں ہے تو پھر اسکو صانع
کیوں کہا گیا ہے؟ بعض حضرات نے اس کا جواب دیا کہ قرآن میں موجود ہے صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
مُتَعَلِّقٌ شَیْءٌ مِّمَّا سَبَقَ اَشْکَالُہٗ وَلَمْ یُوَدَّ اَنْہٗ یُکُنْ یَہَاں پر تو معہذ رہا گیا ہے مشتق یعنی صانع میں ہو گیا
اور معہذ پر الگ ہوا کا جواز غلط فہم ہے، علامہ سیوطی نے جواب دیا کہ حدیث میں ہمارے متعلق کا اطلاق
کیا گیا ہے، اَوْحَیْنَا یَقْتَضِیْ قَالَ قَالَ یَسُوْلُ اَللّٰہُ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ اِنَّ اَللّٰہَ تَعَالٰی لَیْسَ بِمَخْلُوْقٍ
وَجَعَلَتْہٗ رُوْحَہُ اَلْحَاکِمُ فِی الْاَسْتِدْلَکِ۔ فَلَمَّ سَمِعَ شَرِیْفٌ مِنْہٗ بِہٖ حَدِیْثٌ بِہٖ عَنْ ابِی ہُرَیْرَہٗ
قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَا یَقُوْلُوْنَ اَحَدُکُمْ اَللّٰہُ عَفَرَ لِیْ اَنْ یُّشَکَّکَ

اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ لِحُجَّتِیْ فِی الدِّیْنِ عَافَاً ۗ فَاِنَّ اللّٰهَ کَافٍ بِعِبَادَتِهِ عَزَّ وَجَلَّ لَمَّا کَانَ کُلُّ شَیْءٍ عِنْدَکَ حَکْمًا ۚ
 عالم الہی کی حدت خارج ہیں جسکی وہ گذر چکا ہے۔

فلاسفہ میں ہے و غیر الحیوان کی جانب یہ قول منسوب ہے کہ عالم خود بخود وجود میں آیا ہے حالانکہ یہ
 ترجیح بلامرجح ہو سکتی وجہ سے ظاہر بنا ہوت ہے۔

سہولتی اور صورت جسمہ اور صورت نوعیہ کی تعریف آپ معجزات مہدی میں تفصیل کے ساتھ پڑھ
 چکے ہیں فلاسفہ سموات کو مع سنگے سہولتی اور صورت جسمہ کے اور ارضیہ بہرہ کو مع سنگے سہولتی اور صورت
 جسمہ کے قہر مانتے ہیں لیکن سمورت نوعیہ کے ساتھ قدیم مانتے ہیں یعنی ایک صورت تم ہو گئی تو دوسری آگئی
 عدم کبھی طاری نہیں ہوا۔

فلاسفہ سموات و غیرہ کو قدیم بھی مانتے ہیں اور ان سے اسوی اللہ کے سلسلہ میں حدوث کا قول بھی
 منسوب ہے اس کے درمیان تظہیر کی کیا صورت ہوگی اس کا جواب ہم عرض کر چکے ہیں۔

سوال :- سموات کو ارض پر کیوں مقدم کیا جاتا ہے؟ جواب :- اس لئے کہ سموات بختت میں اور
 مؤثر ہیں اور زمین متاخر اور قابل ہے اور مؤثر مؤثر پر مقدم ہوتا ہے قدیم۔

سوال :- ارض کی جھکیوں نہیں لگی؟ جواب :- ثقیل ہے یعنی زمین ثقیل ہے۔ جواب :- سموات
 متصل در مختلفہ کھنکھاتی ہیں اور زمین متصل اور متلفہ و مختلفہ ہے۔ جواب :- سموات کا اندر و خارج
 کو یکسو ہے اور زمین کا اندر و خارج میں جانب شرعی ہوا گیا ہے اس وجہ سے اہل عرب ارض کو مؤثر
 استعمال کرتے ہیں اور قرآن انھیں کی تخت کے مطابق نازل ہوا اس لئے قرآن میں نہیں ارض کی تبع
 استعمال نہیں کی گئی۔

سوال :- رخا کر کیا ہیں؟ جواب :- غیر عظمیٰ جسے ہمینی اصل اور اس سے مراد مار اور ہوا
 دریائی اور مٹی ہے۔

سوال :- مواہد ثلاثہ کیا ہیں؟ جواب :- حیوان اور نباتات اور معدن۔

تَحْتَ اَشْرَافٍ دَلِيلٌ حَادِثٌ لِّمَا لَمْ يَكُنْ اَذْهَوٰی الْعَاوِلِیْنَ اَنْ وَاَعْرَضَ لَا تَدْرُکُ
 اَنْ قَامَ بَسَدًا اَنْهَ فَعَلَتْ وَاَلَا فَعَرَضَ وَکُلٌّ مِنْهَا حَادِثٌ لِّمَا اَسْفَلِیْنَ فَلَمْ یَقْرَضْ
 الْعَصْفُ لَآ اَنْ الْکَلَامُ فِیْهِ طَوْدٌ لَا یَنْتَبِیْ بِهَذَا الْمَخْصَصِ کَیْفَ وَهُوَ مَقْصُودٌ عَلَیْهَا اَنْ
 دُونَ الدَّلَیْلِ فَلَا یَحِیَانُ عَاوِلَیْ مُمْکِنٌ یَّکُونُ لِمَا فِیْ اَمْرِیْدَ اَنْ یَقْرِبَ جَعَلَ مِنْ اَنْ
 اَلْاَلَمُ وَیَعْرِضُ فِیْ اَمْرِیْدَ اَنْ یَقْرِبَ مَقْصِدٌ غَیْرُ تَابِعٍ غَیْرُ اَلْاَلَمُ
 شَیْءٌ اٰخَرٌ خِلَافَ اَلْعَرَضِ فَاَنْ تَحْزِیْنَ وَتَابِعَ لِحَیْزِ اَلْجَوَہْرِ اَلَّذِیْ هُوَ مَوْضُوعٌ

ای محلہ النبی یقومنا و معنی وجود العرش فی الموضوع ہوا و وجودہ فی نفسہ ہو
وجودہ فی الموضوع بخلاف الہذا اذ لا یقتضی علیہ ہوا و وجود الجسم فی العین و وجودہ
فی نفسہ امکن و وجودہ فی العین امر آخر و الہذا یقتضی علیہ ہوا و وجودہ فی نفسہ
بیمسیر الاول و ثانی معنی انما یقتضی ان متحیل اکبر فی سواد الجسم و لا یقتضی
فی صفات الباری علیہ السلام و المعجزات۔

ترجمہ

پھر مصنف نے اشارہ کیا سو دیکھا کہ عالم کی دلیل کی جانب اپنے اس قول سے اس نے کہا کہ وہ
یہی عالم اعیان میں اور احوال اس لیے کہ عالم کثرہ کم بالذات ہے تو عین ہے و نہ عرض
ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل سے جو کہ جس طرح غریب بیان کرینگے روز صفت
نے اس سے عرض نہیں کیا اس لیے کہ اس میں طویل کلام تھا جو اس ختم کر کے لائق نہیں کہ یہ لائق ہو
حالانکہ یہ مسائل کے بیان کرنے پر مستحکم ہے نہ کہ وہ کل پر جس عیان وہ ممکن ہے کہ جس کا قیام ذات خود
ہو اور نہ ان تفسیر ممکن ہے کی عین کو کہ ہم کے تمام میں سے نذر دیکھ کر بند سے وہ ممکن ہے نہ وہ یک
عین کے حالات قیام کے معنی یہ ہیں کہ وہ بذات خود تیز و اس کا تجر و دوسری شئی کے تابع نہ ہو بلکہ
عرض کے کہ اس کا تجر اس جوہر کے تجر کے ترک ہوتا ہے جو اس کا موضوع ہے جی اس کا وہ مکمل جو اس کا
مقوم ہے اور عرض کے کسی موضوع میں پائے جانے کے معنی یہ ہے کہ اس کا کافی لقب وجود اس کا موضوع
میں موجود ہو بلکہ اور اسی وجہ سے اس سے اشغال قطع ہے بلکہ کسی چیز میں جسم کے وجود کے اس
لئے کہ اس کا وجود فی نفسہ یہ ایک چیز ہے اور اس کا چیز میں پایا جاتا ہے دوسری چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم
اس چیز سے مستقل ہو بلکہ اور فلاسفہ کے نزدیک کسی شئی کے بذات خود قائم ہونے کے معنی یہ ہے کہ
محض سے مستغنی ہو اسے جو اس کو قائم کرے اور اسی شئی کے قائم ہونے کے معنی دوسری شئی کے ساتھ اس
کا غنی ہونا دوسری شئی کے ساتھ اس حیثیت سے کہ اول لغت اور ثانی منقوت ہو جائے خواہ
وہ تجر ہو جیسے جسم کی سیاسی میں یا نہ ہو جیسے باری عزہ اسم کی صفات میں اور خودات میں۔

تشریح

اس مقام میں شہرح سے پہلے چند صفاتی الفاظ کا ہن نشین کر لینا چاہیے۔ تجر یعنی
ممکن یعنی کسی جگہ میں ہوا اور تجر کہتے ہیں اشارہ متبہہ کو قبول کرنے کے لائق ہونا۔
بانت فی هذا المكان او فی حلقہ الجہت ما۔ تجر کہتے ہیں جی ذات کی مقدار کے مطابق فراغ کو
لیٹا اور تجر وہ فراغ کی مقدار ہے یعنی وہ مکان کہ تجر جسکو بفرما ہے جنس حضرات کے قول کے مطابق
مہل نور سادہ الفضا میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ تجر مکان ہے اور تجر ممکن ہے اور تجر ممکن کا
مکان میں ہونا ہے۔ مجردات مجرد کی تین ہے مجرد اس کو کہتے ہیں جو مادہ سے خالی ہو یعنی نہ مجرد

کا انکار کیا ہے اور فرمایا ہے کہ عالمِ عالمی کے علاوہ ہر چیز جسم ہے یا عرض ہے یا جزو الوجود ہے یا جزو الخلق ہے اور فلاسفہ ملحدانہ اور نفوسِ ناطقہ کو مخلوقات میں سے شمار کرتے ہیں اور مجرداتِ اشارہ تئیں کو قبول نہیں کر سکتے اور فلاسفہ روح اور جان کو اپنی اصطلاح میں نفوسِ ناطقہ سے قہر کرتے ہیں۔

یہاں پر یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ حضرات متکلمین اللہ کو جوہر نہیں کہتے اور اسکی صفات کو عرض نہیں کہتے بلکہ یہ جرات و دلیری فلاسفہ نے کی ہے کہ انکو جوہر ادا س کی صفات کو عرض شمار کیا ہے اور فلاسفہ نے ممکنات میں جوہر مجرہ کو ثابت کلبہ مشکب کے نزدیک کوئی ممکن مجرہ نہیں ہے۔

ایمان و اعراض کی تعریف ابھی آئیگی، یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ معتزلہ میں سے ابنِ کلبان اہم نے تمام عالم کو جوہر مانا ہے اور عرض کے وجود کا قطعاً انکار کیا ہے۔ بواسطہ حرارت و برودت لون و صوت و تمام اعراض کو جوہر میں شمار کیا ہے اور معتزلہ میں سے بخاری نے تمام عالم کو اعراض مانا ہے و اعیان کے وجود کا انکار کیا ہے اور مابعدیہ کہ یہ دو قول بلامتہ تردد ہیں۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہنی چاہئے کہ مشائخ کے نزدیک موضوع اور محل متحد ہیں نیز عرض اور محل متحد ہیں اور فلاسفہ نے محل کو موضوع سے اور محل کو عرض سے عام مانا ہے یعنی ان کے درمیان عموم و ملوک کی نسبت المی ہے۔ (والتفصیل فی التنبہ اس)

جب یہ تمام باتیں ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت کی تشریح کا حلقہ فرمائیں !

نفسہ اشارہ آئی دلیل حدوث العالم بقوله الخ یعنی مصنف نے ابھی آپ کے سامنے ایک دعویٰ کیا تھا کہ عالم ہے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے۔ اب مانتا اس دعویٰ کی دلیل کی جانب اشارہ فرما رہے ہیں اپنی اس عبارت سے : **اذا هو اعطائی واعراضی** دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم یا تو عین اور جوہر ہے یا عرض ہے اور دونوں حالت میں تو جوہر بھی حادث ہو گا۔ اشارہ نے اگلے صفحات میں اس دلیل کے ایک ایک جز سے سیر حاصل بحث کی اور اس کے بعد فرمایا کہ عالم حادث ہے گویا دلیل کا خیر اور دلیل کی تکمیل کافی دیر کے بعد ہو گی ایسے ظالم جمع رکھ کر اور ولی کو ملہم کر کے کہ اشارہ کی تقریرات سننے جائیے جبکہ خلاصہ یہ ہو گا کہ حدوثِ عالم کی دلیل یہ ہے کہ عالم میں کچھ اشارہ جوہر ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اس انحصار کی دلیل یہ ہے کہ خبی یہ قائم بالذات ہو گی یا نہ تم باخیر ہو گی، اول جوہر اور ثانی عرض ہے اور یہ دونوں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہو گا۔

واللہ بتقرع فی الاما۔ مانتا نے حدوثِ عالم کی دلیل سے تعرض نہیں کیا بلکہ صریح اشارہ کر کے کہ کوتاہی فرمایا دہر اس کی یہ ہے کہ یہ طویل بحث تھی جس کیلئے مختصر عقائد سوزوں نہیں ہے جبکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ مانتا نے صریح مسائل کے میان پر لکھا : فرمایا ہے دلیل سے تعرض نہیں کیا۔

سوال : جب بات یہ ہے تو مانتا نے اشارہ دلیل کی جانب کیوں کیا اس سے تو اشارہ کے کلام میں تضاد محسوس ہوتا ہے ؟ جواب : کچھ تعارض نہیں اشارہ اور چیز ہے اور ذکر کرنا اور چیز ہے اشارات اشارہ کا

ہے اور نگار کر گیا ہے۔ فلا حیثان حالیکون فی حق تعالیٰ کہ اس عبارت کے تحقیق مندرجہ بالا کو بخیر کرنا نہ درمی معلوم ہو سکے۔

و ان فاعیان میں فاعیل کیلئے لفظ کی ہے یعنی اب گہشت لفظ عربی اور فاعیل کی تفصیل کی گئی۔ چھ صنفی دگول نے اس کو غافل شمار کیا ہے۔

صاحب نیرس فاعیان کے تحت رقم طراز ہیں کہ مضیف و لا عیان جو اسلوب کریمہ جہاں میں دوسرا سہاں کرنا چاہئے تھا اسلئے کہ تو نفی و ابعث کی ترکیب ہے انشاء کی تفسیر جو تو و جمع و تک افراد پر در ہے اس لئے یہ تالیف با بعث کی ترکیب اور بھی اس سبب کو جواب تفسیر کے لئے فرما کر کہ عیان کا لفظ لام چونکہ حیثیت کے معنی کو ظہر کر رہا ہے اس لئے جمع ذکر کر کے میں کوئی تباہت نہیں ہو گی کہ یہ شکل جمع کی اگرچہ خبر ہے مگر حقیقت میں اسوداد ہے۔ ان عیان کی تفسیر میں اگر کوئی لفظ عربی تفسیر نہ رہا ہے لفظ ممکن سے فرمائی ہے۔ اس سلسلہ میں پہلی بات تو یہ عرض ہے کہ امکان سے مراد وہ کوئی خاص ہے جس میں عجب وجود و عدم و ہوا کی ضرورت کا سلب ہے۔ ہوا و قیام و فی شرف اسلوب و ہوا کی بات یہ عرض کرنا ہے کہ لفظ مائی تفسیر ممکن کے کریم کیا رہا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ امکان تفسیر کے ذریعہ کی تفسیر سے ظاہر ہو جائے اس بنا پر کہ عیان اور عرض جو بابت حدت کی اقسام میں سے ہیں وہ بابت باطن کے ذریعہ سے ہیں کوئی کام نہیں ہے۔

مما عرفت ان کے مندرجہ بالا کو جواب دہی عبارت میں یوں دیکھتے ہیں کہ جملہ میں افسانہ ام الکثر ہے۔ یا آخر وقت کے متعلق ہے۔ درود ہے ان فاعیان و الموصوفین بال ممکن بقینہ و عذر ان میں اہم موصوفین مائی تفسیر ممکن سے کریم کی وجہ یہ ہے کہ یہ کوئی عین عالم کی قسم میں ہے اور عالم ممکن ہے لہذا اس کے ذریعہ عیان کی تفسیر کرنا بعید از حق نہیں ہے۔

اس کی تفسیر میں بھی کہ ہو سکتی ہے یہ عبارت ایک کتاب کا بابت امکان ہے کہ دنیا ناممکن اور ممکن دونوں کو مستعمل نے کوئی مان و دلوں کے لئے عام ہے اور عام ذکر کر کے خاص کا بارہ کرنا غیر توہین کے بنا نہیں ہے تو یہی قول ہے کہ ممکن لیا گیا ہے کہ توہین سے جواب دہ کریم اس نام کو ذکر کر کے تفسیر کو مراد لینے کو ذریعہ ہے۔ درود تفسیر کے نام ممکن ہے اور یہ نام عالم ہی سے مستعمل ہوئی ہے لہذا امکان ہو گا۔ اس ذریعہ کو جو ہے اسے مراد نہیں ہے یہ ہے۔

و جہت قیامہ بنائے عند تکلموں و لا اھی اعیان کی تفسیر میں جو بات آئی ہے کہ ان ایسا ممکن ہے کہ جس کو قیام مان ہے یہ تو نام و زمانہ و عبارت سے قیام ممکن و بابت کے معنی بیان فرماتے ہیں تفسیر اس کے کہ اس کے معنی بیان کے نام میں یہ بات عرض ہے کہ توہین کی تفسیر کے بارے میں دو قسم کی جا سکتی ہیں ۱۔ اس کا مرجع میں ہو بہو ظن و بیان معلوم ہو کہ وہ اس کا مرجع ناموس سے

مراہ ممکن ہے مگر نتیجہ اور خلاصہ کلام دونوں ہی صورتوں میں متحد رہے گا۔ کمالا تکلی علی التامیل۔

شائع ہونے والی تمام کے معنی بیان، نہیں فرمائے بلکہ قیام ممکن کے معنی ذکر کہے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ تیار میں ضمیر کا استعمال کیا ہے لہذا اس سے قیام واجب تعالیٰ کو لازمہ خارجی ہوگا، لہذا ممکن کے معنی کو ذکر کرتے ہوئے شائع نے جن خلاف کا استعمال فرمایا ہے اس میں بھی یہی نتیجہ و نتیجہ کی تفصیل ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں مشکلیں کے نزدیک جو قیام کے معنی ہیں اسکو مقدم بیان کیا جا رہا ہے اور عند الفلاسفہ جو اس کی تفسیر کرتے ہیں اسکو نوخر کر کے ذکر کیا جا رہا ہے۔

مشکلیں نے قیام ممکن بالذات کے معنی یہ بیان فرمائے ہیں کہ شئی ممکن کا ممکن اور اس کا کسی جگہ و ذکر کا خود اس کا ذاتی فعل ہوالہذا ہو کہ اس کا غیر شئی آخر کے ممکن کے تابع ہو بلکہ اس کا غیر ممکن جو ہر کے غیر و ممکن کے تابع ہے اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ عین کا قیام کسی شئی کے تابع نہیں ہوگا اور عرض کا قیام جو ہر کے تابع ہے یہی جو ہر عرض کا موضوع اور اس کا مقوم ہے جو اس کو قائم کئے رہتا ہے۔

اب اس تقریر سے ایک مسئلہ اور پیدا ہوگا جسکو شائع نے اپنی مندرجہ ذیل عبارت و معنی جوہر العرض فی الموضوع الیہ صان کر رہا ہے۔

عرض کے موضوع میں ہونا کیا مطلب ہے؟ عرض کے موضوع یعنی جوہر میں ہونا کیا مقوم ہے؟ یہ ہے کہ عرض کو وجود و حقیقت جوہر کے موضوع کے تحت ہو تاکہ علوہ سے اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا جس کا مقوم سبب مذکورہ شرح مواضع میں یہ ذکر فرمایا ہے کہ عرض اور جوہر (موضوع) کو باہم اشارہ کے ذریعہ جدا نہیں کیا جاسکتا۔ جوہر حاصل کلام دی ہے کہ عرض کا وجود جوہر کے تحت کے تابع ہو تاکہ جس کا ثبوت اور علامت یہ ہے کہ عرض کو موضوع سے منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ اگر انتقال کی کوشش کی جائے گی تو بغیر انتقال موضوع کے لا حاصل اور غیر مفید ہوگی مثلاً کپڑا بننے سے، نو کپڑا موضوع ہے اور جوہر ہے اور ہر رنگ عرض ہے تو یہ بات ٹھیکہ نہ رہتی یا ہے کہ ہر رنگ کا مستقل طور سے وجود نہیں بلکہ کپڑے کے تابع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ہر رنگ کو کپڑے سے جدا کر کے منتقل کرنا چاہیں تو ناممکن اور لامحالہ ہے پس معلوم ہوا کہ رنگ یعنی عرض کا مستقل وجود نہیں بلکہ اس کا وجود جوہر کے وجود کے تابع ہے۔

ایک عجیب اشکال

آپ فرماتے ہیں کہ عرض کا انتقال نہیں ہوتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ظہر عرض ہے جو حد کی ذلت کے ساتھ قائم ہے مگر جب عالم دروں کو متلاسم بھانپے تو دروں کو بھی اس مسئلہ کا علم ہو جاتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوتی کہ علم کا انتقال ہوتا ہے حالانکہ سوسائٹم کیا گیا ہے۔

جواب :- درحقیقت اس مقام پر دو غیوہ ملنے والے اشیا ہیں (۱) انتقال (۲) فیضان۔ اشکال میں پیش کی گئی مثال میں انتقال نہیں پایا جا رہا ہے کیونکہ اگر عالم سے علم کا انتقال مان لیا جائے تو یہ بات

[illegible]

شمارتے ہیں کہ جو باطنی اس آئندہ طہارت میں پیش فرمایا ہے۔ بخلاف وجود الجسم فی الجہت
نواب کا خدہ یہ ہے کہ وہ جو دوسرے کے اندر فرق نہ کرے، نفسِ قدس ہے، ایک جو تو ہے کہ کلام جو نفسِ قدس
اور دوسری چیز ہے جس کا کسی جہد و مکان میں نہ آتا، اس لیے کہ یہ کسی جہد و مکان میں نہ آتا، اور یہ
قسم ہے اور یہی قسم ہے جو نفسِ اور ہی اس، غلبا ہے جو ہر کسی مقوم کا خارج نہیں ہے، تو جو ہے۔
جسم جس جگہ پایا جائے وہ ذاتِ نفسِ جو کہ ہے، در ضمن کا وہ ایک ہی وجود ہے، جس لیے آپ نے فرمایا
اور جس نے عرض کیا اسکا جان نہیں، مگر یہ غلط ہے۔

[illegible][illegible]

فرو سواد الجسم، اولاً سمعاً فی صفات المیراۃ علی غل امہ ذوالہجج ذات خواہ نہ صفت و موصوف
مخبر ہو جیسے جسم کی سیاہی میں کہ کتنے ہیں انجم اسود یہاں ایک صفت اور دوسرا صفت ہو گیا اور صفت یعنی جسم
مخبر ہو گیا، یا صفت و موصوف غیر مخبر ہو جیسے صفت باری عز و جلال میں، لکن انحصار اللہ ذات یہاں برہم
ہو گا مثلاً کہیں گے اللہ طریقہ، مادل صفت اور ثانی صفت ہے اور صفت غیر مخبر بھی ہے یعنی جو جس مادہ سے
اور خلاصہ سے ہو نہ کہ ملاحظہ اور نفوس ناظر کو بھی فردات میں سے شمار کیا جائے تو انکی صفات کے بارے میں
بھی وہ یہی کہیں گے کہ یہاں انحصار اللہ ذات غیر مخبر کہے، مگر متکلمین کے نزدیک ماسوی اللہ کوئی بھی چیز
فردات میں سے نہیں ہے۔ نہ کہ اس سبق میں فقط اعلان و اعراض کی تفریق سمجھائی گئی ہے ابھی بات
یوری نہیں ہوئی، اصل مقصد اور تفصیل کے بعد حاصل ہو گا اور مقصد وہی ہے جو بیان کیا جا چکا جسینی
عالم حادث ہے۔ ناظر۔



اولاً بات: جن تئیں کر لینی چاہئے کہ جبر کے اجزاء ترکیب میں متکلمین و اشراقیین و مشائیین کا اختلاف ہے۔
عند اشراقیین جبر عرضی (مقدار) نہ جبر جبری (مہولی یا مہورت جمیع) سے جمعی ترکیباً اور مشائیین کے
نزدیک مہولی اور مہورت ہے۔ اور متکلمین کے نزدیک اجزاء الیخبر جمعی سے پھر متکلمین میں اختلاف ہے۔
جبوتاشاعہ، بعض تماشاعہ والی علی تجبانی، ابو البکری اور نظام مخزن کا، مگر مہصف صفت تینوں کو
نقل فرمائیں گے، جہوداشاعہ کا، ان کے نزدیک جسم کی ترکیب و جزو نہ سے ہوئی ہے یہ صفت میں ہوگی۔
واجہم کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہیں، بعض شاعہ، ان کے نزدیک تین اجزاء سے جمعی ترکیب ہوئی
ہے لکن اجزاء ثلاثہ (دو عرض و عمق، کا تحقیق ہر کے اس کی شکل یہ ہوگی کہ ایک جزو دکھا جائے چھوٹے
مقابل دوسرا دکھا جائے تو طول حاصل ہو گیا مثلاً ایسے عرض در عرض باقی ہے اور ایک جزو باقی ہے تو
اگر اسکو اعداد تین کے برابر میں رکھتے ہیں تو عرض حاصل ہو گیا اور اگر اعداد چوبیس کے اوپر رکھتے ہیں تو عمق
حاصل ہو گا تو جو تین علیحدہ علیحدہ دو اعتبار دل سے اس میں عرض و عمق حاصل کرنے کی مہاجت تھی تو اسکو
محصل عرض و عمق تسلیم کرنے ہوئے اسی ایک پر اکتفا کیا گیا اسی وجہ سے یہ صفت جزو راجع کے قائل نہیں
ہیں، (۴) بوطی اجمالی اثنا جزا سے جمعی ترکیب کا قائل ہے تاکہ لہذا کا رواج قائم پر انصاف
ہو کے نہ لایا تو ائم زادیہ قائم کی محض ہے اور زادیہ قائم اس شکل کو کہا جاتا ہے اس طرک کو جزو رکھا
جائے پھر دوسرا کے برابر میں پھر تیسرا ان دونوں کے قیاس پر ایک جانب میں اور چوتھا مستقی پر دوسری
جانب میں تو سچ جوہری (طول و عرض) حاصل ہو گئی جن کا رواج قائم پر تعاطی ہو گا پھر جادہ اجزاء
ان کے دہر رکھو تو جب انکا نہ متقاطع علی زادیہ قائم ہو گئے مثلاً اسی کو سمجھنے کے لئے بڑا کر کے لیں:

کئے ہیں۔ چار جزو ہیں جن میں تقاطع بھی ہے یعنی ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہیں اور چند زاویہ قائمہ کی شکل بھی آتی ہوئی ہے۔ مگر بھی ہر طرف طوں عرض ہی حاصل ہوا ہے اب ایسے ہی چار جزو ہیں ان کے اور بھی سے عین کا بھی تحقق ہو گا اور تقاطع اور زوا یا قواعد پہلے سے موجود ہیں اور زاویہ قائمہ پر تقاطع اس فرق کے نزدیک ضرور ہے۔ سچے اصول دے آٹھ اجزاء سے جو مرکب مانی ہے۔ جب یہ تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وَمَوَاقِفُ الْقِيَامِ بِذَاتِهِ مِنَ الْعَالَمِ أَمَّا مَوَاقِفُ بَيْنِ جَوَائِزٍ فَهِيَ عِدَّةٌ وَهِيَ جَمْعُ عَدَدِ الْبَعْضِ لَا يَدُلُّ مِنْ ثَلَاثَةِ اجْزَاءٍ لِتَحَقُّقِ الْإِبْعَادِ الثَّلَاثَةِ اعْتِدَالُ الطُّولِ وَالْعَرْضِ وَالْعِنْدِ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ اجْزَاءٍ لِتَحَقُّقِ ثَلَاثَةِ الْإِبْعَادِ ثَلَاثَةً عِلَالًا وَإِبْقَاءَةً وَإِسْرَافًا فَالْفِظُ أَرَادَ الْإِبْعَادَ لَا حَتَّى يَدُلَّ عَلَى أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ عَلَى مَا كَانَ يَكُونُ هُوَ أَنَّ عِنْدَ انْجِزَامِ الَّذِي وَضَعَ لَفْظَ الْجَمْعِ بَارِئًا مِنْ حُلِّ يَكْفُرُ فِيهِ التَّوَكُّبُ مِنْ جَوَائِزٍ أَمْ لَا أَسْتَجِزُ إِلَّا وَلَوْ بَانَ أَنَّ أَحَدَ الْجَمْعِينَ إِذَا زِيدَ عَلَيْهِ جُزْءٌ وَاحِدٌ أَنَّهُ أَجْمَعُ مِنَ الْآخَرِ فَلَوْ لَا أَنَّ مَجْرَدَ التَّوَكُّبِ كَانَتْ فِي الْجَمْعِيَّةِ لِمَا صَارَ مَعَهُ زِيَادَةُ الْجُزْءِ زِيَادَةً فِي الْجَمْعِيَّةِ وَفِيهِ نَفْذٌ لَا تَأْخُلُ عَنْ الْحِكْمَةِ بِحَيْثُ الْفَضْلَانِ وَعِظَمُ الْمَقْدَرِ فِي كَيْفَالِ جِسْمِ الشَّيْءِ أَيْ يَنْظُرُ فِيهِ وَجْهِ جَمْعٍ وَجْهًا أَيْ الْقَضْمُ وَالْكَوَادِمُ فِي الْجَمْعِ الَّذِي هُوَ اسْمٌ لَا صِفَةٌ.

ترجمہ

اور یہ یعنی عالم میں سے جس کا قیام اپنے سے دور ہو کر ہے وہ جزو سے زیادہ ہے اور یہ جم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء کا تحقق ضروری ہے بلکہ بعبارۃ لفظ کا تحقق ہو سکے یعنی طول اور عرض اور عمق کا اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء کا البتہ ثلاثہ زاویہ قائمہ پر تقاطع ہو سکے اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جو اصطلاح کی جانب رجح ہو مگر اس کا یہ جواب دیا جا کہ ہر ایک کو حق ہے کہ جو چاہے: صفحہ ۱۱۱ مقرر کیا کہ یہ نزاع اس معنی میں ہے کہ لفظ جسم جس کے مقابل میں وضع کیا گیا ہے کیا اس میں دو جزو کے ترکیب کافی ہے یا نہیں پہلے تو اس نے زمین، درجہ، کائنات ہیں اس فرق بحث چھڑائی۔ دو مساوی جہوں میں سے ایک کو جب اس پر ایک جزو زائد ہو جس کیوں کہ وہ ایک ہے کہ یہ دو مسکرتے جسم ہے تو اگر بعض ترکیب سمیت اس کافی نہ ہو تو تو ایک جزو کی زیادتی کو جو سے سمیت یہاں زیادہ ہو جائے اور اس میں اس طرح اس نے کو یہ تو حیدر جسم نہیں ہے اس جماعت سے جو صفات اور مقدر کے نزدیک ہو چکے معنی میں ہے بولنا کہ یہ جسم شرطی یعنی وہ چیز زیادہ ہو چکی ہو جسم و جسم نامہ کے ساتھ (یعنی جسم اشئی) جو جسم و جسم نامہ معنی علم اور عظیم مستقل ہے اور اگر علم کو جسم

میں ہے جو کہ آسمان ہے نہ کہ صفت۔

تشریح

یہ بات تو سب سے معلوم ہو چکی ہے کہ مصنف کا مقصود وہ دھڑ علم پر دلیل پیش کرنا ہے جس کا اثر ہم عرض کر چکے ہیں وہو ائی مالہ قیام بذاتہ من الغالطو۔ شارح نے ی الا اذ سے جو کہ مرجع و متعین کر دیا ہے اور اسی کام مرجع میں بھی ہو سکتا تھا یعنی میں جو نامہ بالذات ہے وہ بالذات کہ ہے غیر مرکب۔ نیز مرکب کی تفصیل آئینہ بیان کی جو نیگی۔ اور جو مرکب ہے اس میں اختلاف ہے دو جزوں سے مرکب ہو یا زیادہ جزو سے۔ فقہاء ائمہ کے اندر بعض حضرات نے کہا ہے کہ تو اس کے معنی میں ہے اور دوسرے نے اس کا مائل مقصد کے معنی میں ہے اب معنی یہ ہوں گے اور اھم صد صوراً یعنی دو جزو ہوں یا اس سے زیادہ ہوں۔ اور اسی مرکب کو جسم کہتے ہیں جو چھوڑا شاعر کے نزدیک دو جزو سے مرکب ہے۔

وعند البعض لا بد من ثلاثة اجزاء ليصدق الابداء الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق
اور بعض اشاعر کے نزدیک جسم کی ترکیب تین اجزاء کا ہونا ضروری ہے درہ اس کے غیر البعد و ثلث
محقق نہیں ہو سکے جس کی تفصیل ہم تقریریں عرض کر چکے ہیں۔

وعند البعض من ثمانية اجزاء ليصدق تصاطع الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق
اور بعض جہانی کے نزدیک جسم کی ترکیب کیلئے آٹھ جزو کا ہونا ضروری ہے اگر ابعاد ثلاثہ کا بھی تحقق ہو سکے
اور چند زاویہ قائمہ ان کا قائل بھی ہو سکے جس کی صورت ماقبل میں عرض کی جا چکی ہے۔

وليس هذا انما الغلط ارجع الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل واحد ان يصطلح على
ما شاعره لكونه سراج في ان الفعنة السدني وضع لفظ الجسم ياداً ثم حل يكفى فيه التركيب
من جزئين ام لا۔

یہاں سے شارح صاحب الوقت پر تعریف کرنا چاہئے ہیں جس نے اس کو نزاع لفظی قرار دیا ہے حالانکہ یہ
نزاع لفظی نہیں بلکہ نزاع حقیقی ہے۔ یہاں یہ کہنے سے چٹکا یا نہیں ہو سکتا کہ ہر فرق کو اپنی اصطلاح
مقرر کر لیا کرتا ہے یہ تو نزاع لفظی کی صورت میں کہا جاسکتا تھا بلکہ یہاں تو یہ اختلاف ہے کہ وہ
معنی جس کے لئے لفظ جسم کو وضع کیا گیا ہے اس کے لئے دو جزوؤں سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

تنبیہ: فقیر الفیات سے اپنے دل کی بات عرض کرتا ہے کہ تعریفیات کے اندر حقیقت سے گفتگو
ہوتی ہے۔ مجازات سے نہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ جسم کے اندر ابعاد ثلاثہ کا تحقق ضروری ہے جو ہر قول
اول کے مطابق بالفعل بعد واحد کا تحقق ہے اور قول ثانی کے مطابق بالفعل بعدین کا تحقق ہے
جس سے ان دونوں قول کا مرجع ہونا معلوم ہو سکتا ہے البتہ ابو علی جہانی اگرچہ اس کا مذہب باطل ہے
لیکن یہاں اس کے قول پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا اس نے آٹھ اجزاء سے جسم کی ترکیب مانی ہے
جس کی وجہ سے بالفعل البس ثلاثہ کا تحقق ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

احتیج الاقلون بانہ یقال لاحد الجسمین اذا زید علیہ جزء واحد انہ اجسومین
 الآخر فلو لان مجرد التركيب کا ہوا فی الجسمیۃ لسا صار مجرد زیادۃ الجزء وازید فی
 الجسمیۃ :- جمہور اشاعرہ نے اپنے قول پر دلیل پیش کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دو جسم میں جو دونوں
 بالکل مادی اجزاء ہیں اب اگر ان دونوں میں سے ایک پر ایک جزء کا اضافہ کر دیا جائے تو جسم مزید طلب
 دوسرے سے اجتم ہو گیا تو محض ایک جزء کے اضافہ کی وجہ سے اجتم ہو جانا اس بات کی دلیل ہے کہ جسم
 بننے کیلئے محض ترکیب کا تحقق کافی ہے جس کا ادنیٰ درجہ دو جزو ہیں ۔

تتمتع بہ :- اس دلیل پر اعتراض ہے کہ اسیت میں اور خواص میں تشکیک نہیں ہوا کیونکہ اگر
 فی السہل اور اس دلیل میں تشکیک باز باقیہ متحقق ہے کہ لا یخفی علی الفاضل (۲) اس میں اضافہ و علی
 المطلوب کا شہدہ ہے جیسے جب دو جسموں کو جمع کیا جائے تب ہی تو یہ دلیل جاری ہو نیکا کہ ان کا ہے
 اور ابھی تو جو جسمان مساویان سے تمیز کیا گیا ہے ان کا جسم ہونا ہی عمل تامل ہے ۔ یہ دو اشکال کو اس
 مقام پر رفع کو ہوتے ہیں ۔ نیز اس میں بھی یہاں ایک اشکال قائم کر کے اس کا جواب دیا گیا ہے فذہر ۔

وفیہ نظر لانہ افعال من الجسمانہ یحیط علیہما منہ یقال جسمان شئ ای عظم فہو
 جسم وجسام بالضم والکلام فی الجسم العاقل الذی ہوا سم لا صفہ
 یعنی فرق ہوا دل کے خواہ استدلال اپنے قول پر پیش کیا ہے اس پر علامہ نفی الزانی نے بھی اعتراض کیا ہے اگرچہ اصل
 کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا استدلال خروج عن البعث ہے گفتگو محل ربکی یعنی ذات جسم کی جو اسم ہے اور اپنے
 گفتگو شروع و راودی صفت کی یعنی اجتم کی جو اسم تفصیل کا مہذب ہے جس کے معنی زیادہ ضخیم اور موٹا ہونا
 کے ہیں اس لئے استدلال درست نہیں ہے کیوں کہ جب اہل زبان اپنے عوارات میں ہذا جسم من الآخر
 بولتے ہیں تو انی مراد یہ نہیں ہوتی کہ مزید علیہ جمعیت میں دوسرے سے زیادہ ہے بلکہ وہ یہ بولتے ہیں کہ
 مزید علیہ کی جماعت اور جماعت دوسرے سے بڑھی ہوئی ہے ۔ خلاصہ کلام گفتگو غیر مشتق میں تھی صفت
 میں نہیں تھی مگر شارح کی نظر پر اعتراض دار و چاہے کہ حضور جسم جماعت ہی سے ، تاخوذ ہے اور اظہار
 منقولہ میں معانی لغویہ ملحوظ ہوا ہی کر سکتے ہیں تو ایک جزء کے اضافہ سے جماعت کا رعبہ جانا اس بات
 کی دلیل ہے کہ جسم دو جزوں سے مرکب ہو سکتا ہے ۔

تتمتع بہ :- ہم نے اقبل میں قول ثالث کو ترجیح دی ہے ۔ یہ ترجیح اس دقت ہو سکتی ہے جبکہ ہم کے
 اندر آئینہ کا ذکر کا بالفعل متحقق ضروری ہو اور اگر العبادۃ نہ کے تحقق کا جسم میں کوئی دخل نہ ہو تو پھر تہود
 اشاعرہ کے قول کے حق ہونے میں کوئی کام نہیں ہے ۔

أو غير مركب كالجواهر یعنی النحن الذی لا یقبل الانقسام لا فعلاً ولا ذواتاً ولا غرضاً

وهو الجزء الذي لا يتجزئ

ترجمہ

یادہ (جس کا قیام نہ ہے) نیز مرکب ہوگا جیسے جو ہر معنی وہ بین جو تفصیل و قبول نہ کرے
نہ عقلاً اور نہ جملاً اور نہ فرضاً اور یہی وہ جز ہے جس کی تقسیم نہیں ہوتی۔

تشریح

یعنی اجزاء کی دو قسم ہیں مرکب ہوگا یا غیر مرکب اور اس میں ہے اور اتنی جو ہے جب جو ہر
کے مقام میں بولا جائے تو اس سے مراد جو ہر فعلی جزوہ غیر معنی ہوگا ہے جو تفصیل و قبول
نہیں کرنا قسمت فعلی کو اور نہ ہی کو اور نہ فرضی کو قسمت فعلی یہ ہے کہ کشتی کے اجزاء عمارت میں ملک ہو جائے
خود قسمت فعلی کے ساتھ ہوں یا قسمت کسری کے ساتھ ہوگا اور وہیں کہنے اور قول کے لئے فقیر کیا جائے ہے۔
قسمت دہی نسبت و جبر جزئی ہوتی ہے کہ جس میں وہ کسی شئی جزئی پر جسک لگا ہے کہ اس میں انشاک
ہے تو نہ نفس اور میں ہو یا نہ ہو بلکہ یہ صرف حکم کی مدد واد ہوتی ہے در قسمت فرضیہ وہ قسمت کلیہ ہے
جس میں عقل کسی امر کی یہ قسمت و انشاک کا اسکو نکالتی ہے۔

سوال۔۔۔ قسمت دہی کا شمار جزوہ ناجزئی میں کیوں کیا گیا بلکہ جوہر اس میں بھی تقسیم کر سکتا ہے؟
جواب۔۔۔ جب کوئی چیز ایسی عقلی الگ ہو جائے کہ اس سے زیادہ کسی کی اس میں کچھ نکش نہ ہو تو وہ شئی
اپنے جوہر کے صغر کی وجہ سے جوہر کے کثرت سے باہر ہوگی اور جوہر وہی قسمت کا کام انجام
دے سکتی ہے جہاں ایسی مقدار ہو جو وہ جوہر انشاک کا کوئی نہ کر سکے۔

سوال۔۔۔ اپنے قسمت دہی کا انکار کر دہ مگر قسمت فرضیہ کیوں نہ کیا کہ یہ بات مستحب کہ فرضیہ
محالات و ممکنات دونوں میں چلتا ہے؟

جواب۔۔۔ فرض کے دو معنی ہیں اول معنی تقدیر یعنی فرض کرنا یا معنی محالات و ممکنات دونوں میں چلتے
ہیں اور دوسرے معنی نہیں بلکہ فرض یعنی عقل کا اسکو جان کر قرار دینا یا محالات میں جو رکھا نہیں ہے در قسمت فرضی
میں فرض کے دوسرے معنی مراد ہیں۔

وله يقبل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنة وان ما لا يتألف لا ينحصر عقلاً في
الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزئ بن لا بد من ابطال الهيولى والصوره والعقول
والنفوس المجردة ليست ذلك .

ترجمہ

اور مقبول ہے وہ جوہر احترازاً عن ورود المنة یعنی اس سے احتراز کرتے ہوئے اس امر فقیر کہ جوہر
مرکب نہیں وہ عقلاً جو ہر معنی جزوہ ناجزئی میں منحصر نہیں بلکہ نہ درستی ہے بولی اور صورت
اور عقول اور نفوس مجرکہ ابطال تاکہ یہ صغر نام ہو۔

تشریح

یہاں سے شارح بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جسے ماننے والے اس مرکب کے بندہ کو کچھ کہا تھا یہاں
 اور غیر مرکب کے بندہ کو کچھ نہیں کہا بلکہ کاجوہر کہا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ماننے والے کو کچھ
 کہہ دیتے تو اعتراض و ادرہ ہو گا کہ کیا غیر مرکب صرف جزیرہ لا تجزی میں منحصر ہے تو پھر اسکو دلیل سے ثابت کر سکی
 ضرورت پیش آتی در نہ فلاسفہ پہلی اور صورت اور عقل اور نفس مجردہ کو غیر مرکب مانتے ہیں اس کے باوجود انکو
 جزیرہ لا تجزی نہیں کہتے۔

فلاسفہ کلام و کاجوہر کہتے کہ وہ نشانہ از سب کالطال نہ دہری تھا جب ان کو جوہر کہنے کا صنف کوئی
 پہونچا اس لئے اس نے اس سے قرض نہ کرنے ہوئے کاجوہر کہیدہ اگرچہ جواب کی گنجائش تھی کہ ماننے والے کو
 مشکین گفتگو فرما دے ہیں اور انکی اصطلاح کے مطابق غیر مرکب جوہر نہ دے تو ماننے پر کوئی اشکال نہ ہوتا۔

وعند الفلاسفة لا وجود للجوہر الفراد اعنی الجزء الذی لا یتجزی و ترکیب الجسم
 انما هو من الہیویاتی و العنصری۔

ترجمہ

اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر نہ دہنی جزیرہ لا تجزی کا وجود نہیں ہے اور جسم کی ترکیب پہولی
 اور صورت سے ہے۔

تشریح

یعنی فلاسفہ جزیرہ لا تجزی کو باطل مانتے ہیں اور جسم کی ترکیب اجزاء سے نہیں بلکہ
 پہولی اور صورت سے مانتے ہیں۔

تنبیہات

مطلوبی۔ فلاسفہ کے یہاں اس جوہر کو کہا جاتا ہے جو مختلف صیغہ میں اور شکل اختیار کرتا ہے مگر اس میں کوئی غیر
 نہیں ہوتا ہے جیسے مثلاً کواکبھی بدوئی کو پکی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی تلوار کی کبھی چھڑکی اور کبھی
 چھری اور جانو کی اور صورتیں مختلف ہیں مگر مادہ سب کا ایک ہے جو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری و ساری
 ہے وہ پہولی ہے اور جو کیفیت ایک شے کو درست متنازع کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

اسی کو سان الفاظ میں پہولی تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ جیسے موجودات ذہنی ہیں۔ بہت مرکب جنس اور فصل سے
 مرکب ہوتی ہے اس میں سے جزیرہ عام کو جنس اور جزیرہ خاص کو فصل کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی موجودات خارجہ
 میں مرکب کے اندر جو جزیرہ عام ہے اس کو پہولی اور جو جزیرہ خاص ہے اسکو صورت کہتے ہیں۔

پہولی کی انعام حاشیہ رمضان اندھی میں سبط سے مذکور ہے جو توحید طاعت پر لے انکو مرکب کو رابطہ عقل و
 وجود سے۔ وہ جوہر ہے جو پہولی میں حل کر لے اس کو حل اور پہولی کو حل کہتے ہیں۔

عقول۔ عقل کے اوپر ہم تفصیلی لکھ چکے ہیں کہ یہاں میں کہتے ہیں کہ یہاں فلاسفہ کی مراد عقل ہے غیر از عقل

ہیں کہ چونکہ انکا عقیدہ باطل ہے کہ اللہ نے عقل دل جی امک فرشتہ کو پیدا فرمایا، پھر اس فرشتہ نے دوسرا فرشتہ اور ایک آسمان پیدا فرمایا پھر یہی سلسلہ دس تک چلا آستے فرشتے دس اور آسمان تو ہو گئے۔ سات وہ جو ان کو اہل اسلام مانتے ہیں اور انکھوں میں کس اور خاں مرش اور ان دس فرشتوں کو وہ متوکل عشرہ سے تعبیر کرتے ہیں اور ان کو واجب باغیر مانتے ہیں اور مجردات میں سے شمار کرتے ہیں و هذا القول مردود لعل علیہ السلام و لعل علیہ السلام نفوس مجردہ۔۔۔ عرفہ عام اور شرط میں روح کو نفس سمجھتے ہیں اور دج السانی کے سلسلہ میں عقار کے چند مذاہب ہیں، گرد وہ اہل اسلام کا ایک بڑا طبقہ اس میں بحث کرنے سے مکتوت اختیار کر لیں کہ اس مجال سے کہ مسلم روح عقار کے ساتھ نفس ہے اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ روح ایک جسم لطیف ہے جو بدن میں اس طرح سرزد کرتے ہوئے ہے جیسے پانی گلاب کے پھول میں، اور عقار سے کہا ہے کہ روح السانی ایسا جو ہر مجرد بن المادہ ہے جو بدن کے اندر دھونڈنے بغیر اسی طرح نصرت کا تعلق رکھتا ہے جیسے حکم کا نصرت اپنے اطراف سلطنت میں ہونا ہے بعض صوفیہ، قاضی ابوزید الدیوسی اور امام غزالی بھی یہاں عقار کے مہم ہوتے ہیں۔

پھر شارح نے نفوس کو مجردہ کی صفت سے عقیدہ رد کیا جس کو جوہر ہے کہ نفس بطریق اشتراک لفظی پانچ اشیاء پر بوجہ نام ہے۔ نمائندہ نفس ثابتہ جسم طبی کے گمان کو کہا جاتا ہے اور کہ اس سے مراد اس کا اپنی ذات میں باعتبار نور کے مکمل ہو جائے اور اس کو کمال اور لکھتے ہیں جیسے جسم کا کلواری ہیئت اختیار کر لینا اور دوسرا گمان باعتبار صفت کے ہوتا ہے جس کو کمال ثانی کہتے ہیں جیسے تلوار میں قوت قطع اور جسم کے اندر حرکت اور انسان کے لئے علم کمال ثانی ہے۔ نمائندہ نفس جوانی، جو جوان کے بدن میں معدیہ جسمانی سے ہو اس اور حرکات میں تعبیر کو کام انجام دیتا ہے۔ نمائندہ نفس انسانہ یعنی انسان کے اندر علوم کو مستند کر لینی قوت جس کو فلاسفہ نے اور بعض اہل اسلام نے مجردات میں سے شمار کیا ہے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ اس کو بدن کے ساتھ بغیر طول دخول کے تدبیر کا تعلق ہے۔ التفصیل فی شرح المواقف۔ نمائندہ نفس فکلیہ منطبیہ جس کے بارے میں انکا خیال ہے کہ یہ جسم فلک میں طول کے ہوتے ہے اور یہ نفس فلک کے لئے ایسا ہے جیسے ہمارے لئے قوت استقبال۔ نمائندہ نفس فکلیہ مجردہ، غلامہ اسکو فلک کیلئے ایسا مانتے ہیں جیسے بدن السانی کے لئے نفس انسانہ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نفوس مجردہ سے مراد لا محذورات ہیں۔

واقوی اولیۃ اثبات الجزء اندلہ و وضعت کمرۃ حقیقۃ علی سطح حقیق لہ نماشا، الا
بجز اہ غیو منقسم اولو ما متہ بجزل میں وکان فیہا خط بالخط فلہا لکن کفر حقیقۃ،

ترجمہ

اور اثبات جوہر کی دلیلوں میں سے سب مضبوط دلیل یہ ہے کہ اگر کفر حقیقی سطح مستوی پر رکھا جائے تو تماس نہیں کرے گا وہ کہ اس سطح مستوی سے مگر جوہر غیر مستقیم کے ساتھ

نے کہ اگر تم اس کو کہہ کر سطح مستوی کے ساتھ دو جزوں کے ساتھ تو چوڑا کر میں خدا بافضل، تو نہیں دے گا
وہ کہہ جاتی۔

تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ جزر لا تجزئ کے ثبوت کے واسطے نقل فرما رہے ہیں یہ پہلی دلیل ہے
جس کا حاصل یہ ہے کہ اگرکہ حقیقی میں بالعدل باعقانی فریقین خط مستقیم کا تحقیق نہیں ہے البتہ
خط مستقیم کا وجود ہے تو اگرکہ حقیقی کو کسی ہوا از زمین پر رکھا جائے تو کہہ اس ہوا از زمین سے جرت
ایک جزر غیر منقسم سے تقاس کرے گا مسئلے کہ اس کا تقاس اس جگہ سے دو جزر سے ہو گا تو کہہ حقیقی میں
خط مستقیم کا وجود مانا ہو گا جو خلاف اجماع ہو گی وجہ سے باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل
ہے لہذا جب جزر غیر منقسم کے ساتھ تقاس کا تحقیق ہو گیا تو جزر لا تجزئ کا ثبوت ہو گیا اور یہی ہمارا مقصد ہے۔
تنبیہ کہ وہ جہت ہم ہے جسکو سطح واحد کہتے ہیں ہوا میں ایک نقطہ ہو اس نقطہ سے
نکلنے والے تمام خطوط مساوی ہوں۔ سطح مستوی وہ ہے جس کے تمام اجزاء برابر ہوں جس میں اس طرح
ہوا اور یہی یہاں مراد ہے جس کا جزر ہوا رقبہ سے کر دیا ہے ورنہ سطح حقیقی اسکو کہتے ہیں جو طول و عرض میں
انقسام کو قبول کرے اور عمق میں نہ کرے اور سطح حقیقی کی نہایت خطا ہے اور خطا وہ ہے جسے اندر خطا کہتے ہیں
ہو عرض و عمق نہ ہو۔

و اشهرها عند المتشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسمًا لا الى النہایة
لم يكن المزدلفون الجبل لان كل منقسم غدير متناه الا جزاء والعظم والصغر انما
هو بكتلة الاجزاء وقلتها واذ لك انما يتصور في المتشائي.

ترجمہ

اور مشہور دلیل متشائخ کے نزدیک دو طرح ہے، اول یہ ہے کہ اگر ہر عین الی النہایہ
منقسم ہو گا تو رائی کا از یہاں سے چھوٹا ہو گا اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک غیر
متناہی الا جزاء ہے اور شرائی اور چھوٹائی وہ اجزاء کی کثرت اور قلت کے اعتبار سے ہے اور قلت و کثرت
متناہی میں متصور ہو سکتی ہے۔

تشریح

اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگرچہ قول کے اعتبار سے رائی کے دائرہ برابر ہوا میں کوئی فرق
نہیں حالانکہ یہ برہمی البطلان ہے کیونکہ ان دونوں میں فرق بدیہی چیز ہے اور آگے
قول کے مطابق جب یہ دونوں الی النہایہ تقسیم کو قبول کریں گے تو دونوں غیر متناہی الا جزاء ہوں گے۔
حالانکہ ایک کا چھوٹا ہونا اور دوسرے کا بڑا ہونا محسوس و مشاہدہ ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ چھوٹائی اور بڑائی
اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قلت و کثرت متناہی میں پائی جاتی ہے غیر متناہی

أما الأول فلا بد من استبعاد النقطة وهو لا يستلزم الجزع لأن حلولها في المحل ليس انحلول الشيء بل حصره من عدم انقسامه لعدم انقسام المحل.

ترجمہ

پہرہ اول تو سئل کہ ثبوت نقطہ پر اکت کرتی ہے اور وہ یعنی نقطہ کا ثبوت ثبوت جز کو مستلزم نہیں ہے۔ من لے کہ نقطہ کا طول محل میں حلول میں نہیں ہے یہاں تک کہ لایہ جائے اس کے عدم انقسام سے محل کا عدم انقسام۔

تشریح

یہ شارح نے دلیل اول کا نفع بیان فرمایا ہے جس کو حاصل یہ ہے کہ من لے کہ نقطہ حقیقی کا سطح مستوی سے جو تمام ہو گا وہ حقیقی طور پر ہو گا مگر پھر بھی جزو ثبوت نہیں ہوا بلکہ اس سے نقطہ کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ دونوں عدم انقسام ہیں اگرچہ مساوی میں مگر جزو جوہر ہے اور نقطہ حکما کے یہاں عرض ہے اگر اس پر یہ عرض من کیا جائے کہ جب یہ عرض ہے تو اس کا مقوم دھن تو جوہر ہو گا اور عدم انقسام میں جو حال ایسی نقطہ کا حکم ہے وہ محل مقوم کا بھی حکم ہو گا لہذا اس سے تو جزو کا ثبوت ہونا چاہیے۔ تو اس کا جواب دیا گیا جس کا یہ صلی ہے کہ حلول کی دو چیزیں ہیں حلول میں بانی اور حلول میں بانی و جزوی۔ حلول میں بانی یہ ہے کہ مال کا محل میں اس درجہ حلول ہو کہ ایک کی جانب اشارہ جسے بعینہ و درستی کی جانب ہو۔ جیسے ردی میں پانی گھس جائے تو ردی کی طرف اشارہ بعینہ پانی کی طرف ہے و علی العکس، اور جیسے زور دھار اس کی سفیدی یا یہ بھی حلول میں بانی ہے کہ نہ کفنی اور جیسے مولوی بلال کی داڑھی اور اس کی سیاہی یہ حلول میں بانی ہے۔ اور حلول میں جزوی یہ ہے کہ جہاں ایسا نہ ہو بلکہ جہاں اور عرض میں جو ارد گرد اس اور قرب کا معنی ہو جیسے نقطہ خاک کی طرف کو کہتے ہیں اور یہ سطح جسم کی طرف کو کہتے ہیں اور یہ سب غرض ہیں، بہر حال نقطہ کا فقہ کے اندر حلول میں بانی ہے سرایت نہیں ہے حلول میں بانی کے عدم انقسام سے محض کا عدم انقسام ہو سکتا تھا مگر کیا کیا جائے کہ یہاں تو حلول میں بانی ہے جس میں فان کہ عدم انقسام محض کے عدم انقسام کو مستلزم نہیں ہے لہذا جزو کا ثبوت نہ ہوا۔

وأما الثاني والثالث فلا بد من استبعاد النقطة لأن الجزع من أجزائه بالفضل وإنما غير متناهية بل يقولون إنه لا نقسأ ما د غير متناهية وإنما اجتهاد أجزاء أصلا وإنما العظم والصغر باعتبار التعداد لا باعتبار القوة الأجزاء وقلتها والافتراق ممكن لا لئلا ينفك جزء فلا يستلزم الجزع.

ترجمہ

اور ہر حال ثانی اور ثالث میں اس لئے کہ خلاصہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متجانسی ہیں۔ بلکہ خلاصہ یہ کہتے ہیں کہ جسم القیاسات غیر متجانسی کو قبول کرنا وہاں ہے اور جسم میں بالکل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور پڑائی اور چوڑائی اس مفہوم کے اعتبار سے ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کی کثرت و قلت کے اعتبار سے اور انفرادی لالی لہذا یہ ممکن ہے تو یہ جزو کو مستند م نہ ہوگا۔

تشریح

مشائخ کی جانب سے جو دلیل بیان کی گئی ہے یعنی دلیل ثانی اسکی تردید ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ خلاصہ تو اجزاء کا وجود ہی نہیں مانتے لہذا اجزاء کی قلت و کثرت کا اتنے نزدیک کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگر خلاصہ جسم کی ترکیب اجزاء سے مانتے اور پھر اجزاء کو غیر متجانسی قرار دیتے تو آپ کی دلیل مان بر حجت ہو سکتی تھی کہ وہ یوں کہتے ہیں کہ جسم لالی انہما یہ تقسیم کو قبول کر سکتا ہے جسم میں اجزاء کا تحقق بالکل نہ ہوگا، رہا آپ کا یہ کہنا کہ چوڑائی اور پڑائی جسم کی اجزاء کی قلت و کثرت پر موقوف ہے یہ خلاصہ بر حجت نہیں آسکتا کہ ان کے یہاں عظم و صغیر کا مدار اس مقدار پر ہے جو جسم کی مقدار ہے جس کو وہ کمیت منحصلاً سے نہیں کرتے ہیں اور اس کو عرض شمار کرتے ہیں۔ خلاصہ تمام آپ کی دلیل ثانی خلاصہ بر حجت نہیں ہو سکتی آپ کے متکلمین پر ہو سکتی ہے جو عظم و صغیر کا مدار اجزاء کی قلت و کثرت پر رکھتے ہیں اور دوسری آپ کی دلیل ثالث، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب انفرادی ممکن ہے تو انفرادی ممکن قدرت اس کو لالی انہما یہ تقسیم کر سکتی ہے لہذا اس دلیل سے بھی جزو ثابت نہ ہوا۔

وَأَمَّا أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف وللهذا أمالي إلا هام الزوازي في هذه المسئلة الى الوقت.

ترجمہ

اور ہر حال نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہیں اور اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں وقت کی جانب مائل ہوئے ہیں۔

تشریح

یہاں سے حضرت شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ جس طرح متکلمین کے بیان فرمودہ دلائل کمزور ہیں اسی طرح خلاصہ نے جو دلائل جزو لا تجزئی کے ابطال پر پیش کئے ہیں (جن میں سے آپ بی بی میں پڑھ چکے ہیں) وہ بھی ضعیف ہیں اسی وجہ سے امام رازی نے اس مسئلہ میں وقت سے کام لیا ہے۔

فمن قبل هل لهذا الخلاف ثلثة، قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد بخلافه عن كشيح

من قلبات الذائفة مثل الثبات المصوبی والقصورۃ المؤدی الی قدم العالم و لقی
حشر الاجساد و کثیر من اصول الفیوضۃ انصبحت علیہا و ام حركات الموقوت و
امتناع الخرق و الامتناع علیہا۔

ترجمہ

جس کراۓ اٹھایا جائے کہ کیا اس اختلاف کو جو ختم ہو جائے تو ہم نہیں گے، اس جو ہر فرد کے
اثبات میں بجز اسے کہ اس کی بہت سی تاریکیاں سے جیسے اثبات ہوئی، و رمویات
جو موقوف ہے بلکہ قریب ہو چکی جانب اور مشرقی جانب کی نفی کی جانب اور چند سہ کے بہت سے اصول
سے نکلتے ہیں بڑے مثالوں کی حرکتوں کا دوام بھی ہے اور جس پر فرق والیام کا اقتدار معنی ہے۔

تشریح

یہاں بہت شامیہ بیان فرمایا جاتے ہیں کہ ممکن اور ناسخ کا جو یہ انتظامی مسئلہ ہے
اس کا پتہ ناسخ ہے یا نہیں؟ تو جواب دیا کہ ممکن ہے جو یہاں تحریر کی کتابت کرنے میں
کامیاب ہو گئے تو خود رشتہ عالم اور اس کے اندر ساری حالت اور پوری شریعت ثابت ہو جائے گی،
اور پھر اس کا ثبوت نہ ہو بلکہ اس کو بطلان ہو جائے اور پہلی اور صورت کا ثبات تو پھر ناسخ قیام
عالم کے اثبات میں کامیاب ہوں گے اور مرتبے ہی جو اجسام و ابدان کا حشر ہو گا اس کی نفی میں اور پوری
شریعت کی نفی میں کامیاب ہوں گے نیز اثبات جز سے اور بھی بہت سے فوائد ہیں اور اس کے ابطال میں
بہت سے نقصانات ہیں شاید یہ شارح کا سہو ہے کہ مضمون ۱۲ و تفسیر من اصول الفیوضۃ
کہا ہے اس لئے کہ ہم بہت سب میں ان باتوں سے گفتگو نہیں ہوتی بلکہ یہ تو ناسخ کا موضوع حق ہے نیز کل

تنبیہ

۱۲۷۹۔ لہذا مقرر الدین رازی کی ولادت ۱۱۵۹ھ ہے اور وفات ۱۲۱۹ھ ہے۔ نیز دست مخفی اور

تقریر مزید

علوم و حقوق کا ماہر ہوا، وہ ہے اور مقرر حکمت کے اندر جب مطلق الامور کو لا بہا تسلیم کیا، مقرر رازی ہی مزید ہیں

عزیزان گرامی، آپ نے دیکھا کہ شارح نے مضمون کی تین دلیلیں لگیں تو ان مضمونوں پر
”ذکر ضعیف“ ”کہہ کر ضعف کا حکم لگا دیا۔“ ”اقوال“ ”دلیل اول سے فقہ کا ثبوت ملا۔“

لیکن اگر اس خط سے متعلق شارح کیا جائے تو اب اس کو کہہ کر جائے کہ فقہ تو جو نہیں سکتا اس نے کو وہ
عوض ہے اور اب اس کا انکار ہو گیا تو حکم سابق ختم ہو گیا لا محالہ جو یہ ماننا پڑے گا کہ فقہت المعنی اور اس کا

لفظ ہونا سبب انکار کا نہیں ہے اس لئے کہ اس کا فی الحکم عدم انقسام مآخر ہے، و دوسری شے سے متعلق
ہونا مآخر ہے۔

ذیقہ اقول، مقرر صدر مقرر مذکور ہے جسے ناہائے قوالی کے والدہ ہر بات کے لائق التباہیر تفسیر کے کی معنی

میں لکھیا ہے ثابت نہیں ہے جو کہ ممکن کہ موضوعات میں احوال خارجہ کے احوال نفس الامر سے بحث کرنا
ہے یہ کسی نفس الامری چیز ہے کہ معمولی سی ہوش رکھنے والا انسان بھی جس کا بار نہ کر سکے۔

واللہ الاول، یہ کسی حکم سے کہ ایک طرف تو یہ کہا جاتا ہے کہ تمام احکام مکہ و مدینہ سے درجہ خصیت میں آتے ہیں تو پھر لالی نگاہی، امکان افتراق کے کیا معنی ہیں؟

واللہ الاول، فلا سند للابتن جزم پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ دینی سے غیرتہ نقطہ کے اندر بھی جاری ہیں تو پھر نقطہ تسلیم درجہ ابطال کیوں ہے؟

واللہ الاول، فلا سند للابتن جزم پر وہ مکمل قائم کرتے ہوئے جو وسط سے ملاتی ہو سکی بحث چھوڑ کر ابطال کی کوشش کرتے ہیں درحقیقت یہ ان کی عقل کا تصور ہے یہ درحقیقت تلافی نہیں بلکہ انساب سے اور انساب میں وسعت ہے۔ اور یہ مسلم ہے کہ انسابات غیر منقسم ہو کر نہ ہیں نہ اشکال۔ قول آخر کی تفصیل تقریر ولید پر میں ہے۔ عزیزان گرامی! ہم انصاف کے ساتھ یہ عرض کر دینا چاہتے ہیں کہ انسابات جزم و ابطال جزم کا مندرجہ منصوص علیہ نہیں ہے مگر قرآن وحدیث میں اس سے کچھ عرض نہیں کیا گیا اس لئے اس مسئلہ پر زیادہ زور نہ دیتے اور اس کے پیچھے نہ پڑتے مگر کیا کیا جائے کہ فلا سند اس کا ابطال اور بیوقوفی کا ثبات کر کے قدیم عالم کے اثبات کے درجے ہیں جس سے ساری شریعت کا ابطال لازم آتا ہے اس لئے اس سے کچھ فرض کرنا امر لا بدی ہے۔

الذہبی کہیں گے کہ اولہ شرع چار میں جو آپ کی جاتی پہنچی ہیں یعنی قرآن، حدیث، اہل علم اور قیاس مگر سبب ان ایک بات اور دوسری بات ہے کہ سب سے بڑی دلیل جس کا کوئی بھی انکار نہیں کر سکتا وہ ہدایت عقل ہے، قرآن عقائد کا سر پرانہ ہے کہ ہدایت عقل سے بڑھ کر کوئی دلیل نہیں ہے جیسے مثلاً یہ کہہ کر کہ ہم اس کو بیکر بھی جانتے ہیں یہ یہ تو ہے اس کے لئے نہ کسی دلیل کی حاجت ہے اور نہ کسی دلیل سے اس کو غلط کہا جاسکتا ہے کیونکہ وہ دلیل خلاف ہدایت اور خلاف مشاہدہ ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ دوسری دلیل جیسا کہ موصوف ادھبات سے کبھی باذات متصف ہوتا ہے اور کبھی بالغیر والہ متصف ہوتا ہے۔ یعنی موصوف کے اندر کبھی اس کا وصف ذاتی اور خاندانہ ہوتا ہے۔ در کبھی عطاء غیر ہوتا ہے۔ جیسے عالم اسباب میں سورج نور سے بالذات متصف ہے اور چاند اور ماری زمین سورج کے واسطے سے اسے اسی طرح حرارت آگ کا وصف ذاتی ہے اور برودت پانی کا وصف ذاتی ہے لیکن جب پانی کو آگ کے دیر بکھرا جائے تو پانی جسکی وصف ذاتی برودت تھا حرارت سے متصف ہو جاتا ہے۔ مگر یہ حرارت پانی کی ذاتی نہیں بلکہ عطاء غیر ہے تاہم اگر کوئی کھولے گرم پانی کے اندر اپنا ہاتھ رکھ دے تو جل جائے گا پھر جب پانی کو آگ سے قدرتی طور پر بکھرا جائے تو کچھ دیر کے بعد وہ پانی ٹھنڈا ہو جائیگا اگر یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی ہوتا تو پانی ٹھنڈا نہ ہوتا اسی طرح اگر بھری ہوئی آگ کے اندر گرم پانی ڈال دیا جائے تو وہ آگ بجھ جائے گی اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرارت پانی کا وصف ذاتی نہیں ہے بلکہ عطاء ہے۔

اسی طرح ادھبات عارضہ میں سے کچھ اوصاف مریضہ اولیٰ ہوتے ہیں اور کچھ اوصاف طبی لازم ہوتے

ہیں اگر کوئی شخص اوصافِ عارضہ یعنی الزوال کو دیکھ کر ان اوصاف کو موصوف کو اوصافِ ذاتی کے توہ ایسا ہے جیسے اگر کوئی شخص اپنی جوتی کو زبونی الزوال ہے دیکھ کر کہے یا کہے میں ہمیشہ جوان ہی رہوں گا تو ہاں نہیں ہوں گا تو فہم در دنیا والے اسواعتی و یوقوت کھنے پر مجبور ہوں گے اسی طرح اجسام کے اندر جو مقدار دیکھتے نظر بغا پر معلوم ہو رہی ہے یہ بھی جسم کا وصفِ عارضہ ہے اگرچہ طبعی الزوال ہے لیکن اگر کوئی اسکو جسم کا وصفِ ذاتی قرار دینے کے تو اس کا حال بھی ہوگا جو سابق میں گذرا ہے آپ نے بار بار متاخر عالم پر بھی دہلے ہوئے اس کا مشابہ کیا ہوگا کہ جنوں کا پڑاں ختم ہو چکا ہے اور اپنی حیثیتِ سابقہ کی جانب مگر دھکا ہے مثلاً اگر کوئی جاوڑ مر جائے اور اس کو کہیں پھینک دیا جائے تو آٹھ روز کے بعد وہ گل سڑ کر پڑے پڑے ہو جائیگا اسی طرح انسان کا جسم جب قبر میں رکھ دیا جائے (علاوہ افرادِ مستثنیٰ کے) وہ چند ایام کے بعد پڑے پڑے ہو جائے گا اور آپ کو چند ہڈیوں کے علاوہ وہ کوئی چیز باقی نہیں رہے گی یہ متاخر یا دیر بعد کچھ ہے جس کو ہم کی ترکیب ایسے ہی اجزاء سے جوئی تھی جیسے نہایت باری اجزاء و تجزئی محسوس ہو رہے ہیں اور کل شیئ یرجع الی اصلہ میں اس کا مؤید ہے۔

ایک دوسرا مثال دیتے ہیں گولم رنگ ایک بالٹی پانی میں دھویا اور وہ رنگ پانی میں گھل مل گیا تو اگر اس رنگ کو کھڑا کر لیں تو پھر وہ نہیں ہو سکے گا، مگر ممکن ہے کہ وہی بالٹی فریقہ پر اس کی تقسیم و تفریق ہو سکے۔

پھر اگر آیتیں اس بالٹی سے ایک گلاس پانی لیکو ایک ٹپے خوش میں ڈال دیا تو اس رنگ کا کچھ نہ نہیں چل سکے گا حالانکہ اس کے اجزاء یہاں بافضل موجود ہیں مگر اب یہ ایسا موجود نہیں الامری ہے کہ اگر اس کی تقسیم و تفریق کرنا چاہیں تو قسمتِ خلیقہ کیا دہی اور فرعی (یعنی تجزیرہ نفس) بھی یہاں تقسیم نہیں ہو سکتی کیوں کہ رنگ کے اجزاء راستہ باریک و ذلیل ہیں کہ خوب دیکھ بھی اس کے اور اس سے عاجز ہے ہم نے جو کچھ پیش کیا ہے یہ مشاہدہ ہے اور براہیتِ حق کا مقتضا ہے جس پر بالکل پیش کر سکی ضرورت نہیں جب اثباتِ جزر و تجزئی ایک دوسری مسئلہ ہے تو اس کا انکار مبارکہ نفس اور صفت ہے کل شیئ یرجع الی اصلہ و نظریہ ہے اور فرمانِ باری اذ لا ساء الفطرت اذ لا ساء الشقت و کنون الجبال کالھن النشوق و غیرہ آیات پیش نظر ہیں تو اثباتِ جزر و تجزئی پر کوئی اشکال نہ ہو سکے گا۔ دلیلِ قرآنی جزر و اسلام حضرت نوح علیہ السلام کا جواب بالقرآن و نورانہ زہدائے دوران و فلسفہ سول کیا گیا کہ جزر و تجزئی کا قرآن سے ثبوت ہے تو آیتیں لکھ کر جواب میں ارشاد فرمایا کہ ہاں انکارِ قرآن اثباتِ جزر و بدل ہے، اور وہ فرمانِ یہ ہے و ذکر تمام کل شیئ یرجع الی اصلہ کے تشریحی باب تفصیل ہے جس کے خواص میں سے ایک خاصہ یہ ہے جس کے سوا ہوتے جزر و جزو کرنا، پھر اس کے بعد کل شیئ یرجع الی اصلہ کے سوا کسی دوسرے جزو کر دینے کو نہ ہوگا۔

تو اس سے صاف ثابت ہو کہ جزر و تجزئی ثابت ہے بعض حضرات نے اس آیت سے اثباتِ جزر و

تنبیہ: یہ ساری تقریریں جو کہی گئی ہیں فلسفہ کے قواعد کے مطابق ہے۔ درحقیقت منطقیوں کی ان کے علاوہ باقی ان تمام چیزوں کا انکار کرتے ہیں۔ اور سب کو وہی اور اشتراکی قرار دیتے ہیں۔ منطقیوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان سب کا وجود مانا جائے تو تو ان کے لئے عمل کرنا چاہئے پھر ان کے اور ان کے عمل کے درمیان نسبت ہوگی۔ پھر اس نسبت کیلئے دوسری نسبت چھوگی۔ انہیں جس سے تسلسل متحمل لازم آئے گا۔ منطقیوں صرف ان میں سے ان کو مانے ہیں۔ مگر وہ اپنی زبان میں ان کو ان سے فشر کرتے ہیں۔ اور کسی ان کے پہلے چار تہیں ہیں۔ اجتماع، انفران، حرکت، ممکن جس کی تفصیل ابھی آتی ہے۔

وَيُحَدِّثُ فِي أَجْسَامِهِ وَالْبُجُورِ قِيلَ هُوَ مِنْ تَمَامِ الْمُتَعَرِّفِ احْتِرَازًا عَنْ صِفَاتِ اللَّهِ
تَعَالَى وَقِيلَ لَا بِلَ هُوَ يَكُنْ حَكِيمًا۔

ترجمہ

اور عرض پیدا ہوتا ہے اجسام اور جوار میں کیا گیا ہے کہ یہ تعریف کا تختہ ہے بشرت کی کل صفات
سے احتراز کرتے ہوئے۔ اور کہا گیا ہے کہ انہیں لکھ یا س کے حکم کا مین ہے۔

تشریح

یہاں سے صفت فرماتے ہیں کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور جوار اور جوار کی کئی امر و بول ہے
کیونکہ وہ ذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ باوجود جسم کے ساتھ اس کو قیام ہو گا۔ جزر کے
ساتھ اس کا قبم ہو گا۔

اس کے بعد صفت شارح فرماتے ہیں کہ ماں کا یہ غزل عرض کی تعریف کا تختہ ہے یا عرض کی تعریف
کا حکم ہے، اس کے اندر دو قول نقل کئے ہیں، اگرچہ دونوں قولوں کو شارح نے قیل سے خیر کیا ہے جن
لوگوں نے اسکو تعریف کا تختہ قرار دیا ہے، اکی دلیں یہ سبے تا کہ عرض کی تعریف سے صفات باری خارج ہو جائیں
میں نے کہ صفت باری جسم و اجزاء میں ظاہر نہیں ہوتیں۔ مگر اس کو دلیا میں یہ صفت ہے کہ صفات
باری تو محض سے پہلے ہی سے خارج ہیں اس لئے کہ یہ عالم کی شہیں بیان کی جا رہی ہیں جس سے ذات باری
اور صفات باری خارج ہیں لہذا اگر اسکو عرض کا حکم قرار دیا جائے تو مناسب ہے کہ حکم سے مراد یہاں اثر
مرتب یا جائے اب کوئی اشکال وارد نہ ہو گا۔

كَلَّا لَوَانٌ وَاصُولُهُ قَابِلُ التَّوَادُّ وَالْبَيَاضُ وَقِيلَ الْحُمْرَةُ وَالْخَضْرَاءُ وَالشَّفَرُ الْيَجْنَ
وَالْبُكَاقِي بَأَلْفِ كَيْبِ

ترجمہ

میرے رنگ اور اس کے اصول کہا گیا ہے کہ سرسبز اور سفید کی شہا۔ یہ کہا گیا ہے کہ سرخی اور
سبزی اور زردی بھی اور باقی ترکیب کیوجہ سے ہیں۔

تشریح

الوان لون کی جمع ہے یعنی؟ اللون صفة الجسم من التواد والبياض والحمرة
وما في هذا الكتاب (رومي) في حاشية التعريفات (اصول مبتدات اسواد)

اس کی خبر ہے۔ قیل یعنی جملہ صفت ہے۔
بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ رنگ کا وجود ثابت نہیں بلکہ یہ سب کچھ خیالی کارخانہ ہے، سفیدی جو نظر آتی
ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ نہایت باریک اجزاء میں شفات اور جھکرا ہوا جلی جاتی ہے سفید رنگ نظر آتا
گتا ہے جیسا کہ پانی میں جھگ اٹھے ہیں تو سفید نظر آئے لگتے ہیں، حالانکہ یہاں سفیدی کا بالکل وجود

میں، بے کسی حیرت کو دیکھ کر خود ایک سفید جسم نظر آتا ہے حالانکہ پانی کے جھرو، چر جاتے ہیں چونکہ وہ
سہایت شفاف اور چھوٹے ہوتے ہیں ان میں جو بکھر جاتی ہے اور یہ معصوم ہوتا ہے کہ یہ جسم سفید ہے
اور سیاحی کا مدار اسباب سفید کار کے خلاف ہے کہ یہاں ہوا اور زمین پر سفیدی اجزا جسم میں زیادہ داخل ہیں
ہوتی رہتی دیکھو جس کے لپٹے کا پانی نہایت گہرا ہوتا ہے وہاں یہ سفید معلوم ہوتا ہے کہ اس کا رنگ سیاہ
ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ خوب نمودار پانی سیاہی پیدا کرتا ہے وہ جس کی یہ پانی ہے کہ جب پانی کسی
جسم میں بہتا ہے اور اس کے خلق میں نمودار کرتا ہے تو وہاں سے ہوا پانی لطافت کی وجہ سے اور پانی کی مخالفت
کی وجہ سے خلق جاتی ہے اور چونکہ پانی جو اکثر شفاف نہیں ہوتا، اسلئے جسم میں تاریکی اور اجڑ
پانی بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ خیال مند ہوتا جاتا ہے کہ یہ جسم سیاہ ہے مگر بعض فاضل معذرت رائے یہ ہے جو رقیقت
اس طرحہ ورتہ حق یہ ہے کہ سیاہی و سفیدی و جھٹکا وجود حاصل ہے تخلیق ہی اس کا مدار نہیں ہے۔

رنگ کے مہلک لہروں میں سفیدی اور سیاہی اور بعض معجزات کی رائے سے کہ پانچ دو ٹوٹا کوہ اور مضر غی اور زہری اور زرد پانی رنگوں کی جتنی قسمیں ہیں وہ ان پانچوں ہی کی ترکیبوں سے حاصل ہوتی ہے

وَالْأَكْوَانُ وَهِيَ الْأَجْتَاذُ وَالْإِفْتِرَاقُ وَالْحَرَكَةُ وَالسُّكُونُ -

ترجمہ - اور مجھے کون اور اجتناع اور الخراق اور رکے خود سکون ہے
تشیہ کون، کون کی جگہ ہے کون کہتے ہیں کسی شی کے جھل فی انکاف کو جہ کو کلکد امین سے
 تشریح کرتے ہیں۔

یہ شخصیں نے کون کی باتیں کی ہیں، اجتماع، وجوہوں کا اس طریقہ پر ہونا، گناہ کے درمیان تیسرا
 کے اجتماع کہتا ہے، (۱) اتفاق، وجوہوں کے اس طریقہ پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرے کے آنے کا
 امکان ہو (افراق کہتا ہے، ۲) حرکت، کسی شے کو ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے وہ دوسری جگہ میں
 رہ چکی ہے (حرکت کہتا ہے، ۳) سکون، کسی شے کو ایسی جگہ میں ہونا کہ اس سے پہلے بھی اس کا مکان وہی
 تھا (سکون کہتا ہے، ۴) فاسد سکون کی یہ تعریف کرتے ہیں: عدم الحالیۃ عقدا من خائبۃ اوت
 منخلۃ، تو سکون فاسد کو نزدیک عدلی ہو گا اور منکون کے نزدیک وجوہی۔

تشبیہ کیا۔۔۔ فلاسفہ کے نزدیک حرکت چار طریق پر واقع ہوتی ہے، اول حرکت کئی، دوم حرکت کئی، یعنی وہ حرکت کہ اپنی جسم کا ایک کیفیت (مقام) سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو یا مثلاً چار جہاں کو گھومنا، حرکت کئی ہے، جسم کا ایک کیفیت سے دوسری کیفیت کی طرف منتقل ہو جانا، حرکت یعنی ہے۔ اور ایک وضع سے دوسری وضع اختیار کرنا مثلاً اول دفعہ خاص ہوا، دوسرا دفعہ عام ہو گیا، اسکو حرکت وضعی کہتے ہیں۔

ایک مکان سے دوسرے مکان میں جلاہم یا اس کا نام حرکت نہیں ہے بلکہ وہی حرکت اسی حرکت کہلاتی ہے جس میں اور جب وہ لفظ حرکت ہوتے ہیں تو اس سے نئی حرکت لیتے ہیں اور کبھی حرکت دہلی پر بھی اس کا اطلاق کرتے ہیں۔ جو ہم میں جو صورت کی تبدیلی واقع ہوتی ہے کہانی تمام اس کی ہوا ہو گئی۔ آگ کی ہوا ہوئی، تو اس تبدیلی کو حرکت نہیں کہا جاتا اس لئے کہ یہ دفعہ واقع ہو جاتا ہے اور حرکت ہے نہ سب دفعہ کہ یہ ہے پس غلطی کے ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت کے قول کو کہنے کا نام حرکت نہیں بلکہ کون و نہایت

وَالْفَعُولُ وَالْوَأْنَةُ أَسْعَفُ، وَهِيَ الْمَدَارَةُ وَالْخَرِافَةُ وَالْمُنَوَّحَةُ وَالْعَفْوِيَّةُ وَالْعَبْوِيَّةُ وَالْقَبْرُ وَالْحَمْلَةُ وَالْدَسُومَةُ وَالْتِقَامَةُ، الْمُرْجِيصِلُ بِحَسَبِ التَّرَكِيبِ الْوَأْنُ لَا يُخْصَرُ۔

ترجمہ

اور زائے و اس کی انواع تو ہیں اور یہ کو نو ہٹ ورتزی وچر وچاہٹ، اور نمکین اور کسلا (دکب) اور ترشی اور گھوگھری اور مٹھاس اور پکڑ ہٹ اور پھیکا ہیں پھر حاصل ہوتی ہیں ترکیب کے اعتبار سے بے شمار نہیں۔

تشریح

مردہ کے معنی تھکی اور کڑواہٹ ہے ایسے میں ہوتا ہے اور سب روئی دانت ہے خرافہ کے معنی تیزی اور پیر چر ہے جسے کالی مڑا اور سٹھ میں ہوتا ہے۔ مدوہ نمکین جسے نمک میں ہوتی ہے۔ عفوتہ اور رقص کے معنی استی اور گھوگھری اور تفتہ ایک ایک روز کے نہیں بلکہ ایک ہے، البتہ ان دونوں میں فرق ہے کہ ایک باطن پر زبان کی سطح فابری کو دہاتی ہے اور رقص چہرہ زبان کے اندر اور پردوں جگہ کو دہاتی ہے اور کھوڑا کرتی ہے، محبت میں دونوں کی ہر دو شک ہے۔ حموتہ ترشی، رکھاس۔ مڈوہ: مٹھاس جسے شہد میں، اور دھو تر جری جیسے بھی در انکھن میں اور تفتہ پھیکا ہے جسے روٹی میں۔ اصل زائے ہی ہیں پھر ترکیب و مٹھا، ان کے تیار ہوتے ہیں۔

وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ وَالْمَرْوَةُ

ترجمہ

اور یہ ہیں اور انکی انواع کڑ ہیں اور ان کے معنی مٹھاس نام نہیں ہیں بلکہ انکو اذیت کے ساتھ تغیر کر دیا جاتا ہے جسے شک کی دوسو دس و سوا

تشریح

وَالْأَلْفُ بِرَأْسِهَا مَبْدُوءٌ لَا يُعْرَضُ إِلَّا بِالْأَلِفِ

ترجمہ

اور زیادہ ظاہر یہ ہے کہ جو اعراض کولان کے علاوہ ہیں وہ باطن نہیں ہوتے مگر یہ نام کو۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ بیان فرماتا چلتے ہیں کہ اعراض کی مذکورہ چار قسمیں تیس سے تین نقصا
اجسام میں پائی جاتی ہیں یعنی رنگ، بو، ذائقہ اور بویہ البتہ کولان کا تعلق اجسام و اعراض
دونوں کے ساتھ ہے یعنی جو ہر فرد (جزیرہ لا تجزئ) کو مذکورہ رنگ، بو، ذائقہ اور بویہ کوئی ہو، مگر شارح
کاظم ہے حالانکہ عدم اور رنگ عدم و جو کو مستلزم نہیں ہوتا۔ قاضی۔

وَإِذَا تَقَرَّرَ أَنَّ الْعَالَمَ لَا يَتَأَيَّنُ وَأَعْرَاضُ وَالْأَعْيَانُ أَجْسَامٌ وَجَوَاهِرُ فَقَوْلُ الْكَلِّ حَادِثٌ۔

ترجمہ

اور جب یہ بات ثابت نہ گئی کہ عالم اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان اجسام اور جواہر ہیں
تو تم کہیں گے کہ (یہ) تو ہم حادث ہیں۔

تشریح

جب ماقبل میں یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ عالم اعیان اور اعراض کا مجموعہ ہے اور اعیان
اجسام و جوہر ہیں انھیں تو شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ تمام چیزیں حادث ہیں جب یہ
تمام چیزیں حادث ہیں تو عالم بھی حادث ہو گا اور یہی مدعی تھا کہ احکام بھی اجراء و محدث۔

تنبیہ

اعیان کا ہر اجسام و جوہر میں بیان کر دیا گیا ہے مگر اعراض کے عدم سے نفی نہیں کر گیا
اس کی وجہ یہ ہے کہ اعراض کے چھ پر کوئی دلیل نہیں ہے، یا اس وجہ سے کہ اس کے چھ میں کام نوبل تھا
اس وجہ سے کہ مفہوم حادث عالم کا بیان ہے اور یہ مفہوم نیز اعراض کے عدم کے بھی حاصل ہے۔

أَمَّا الْأَعْرَاضُ فَبَعْضُهَا بِالشَّاهِدَةِ كَالْحُرُوكَةِ بَعْدَ السَّكُونِ وَالضُّوْمُ بَعْدَ الظُّلْمَةِ وَالسُّوْلُ
بَعْدَ الْيَسَافِ وَبَعْضُهَا بِالنَّدَى وَهُوَ زَيْتَانُ الْعَدَمِ كَمَا فِي أَضْدَادِ ذَلِكَ فَإِنَّ الْعَدَمَ
يَنَاقِ الْعَدَمَ لِأَنَّ الْقَدِيمَ كَانَ وَاجِبًا لِنَدَائِهِ فَظَاهِرٌ أَنَّ الْأَلْوَمَ اسْتِنَادُ الْمَسْكُوبِ
بِطَبِيقِ الْأَيْدِ أَوْ الْقَدَامُ مِنَ الشَّمْسِ بِالْقَدَمِ وَالْاِخْتِلَافُ لِسُكُونِ عَادَتِهَا بِالضُّوْمِ وَتَرَفُّقِ
وَالسُّنْدِ إِلَى الْمَوْجِبِ الْعَدَمِ قَدِيمٌ خَلْقُ وَرَفْقَةُ امْتِنَاعِ تَخْلُفِ الْمُعْلُولِ عَنِ الْعَبْرَةِ۔

ترجمہ

ہر حال اعراض تو ان میں سے بعض تو شاہدہ کے ساتھ ہیں جیسے حرکت سکون کے بعد اور
روشنی اندھیرے کے بعد اور سیاہی سفیدی کے بعد اور ان میں سے بعض دلیل کے ساتھ
اور دو (دلیل) عدم کا ظاہر ہونا ہے مبادا ان کی ابتدا میں سبیل کہ قدم عدم کے منافی ہے اس لئے
کہ قدم اگر واجب نہ ہو تو ظاہر ہے درگزر واجب لذاتہ نہ ہو تو لازم آئے گا اس کا استناد واجب مذاہاتہ کی

جانب ایجاب کے طریقہ پر اس لئے کہ جو کسی شئی سے قصد و اختیار سے صادر ہوتا ہے اور موجب قیام کی جانب متقدم ہو گا وہ قدیم ہو گا علت سے معلول کے مختلف کے اختراع کی ضرورت کی وجہ سے۔

تشریح

یہاں سے شارح اعراض کا حدوث ثابت فرما رہے ہیں کہ بعض اعراض کا حدوث تو ہمارے مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ سکون کے بعد حرکت و حرکت کے بعد سکون اور سفیدی کے بعد سیاہی آگئی ہے۔ اور بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے کہ حرکت دیکھتے ہیں کہ ان پر عدم طاری ہو رہا ہے جیسے اشیاء مذکورہ میں حرکت اور روشنی اور سیاہی کے آئینے بعد انکی اہل چار عدم طاری ہو گیا یعنی سکون اور زلفت اور سفیدی پر عدم طاری ہو گیا ہے۔

اور یہ مقدم فلاسفہ اور مشکلیں کے نزدیک متفق علیہ ہے کہ قدیم پر عدم طاری نہیں ہو سکتا بالفاظ گذر جس پر عدم طاری ہو گا وہ چیز قدیم نہیں ہو سکتی۔ اسی مقدمہ کو مشکلیں "العدم بنانی عدم" سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں ثابت قدم امتنع ہر شے سے تغیر کرتے ہیں۔ یہی بات کہ قدیم پر عدم طاری کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب دیا کہ قدیم یا تو واجب لذات ہو گا یا واجب لذات نہیں ہو گا اور در دو قول کا عدم ہی ہے مادل صورت فو ظا صحت کہ واجب لذات کا عدم محال ہے۔ اور یہی قدیم کی قسم ثانی تو اس کا حدودیہ تو ممکن ہے ماضی کے باوجود سے اول صورت محال ہے در نہ کسل لازم آئے گا محال یعنی۔ اور اگر اس کا حدودیہ واجب لذات سے مانا جائے تو اس کی دھو تیں ہوں گی حدودیہ بالاجاب یا بلا اختیار اگر بلا اختیار ہوتے ہیں تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جو چیز قصد و ارادہ سے صادر ہو گئی تو وہ ارادہ سے پہلے معدوم ہو گی اسی عدم کی وجہ سے اس کے وجود کے ساتھ ارادہ کا تحقق ہو گا۔

اور اگر حدودیہ بالاجاب ہوتے ہیں تو اس پر عدم طاری نہ ہو گا اگر حدودیہ بالاجاب کے باوجود بھی صادر کو حادث مانا جائے تو علت نامہ سے معلول کا مختلف لازم آئے گا جو بالکل ہے۔ یہاں شارح نے عجب فلسفیانہ اسلوب اختیار فرمایا اور قصد صحت یہ ہے کہ جس چیز پر عدم طاری ہو گا وہ قدیم نہیں ہو سکتی اور جملہ اعراض پر عدم طاری ہونا ہے معلوم ہو کہ اعراض کے سب حادث ہیں اور اعراض کا حدوث ہی یہاں شارح کو مقصود ہے۔

تغیبات ۱۔ حدودیہ بالاجاب کی صورت یہ ہے کہ صادر بغير قصد کے اختیار ارادہ کے صادر ہو اور علت کو صادر کرنے کے اوپر بھی قدرت نہ ہو جیسے سورج سے اس کی شاخیں بغیر ارادہ ہوتی ہیں۔ اس بات پر مشکلیں و فلاسفہ کا اتفاق ہے کہ جب معلول علت نامہ واجب سے بطریق ایجاب صادر ہو تو وہ معلول قدیم ہو گا در نہ حادث ہو گا پھر مشکلیں عالم کو حادث اور فلاسفہ قدیم مانتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فلاسفہ تادریہ مطلق سبحانہ و تعالیٰ کو خارج بالاجاب مانتے ہیں، اور مشکلیں اس کو فاعل مختار مانتے ہیں قول اول کے مطابق قدیم عالم متحقق اور قول ثانی کے مطابق اس کا حادث انہر ہے، اور انہر کو مابو ظاہر۔

ہم نے علت کے ساتھ نامزدہ کی تہ اس لئے لگائی ہے کہ علت نامہ کے بعد مضمون کا تحقق ضروری ہے۔

جیسے ظورۃً آفتاب کے ساتھ وجود نہا کر اور غلبۃً ناقصہ حلول کے وجود کو مستحکم نہیں ہے جیسے کلر و رنگور
کھانہ اور نگہدین کو مستحکم نہیں ہیں اسوجب بالذات هو الذی جب ان یصد دعتہ انفسہ
ان کان علی قاعدۃ من غیر قصد و ارادۃ کو جو بصد و سالا شراق عن الشمس والحرارة
عن النار کذا قال السید فی التعلیقات۔

واما الاعیان فلا تنہک الا مخلوق عن الحوادث وکل ما لا یخلو عن الحوادث فهو حادث

ترجمہ

اور ہر حال اعیان پس اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہیں اور ہر چیز جو حادث ہے
خالی نہیں ہے تو وہ حادث ہے۔

تشریح

حضرت شارح با قبل ہیں اعراض کا حدوث دلالت سے اور مشاہد سے ثابت فرماتے ہیں تو
اب یہاں سے ایمان کا حدوث بیان فرماتے ہیں جس کیلئے انھوں نے الیک قیاس پیش
کیا ہے جو جس اول ہے۔ پہلا مقدمہ صغریٰ ہے اور دوم کبریٰ ہے نتیجہ کو ظاہر جو سہ کی وجہ سے اور با قبل میں
مذکور ہو چکی وجہ سے چھوڑ دیا۔ ایمان الا مخلوق عن الحوادث یہ صغریٰ ہے اوکل الا مخلوق عن الحوادث فهو حادث
کبریٰ ہے نتیجہ کو ایمان حوادث ہے۔ اب شارح دو جوں مقدموں کو دلیل سے ثابت کریں گے۔

اما المقدمة الاولى فلا تنہک الا مخلوق عن الحركة والسكون وهما حادثان۔

ترجمہ

پہرچا پہلا مقدمہ پس اس لئے کہ ایمان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور یہ دونوں
حادث ہیں۔

تشریح

یہ صغریٰ کی دلیل ہے۔ سوال پیدا ہوا کہ ایمان حوادث سے کیوں خالی نہیں؟ تو شارح نے
جواب دیا کہ ایمان حرکت و سکون سے خالی نہیں ہیں اور با قبل میں تمام اعراض کا حدوث
ثابت ہو چکا اور حرکت و سکون بھی عرض ہیں لہذا یہ بھی حادث ہیں اور جو حوادث کا علیٰ ہوا ہے وہ بھی حادث
ہو تا جہ لئے مقدم ہو کہ ایمان سب حادث ہیں لہذا صغریٰ مسلم ہے۔ ورنہ نتیجہ ہے کہ تمام ایمان حادث ہیں۔

اما عدم الخلو منها فلا یحکم الجسم والجوہر لا یخلو عن الحکون فی حین فان کان مسبوقاً
بکون آخر فی ذلک الحین بعینہ فهو ساکن وان لم یکن مسبوقاً بکون آخر فی ذلک
الحین یزل فی حین آخر فمحررات وهذا یقتضی قولہم المحرکۃ کوان فی استکین

فی مکاتین و الشکون کونان فی استین فی امر کین و احدی۔

ترجمہ

سہر مال خانی نہ ہونا اذعان کا ہونا دونوں سے (حرکت و سکون سے) پس اسلئے کہ ہم دوجہ کی چیز میں ہونے سے غافل نہیں ہے۔ پس اگر وہ مصوق ہو لینی اس سے پہلے گذر چکا ہو، دوسرے کون کے ساتھ تعبیر اسی چیز میں تودہ ساکن ہے اور اگر وہ مصوق نہ ہو، اسی چیز میں دوسرے کون کے ساتھ جگہ دوسرے چیز میں تودہ متحرک ہے اور یہی معنی ہے ان کے اس قول کے کہ حرکت وہ دو کون ہیں و درناؤں میں دو مکانات ہیں، اور سکون وہ دو کون ہیں و درناؤں میں ایک مکان کے اندر۔

تشریح

مستوفی پر جو دلیل پیش کی گئی تھی وہ غلط نہایت محلوں پر ہے۔ اس دلیل پر سوال پیدا ہوا کہ اچان حرکت و سکون سے غافل کیوں نہیں ہیں؟ تو اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ہم دوجہ کی چیز میں ہونے کے پھر زمانہ سابق میں یا تو اسی چیز میں ہو گا یا غیر میں، اگر اول صورت ہو تو یہ ساکن ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو یہ متحرک ہے۔ بعض حضرات متکلمین نے حرکت و سکون کی تفریق دوسرے الفاظ میں کی ہے، شارح کی اس تفریق کا بھی یہی مطلب ہے جو ہم نے بیان کیا ہے پس انھوں نے ان الفاظ میں تعبیر کر دیا کہ اگر کوئی انسان فی مکان میں و اس سکون کو کونان فی آئین فی مکان واحد، اور یہ اقبل میں گذر چکا ہے کہ متکلمین کے یہاں کون کے وہ معنی ہیں جو حکماء کے یہاں آئین کے ہیں تو پھر اس تفریق پر اعتراض وارد ہو تب یہ حرکت کے اندر تودہ کون نہیں اور نہ سکون میں بلکہ کون واحد ہے، کیا بخفی، پھر اس تفریق میں حرکت کو کونان کے کون کی چیز؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تفریق میں مساحت ہے اور کون کو بطریق تجرید مطلق ہونے کے معنی میں ستمان کیا ہے تو پھر کون کے تعدد کی حرکت و سکون و درناؤں میں کھٹکھٹ ہے کمالہ غفلتی۔

فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقاً بكون آخر أصلاً كما في أن الحدوث فلا يكون متقدماً كما لا يكون سابقاً وهذا لا يصح لما فيه من تسليم الحدوث على علو الكلام في الاجسام التي تعددت فيها الأكوان وتجددت عليها الأعمار والأزمان۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ وہ مصوق نہ ہو دوسرے کون کے ساتھ بالکل، جیسا کہ پہلا ہونیکہ وقت میں تودہ متحرک نہ ہو گا جیسے کہ وہ ساکن نہ ہو گا تو ہم کہیں گے کہ یہ اعتراض ہم کو سہز نہیں بوجہ اس کے کہ اس کے اندر مدعی کی تسلیم ہے باوجودیکہ گفتگو ان اجسام میں ہے جن میں اکوان متعدد ہیں اور جن پر اعمار و ازمان نے نئے ہو کر گزر گئے ہوں۔

تشریح

اس عبارت میں شارح نے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے اعتراض وہ

ہے آپ نے فرمایا کہ جسم جو حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے لیکن جو جسم مثلاً بھی نہیں ہو سکتا۔ سو حرکت کر سکتا ہے اور نہ ساکن کیونکہ اس سے پہلے اس کا کوئی چیز تھا ہی نہیں، تو یہاں آپ کی دلیل کیسے جاری ہوگی۔ تو اس کا جواب دیا کہ حضور اس میں توازن جاری ہے دعویٰ کو ماننا ہے کہ جو توازن جاری ہو ہی ہے۔ کہ اسی ان حادث ہیں اور اس کے حدوث کا آپ نے خود ہی اقرار کر لیا ہے تو ذرا سوچئے کہ اگر عرض کیجئے کہ وہ جس طرح توازن جاری ہے۔

اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارا موضوع سخن وہ اطمینان نہیں ہے کہ وہ ان مختلفہ گزری ہوئے چیزوں کو آپ کا یہ اعتراض خروج عن البعث کی دلیل سے ہے۔

وَمَا أَحَدٌ وَفْهًا فَلَا نَهْيًا مِّنَ الْأَعْوَادِ وَهِيَ غَلِيظٌ بَاقِيَةٌ

ترجمہ

اور ہر حال ان دونوں کا حدوث (یعنی حرکت و سکون) کا یہاں اس لئے کہ یہ دونوں امر ہیں میرے ہیں اور اعتراض باقی رہنے والے نہیں ہیں۔

تشریح

اس عبارت میں شارح حرکت و سکون کا حادث ہونا ثابت کر رہے ہیں کہ چونکہ یہ دونوں عرض ہیں اور عرض میں بقا نہیں ہے لہذا معلوم ہوا کہ حرکت و سکون میں بقا نہیں ہے

یعنی دونوں حادث ہیں۔

وَلَا نَسَاهِيَةَ الْحَرَكَةِ لِمَا قَدْ بَيَّنَّا مِنْ انْتِقَالِ حَالٍ إِلَى سَائِلِ تَقْتَضِي الْمَسْبُوقَةِ بِالْغَدِ وَالْأَزَلِيَّةِ تَسَاهِيَهَا وَلَا نَكْل حَرَكَةٍ فِي غَيْرِ تَقْتَضِي وَعَدَمِ الْأَسْتِقْرَارِ وَكُلُّ سَكُونٍ فَهُوَ جَائِزُ الزَّوَالِ لِأَنَّ كُلَّ جِسْمٍ فَهُوَ قَابِلٌ لِلْحَرَكَةِ بِأَلْفِ سُرْعَةٍ وَقَدْ عَرِضَتْ أَنْ مَا يَخْتَارُ عَدَمَهُ يَحْتَمِلُ قَدَمَهُ

ترجمہ

اور اس لئے کہ حرکت کی بہت ہے جو اس کے کہ اس کے اندر ایک حال سے دوسری حالت کی جانب منتقل ہے مسبقاً بالقرائن کا تقاضا کرتی ہے اور ازلیت اس کے منافی ہے اور اس لئے کہ ہر حرکت پس وہ گذرے اور ہم استقرار پر ہے اور ہر سکون پس وہ جائز الزوال ہے اس لئے کہ ہر جسم یقیناً حرکت کو قبول کر رہا ہے اور آپ جان چکے ہیں کہ جس کا قدم جائز ہے اس کا قدم ہونا منع ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح حرکت و سکون کے حادث ہونے پر مزید گفتگو فرما رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ حرکت کی بہت ہی میں یہ مفہوم داخل ہے کہ اس میں ایک حالت سے دوسری حالت

کی طرف انتقال ہوتا ہے اور جب حرکت کی ماہیت یہ ہے تو یہ خود شادی ہے کہ حرکت کی قدرت میں یہ بات داخل ہے کہ اس پر غیر مقدم ہو چکا ہو اور جس کی حالت یہ ہوگی تو وہ اذلی نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہو گا کہ حرکت حادث ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حرکت میں مورد تغیر ہے اور عدم استقرار ہے اور جس کا حال یہ ہو وہ حادث ہو گا۔ اور باسکون تو وہ زوال کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ ہر جسم حرکت کو قبول کر سکتا ہے جب وہ حرکت کو قبول کرے گا تو سکون زائل ہو گیا۔

سوال: جواز امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے تو سکون کا جائز الزام ہونا وقوع کو مستلزم نہیں تو ہر حادث کیسے ثابت ہو گا؟ نواس کا جواب یہ ہے کہ اس کا جائز الزام اور ممکن الزام ہونا اس بات کو بتا رہا ہے کہ اس پر عدم طاری رہ چکا ہے اور جس کا یہ حال ہو گا وہ قدیم نہیں ہو سکتا۔

و اما المحدث مكنه الثابتة فلا ناله ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت في الازل لزوم ثبوت الحوادث في الازل وهو محال۔

ترجمہ

اور ہر حال دو سہ مقدمہ میں آتی ہے کہ جو ہر حادث سے خالی نہیں ہوگی اگر وہ ازل میں نہ تھا تو جو حادث کا ازل میں ثابت ہو لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح

یہ قیاس کے دوسرے مقدمہ عینی کبریٰ کی دلیل ہے، کبریٰ یہ تھا کہ کل مالا یخلو عن الخلق فہو حادث یا اس پر شارد ہے۔ دلیل پیش فرمائی کہ جو چیز حادث سے خالی نہ ہو پھر بھی اس کو ازل میں مانا جائے تو حادث کا ازل میں ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہو گا کہ محل حدوث کو حادث نہ مانا باطل ہے لہذا کبریٰ درست ہے اور قیاس درست ہے کہ تمام اعیان حادث ہیں تو جب اعیان و اعراض حادث ظہرے تو جو عینی عالم بھی حادث ہو گا۔

وہمنا انجہات۔

ترجمہ

اور یہاں چند بحثیں ہیں۔

تشریح

یہاں سے شارح حدوث عالم کے مذکورہ دلائل پر چار بحثیں ذکر کریں گے یعنی چار اعتراض اور ان کے جوابات پیش کریں گے۔

تتمتہ: ۱۔ ابحاث: بحث کی جمع ہے، بحث کہنے میں ٹی کے نیچے یا کسی اور جگہ شی کو طلب کرنا اور تفتیش و تفتش کہنے میں بحث کے اندر کسی شی کو طلب کرنا اور بدل کے ساتھ کسی شی کی طلب کو معاملت کہتے ہیں اور غلطی معاملہ کے ساتھ کسی شی کی طلب کو مزاحمت کہتے ہیں والبحث عرفاً اثبات التبعہ الیہا یمیز

والنفسية من المعطل بالند لا نكث وطلب اثباتها من السائل فظهر ان الحق ونفسه
للساطل. كن في الكليات لاجل البناء.

الاول ان لا دليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاحكام وانما يتم وجود
ممكن بقوه بذاته ولا يكون متجزا الصمد كالعقول والنفس الموجودة التي يقول
بها الفلاسفة والجواب ان المدعى حدث ما ثبت وجوده من المميزات وهو الاعيان
المتجزئة والاعراض لان اوله وجود المجردة غيرة قائمة على ما ثبت في المطلوب

ترجمہ

پہلی بحث یہ ہے کہ اعیان کے جواہر واجہام میں ٹھہر چسکی کوئی دلیل نہیں ہے اور یہ کہ متع
ہے ایسے ممکن کا وجود جو بذات خود نہ ہو اور بالکل متجزی ہو جیسے عقل اور نفس مجرد جس
کے فلسفہ فاضل ہیں اور جواب یہ ہے کہ عقلی ان چیزوں کا حدوث ہے کہ ممکنات میں سے جن کا وجود ثابت ہے
اور وہ اعیان متجزیہ اور اعراض میں آسکتے کہ تجردات کے وجود کے دائر نام نہیں ہیں جہاں مطولات میں بیان
کیا گیا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے بھی بحث کا آغاز فرمایا ہے جس کا اصل فرق مخالف کی جانب سے ایک
عراض اور شرح کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعراض یہ ہے کہ آپ نے جو اعیان کا جواب
واجبام میں تھہر کیا ہے وہ بنے دلیل ہے اور فلسفہ کے قول کے مطابق عقل اور نفس جو قائم بذاتہ ہیں وہ
متجزی نہیں ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اعیان اقسام و جواہر کے علاوہ اور بھی موجود ہیں تو آپ کا اعیان
کا وہ میں ٹھہر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ تجردات کے وجود کا ابطال کر چکے ہوتے۔ اس اعراض کا تائید
یہ جواب دیکھ کر حیرانہ عقلی ان چیزوں کے حدوث کو ثابت کر لے جن کا وجود ممکنات میں سے ثابت ہے
اور وہ بہت اعیان اور اعراض ہیں، را مجردات کے ثبوت کا مستلزم وہ تاجہ نزدیک ثابت ہی نہیں
اور کھارہے۔ ان کے وجود پر جو دلائل قائم کئے ہیں وہ، قص میں تیزم میں جیسے کہ فن کی مطالات میں اس
کی تفصیل موجود ہے۔

الثانی ان ما ذکر لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها ما لا يدرك بالمشاهدة وحدوث
ولا حدوث اصداؤه كالأعراض القائمة بالسفوات من الاضواء والاشكال والامتدادات
والجواب ان هذا غيبي مختل بافرض لان حدوث الاعيان يستلزم على حدوث الاعراض
ظهوره انما لا تقوم الا بها۔

ترجمہ

دوسری بحث یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حدوث پر ماں نہیں ہے اسلئے کہ اعراض میں بعض وہ ہیں کہ مشاہدہ سے بہرین کا حدوث اور انکی اضداد کا حدوث مدبر نہیں ہو سکتا جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی روشنیاں اور امتدادات۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ عرض کے اندر نقل نہیں ہے اسلئے کہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو متفق نہیں ہے۔ س بات کی تردید متوجہ رہے کہ اعراض قائم نہیں ہوتے مگر اعیان کے ساتھ۔

تشریح

یہ دوسری بحث ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ آپسے اعراض کے حدوث پر گفتگو کر سکتے ہوئے فرمایا تھا "اعراض فیہما بالمشاہدۃ بعضہما بطریقان احدهما" ہمیں اس پر اعتراض ہے کہ بعض اعراض ایسے ہیں کہ مشاہدہ سے ان کے حدوث کا ادراک نہیں ہوتا اور نہ انکی اضداد کے حدوث کا ادراک ہوتا ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں یعنی فلکیں اور روشنیاں اور امتداد۔ یہ سب اعراض ہیں حالانکہ مشاہدہ سے ان کا ادراک نہیں ہوتا، تو یہاں انکی دلیل کیسے جاری ہوگی؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ ہم دلیل میں اعیان کا حدوث ثابت کر چکے ہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ اعراض کا قیام اعیان ہی کے ساتھ ہوتا ہے تو جب اعیان کا حدوث ثابت ہو گیا تو اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہو گیا کیونکہ اعراض بغیر اعیان کے قائم ہی نہیں ہو سکتے۔ فقہر۔

الذات ان الازل لیست غیرۃ عن حالہ مخصوصۃ حتم کیلیم من وجود الجسم فیہا وجود الحوادث فیہا بل هو عبارة عن عدم الاولیۃ او عن استمرار الوجود فی ازمۃ مقدرة غیر متناہیۃ فی جانب الماضی ومقتضیۃ ازلیۃ الحركات المعادۃ، انہ ما من حركۃ الا و قبلہا حركۃ آخری لا الخ بدائیۃ وھذا هو مذهب الفلاسفۃ وھم یسلون انہ لا شیء من جزئیات الحركات یفدیم وانما الكلام فی الحركۃ المطلقة والجواب انہ لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا ینتصور عدم المطلق مع حدوث كل من الجزئیات۔

ترجمہ

تیسری بحث یہ ہے کہ ازل کسی حالت مخصوصہ سے مراد نہیں ہے یہاں تک کہ لازم آجائے کہ وجود سے اس حالت کے اندر حوادث کا رد رزل میں بلکہ ازل مراد ہے اولیت (برایت) کے نہ ہونے سے۔ و ہمد کے استمرار سے ایسے مفروضہ زوالوں میں جو جانب ماضی میں بغیر متناہی ہوں اور حرکات حادثہ کے زل ہونیکے سہلی یہ ہیں کہ نہیں ہے کوئی حرکت مگر اس سے پہلے دوسری حرکت ہے ایسے مقام تک جس کی کوئی بدایت نہیں ہے اور یہی فاسف کا مذہب ہے اور وہ اس بات کو تسلیم کرنے میں کہ حرکت کی جزئیات میں سے کوئی قدیم نہیں ہے اور گت گودہ حرکت مطلقہ کے منقطع ہے اور جواب یہ ہے کہ سطح کا رد ہونا نہیں ہے تو جزئی کے

ضمن میں تو مطلق کا قدیم ہونا تمام جزئیات کے حادث ہونے کے ساتھ متصور نہیں ہو سکتا۔

تشریح

پہلی بحث میں اس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے دوسرے مقدمہ میں فرمایا ہے فلاں مالاخذو عن العادات لو ثبت فی الازل لزوم شہوت الحادث فی الازل وهو معالہ ہمیں آپ کا یہ قدر تسلیم نہیں آسکتا کہ ازل کسی مخصوص حالت کا نام ہو، تو آپ کا یہ استدلال ہی جوتا حالہ کہ ازل کسی مخصوص حالت، مخصوص مکان و زمان کا نام نہیں ہے بلکہ ازل عدم الہیت کو کہتے ہیں بالفاظ دیگر جانب الہی میں غیر متناہی زمانوں میں وجود کے استمرار کو ازل کہتے ہیں تو اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شے کی ہدایت کا سر ازل سے ازل کے جزئیات کے اعتبار سے یہی ازل کے اعتبار سے ہی ہوں اور فلاسفہ میں جو حرکت کو ازل مانتے ہیں جو جزئیات کے اعتبار سے نہیں بلکہ نوع کے اعتبار سے ازل مانتے ہیں جو کہی مطلب یہ ہے کہ ہر ہر حرکت جزئی طور سے تو حادث ہے مگر ہر حرکت سے پہلے دوسری حرکت الی اللہ ایہ موجود ہے۔ خلاصہ کلام ہم مطلق حرکت کو ازل کہتے ہیں کہ ہر ہر جزئی کو جو پھر اس میں کیا اشکال ہے اور پہلی شکل حرکت مطلق کے سلسلہ میں ہو رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا کہ حضور مطلق کا جو غیر مقید کے نہیں ہو سکتا انسان جہاں بھی آپ دیکھیں گے وہ زبرد و غم و بک و غیرہ ہوں گے تو یہ مطلق ہماری کج سے بالاتر ہے کہ ہر ہر جزئی کو حادث مانا جائے تو مطلق حرکت کو قدیم مانا جائے۔ تو خوب اہول بات ہے۔

الترابع استلوان کل جسم فی حیز لزوم عدم تناہی الاجسام لان الحیز هو السطح الباطن من العادی المماس للسطح الظاہ من المعوی والجواب ان التحیز عند المتکلمین هو الفراغ المتوہم الذی یشتغلہ الجسم ویقتضی فی العبادہ۔

ترجمہ

پنجمی بحث یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز کے اندر ہو گا تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آجیگا اس لئے کہ جزوہ جسم حادی کی سطح باطنی ہے جو ہر جسم کی سطح ظاہری سے تماس کے ہوتے ہوئے اور جواب یہ ہے کہ ہر ممکن کے نزدیک وہ فراخ متوہم ہے جس کو جسم ہر کرنا ہے اور اس کے اندر جسم کے بعد اثنائے لغوہ و سہایت کرتے ہیں۔

تشریح

یہ پنجمی بحث ہے اس میں بھی حسب سابق ایک اعتراض ہے اور اس کا جواب ہے آپ نے ازل میں فرمایا تھا فلاں الجسم لا یخلو عن الکلون فی حیز الو۔ تو اگر آپ نے اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو خود آپ کے قول کے مطابق اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آجیگا، اس لئے کہ ہر جسم حادی کی اس سطح باطنی کو کہتے ہیں جسم حادی کی سطح ظاہری سے ملتی ہوئی ہو اور جو کہ جزوہ خود جسم ہے کہ ہر کرنا اس کے

لے بھی اور مزاج چاہیے اور وہ بھی جمع ہے تو اس کیلئے بعد از اجز جلتے اور سچی سلسلہ چھاننے کا جس سے جسام کا غیر غنائی ہونا لازم آئے ہے حالانکہ تکلیفیں اس کو مستلزم نہیں کرتے۔
 شریعہ نے اس کا جواب دیا کہ آپ نے اپنی اصطلاح کے مطابق اعتراض کیسے کیا لیکن یہ حق نہیں آپ کی جو تعریف کی ہے اگر تکلیفیں بھی چیز کی وہ قرینہ کریں تو آپ کا اعتراض بھی جواز کا ہوگا لیکن قرینہ نہ لے کر اس نزع و تنویم کو سمجھیں کہ جس میں جسم کے اس وقت غور کرتے ہیں اور جس کو جمع ہونا ہے اس صورت کو مد نظر رکھتے ہوئے اعتراض کیجئے تو یہ کہ اعتراض کیا ہوگا مگر اس خلاف ہر وہ عرضی اور غرضی ہونا چاہیے کہ وہ اس وقت جو جسم نہیں ہے کہ سابق اعتراض وارد ہو، غرض تنویم کا تفصیلی بیان، مہمہ دے گا۔

وَلَمَّا ثَبَتْنَا أَنَّ الْفَاعِلَ الْمُحْدَثُ وَمَعْلُومُ زِلْ الْمَحْدُوثِ لَا يَحْدِثُ مِنْ مَعْدُونٍ مَعْدُونٍ
 اَمَّا نَحْنُ فَجَمِيعُ أَحَادِثٍ فِي الْمَعْنَى مِنْ غَيْرِ مَوْجِبِ ثَبُتِ أَذَلِّ لَهَا مُحْدُوثٌ۔

ترجمہ اور جب یہ بات ثابت ہوئی کہ عالم محدث ہے اور یہ بات مستلزم ہے کہ محدث کے لئے کسی پیش کا وجود یا ضروری ہے ممکن کی دونوں طرفوں میں سے ایک کے شرع کے اعتبار کی ضرورت کیوجہ سے ہر مرتبہ کے قوانین ثابت ہوئی کہ ہم کہہ لے کوئی محدث ہے۔

تشریح اشارہ مصنف کی سمتہ، بولی عبارت کہتے قہید پیش فرما رہے ہیں جس کا معاملہ یہ ہے کہ مذکورہ دلائل سے ہم کا حادثہ و محدث ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلمہ کہ محدث بجز محدث کے ہو نہیں سکتا اور نہ ترجیح بل امری لازم آئے گی اور اس سے یہ بات ثابت ہوگی کہ عالم کے لئے کوئی محدث ہے اب، حق محدث ہر گفتہ فرمائیں گے۔

تفسیر بد ممکن کی دونوں طرفیں یعنی وجود و عدم اسادہی ہوتی ہیں اس کی دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے ترجیح کی ضرورت ہے نہ ترجیح بل امری لازم آئے گی اور اس کو ہم سے وجود میں لانا ترجیح ہے اور امری اتفاقی ہے، یہی کو محدث کی کیا ہے اسی کو شارح نے یوں فرمایا کہ اگر محدث کے لئے محدث نہ لانا جائے تو ترجیح بل امری لازم آئے گی۔

وَالْمُحْدَثُ مِنَ الْعَالَمِ هُوَ الَّذِي تَعَيَّنَ أَيُّ الْذَاتِ الْوَالِجِبِ الْوُجُودَ الَّذِي يَكُونُ وَجُودُهُ
 مِنْ ذَاتِهِ وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى شَيْءٍ أَصْلًا أَذَلُّوَكَانَ جَوْزُ الْوُجُودِ لَكَانَ مِنْ جِسْمِ الْعَالَمِ
 قَلَمَ يَصْنَعُ مُحْدَثًا لِلْعَالَمِ وَمَسَدٌ أَلَا يَجْعَلُ أَنَّ الْعَالَمَ يَجْمَعُ مَا يَعْطَمُ عَالَمًا
 وَجُودُ مَسَدٍ أَلَا

ترجمہ

اور عدم کا محدث الہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود کہ جس کا وجود اس کا ذاتی ہوا اور وہ بالکل کسی شے کا محتاج نہ ہوا اس لئے کہ اگر وہ جائز الوجود ہو تو ہستہ وہ مخلوق عالم کے ہو گا تو وہ عالم کے لئے محدث اور مسبب اپنے کی ملائیت نہیں کہے گا یا وجود کی علامت ہے اس چیز کا ہوا اپنے مسبب کے وجود پر علامت بننے کی صلاحیت رکھے۔

تشریح

ما تین سے فرمایا کہ عدم کو پرودہ عدم سے صغی ہو جو پرانہ الہ اللہ تعالیٰ ہے پھر شاعر نے اس دعویٰ کو دلیل سے مدلل و مبرہن فرمایا اور بیانات واضح فرمادی کہ عالم کا محدث ذات الہی کیوں ہے؟ شارح کے اولاً اشترک تشریف میں یہ الفاظ ارشاد فرماتے "ای الذات الواجب الوجود" واجب اس سے لکھا ہے کہ شارح کی عبارت اشترک کیوں کہ "اور لا یحتاج الی شئ" اصلہ الواجب کی صفت کا شفع اور صفت موصوفہ ہے، شارح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ اشترک یعنی ذات کو کیا جائے جو اپنی ذات کہنے "ذات" نام نہ ہو اور اس کا وجود خود اسی ذات سے ہو یعنی اس کا وجود اس کا خالق نہ ہو ورنہ جو یہ ہو یعنی کسی کام ہو نہ ہو کسی سے مستند نہ ہو۔ اور اسی طرح وہ اپنی ذات و صفات میں کسی کا محتاج نہ ہو جو حق یہ کہ اس کا وجود اس کی ذات اور صفات کے سبب نہ زاد اور ذاتی ہیں۔ اسی لئے شارح اسی بات کی جواب اشارہ فرماتے ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات میں اور افعال میں کسی کا محتاج نہ ہو۔

الواجب کی حریف تشریح :- موجود کی دو قسمیں ہیں راہ وہ موجود جس کا وجود برہان غیری اور قطعی ہوا اور اس کا عدم وجود محال اور ناممکن ہو (۱) وہ موجود جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں، موجود کی پہلی قسم کا نام واجب اور ذاتی قسم کا نام ممکن ہے۔ بالفاظ دیگر واجب اس موجود کا نام ہے جس کا وجود قطعی الثبوت اور ضروری وجود ہوا اور ممکن وہ ہے جس کا وجود عدم دونوں مساوی ہوں نہ تو اس کا وجود ضروری ہوا اور عدم قطعی ہو بلکہ دونوں میں برابر ہوں ناقبل سے راجح مگر مستند لغیر نیست یہ بات معلوم ہوئی کہ محدث عالم اشترک پروردہ واجب ہے۔

اب اگر کوئی شخص اس پر اعتراض کرنے لگے کہ صاحب! ہم تو نہیں مانتے محدث عالم واجب ہے بلکہ اگر اسے جائز اور ممکن نہ جانتے تو اس میں کیا فواید ہے؟ اس اعتراض کا جواب مذہب دین عبارت سے دیا ہے: ذلہ کان جائز الوجود لثبات حجة العاقلہ لوجوب کما حاصل ہے۔ کہ ذات مادی کو اگر واجب نہ مانا جائے بلکہ جائز و ممکن مانتے ہو تو وہ بھی مخلوق عالم کے ہوگی اور جب وہ مخلوق عالم کے ہوگی تو عالم کے مسبب اور محدث کیوں کر ہو سکتی ہے ورنہ بعض اجزاء عالم کا نفس کیلئے محدث و خالق ہونا لازم آئے گا۔ نیز عالم کو ممکن کہنے میں ہوا اپنے خالق و محدث اور مسبب کے وجود پر علامت اور دلیل ہوا اور جب محدث و مخلوق عالم کے ہوگا تو عالم محدث کے وجود پر علامت کیونکر ہوگا کیونکہ اس صورت میں شے کا اپنے نفس کے لئے علامت ہونا لازم آئے گا۔

وَقَرِيبًا مِنْ هَذَا الْقَوْلِ أَنَّ مَبْدَأَ الْمَمَكَّاتِ بِأَمْرٍ لَا يَدُورُ أَنْ يَكُونَ وَاجِبًا أَنْ لَوْ كَانَ مَبْدَأُ
نَكَاحٍ مِنْ حَيْثُ الْمَمَكَّاتِ فَلَمْ يَكُنْ مَبْدَأَ الْبَهَارِ

ترجمہ

اور کسی کے قریب وہ ہے جو کمالیہ ہے۔ تمام ملکات کا امیر، انھیں جسے وہ واجب ہوا ہے اسے لگا رہا۔ ممکن ہو گا وہ اپنے غلام ملکات کے جو کمالیہ خود وہ ملکات کے لئے تمیز کیا ہو گا۔

تہذیب

پہلے کا اشارہ الیہ اشار کی مذکورہ عبارت ہے یعنی ان لوگوں کا جاننا کہ جو ان کا معنی و دلیل کی پہلی تقریر میں اشارہ ہے اشار کی یہ فرمائش تھانی ہے جس کو کہ ان دونوں دلیلوں کا خاص دلیل ایک ہے۔

صاحبِ بزم فرماتے ہیں کہ دونوں دیلوں میں اتنا فرق ہے کہ کوئی طریقِ حدوث ہے اور ثانی لایقِ امکان ہے۔ ان کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ دینِ اول میں جو باری کو ثابت کر کے عالم کا وجود پیش نظر ہے اور ثانی میں اس کا امکان پیش نظر ہے مگر بال و بال حاصل دونوں کا ایک ہے۔ لیکن بنظرِ اول کو دیکھنے سے صاحبِ بزم بخوبی یہ بات محسوس آئے گی کہ جو کچھ شاعر نے دینِ اول کی بنیاد میں حدوث پر نہیں رکھی بلکہ امکان پر رکھی ہے پس دوسرے دونوں دیلوں میں کوئی فرق نہیں صرف الفاظ و تعبیر کا فرق ہے۔ نسبتاً اصل۔

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصفة من غير انقضاء إلى إبطال النفس وليس كذلك بل هو انه إلى اتحاد أدلة بطلان النفس وهو انه لا يترتب عليه اليقينية لا إلى نهائية لا محتاجة إلى غيره وهي لا يجوز أن يكون نفساً ولا بعضها لا استحالة كون الشيء علته لنفسه ولعنه، بل خارجاً عنها فيكون واجباً فقطع النسبة.

463

اور کہیں وہم کیا جانا چکر یہ دلیل ہے وجود و خارج یہ مجال تسلسل کی برائے اعتبار کے لئے غیر ہونا کہ
ایسا نہیں ہے بلکہ اشارہ ہے غفلان تسلسل کی اصلوں پر ہے کہ ایک سامان اور وہ سب سے

کو اگر یہ سب برہمکرات کا سلسلہ الائی انہوں نے تو اہلہ حاجت پیش کی تھی کسی علت کی جانب اور یہ علت جائز نہیں ہے کہ وہ نفس سلسلہ بولا اور نہیں جو کہ ہے کہ سلسلہ کا بعض حصہ یہ حال یہ تھیک وجہ سے کسی شئی کا ہونا ہے نفس کہتے علت و راہی ہتھوں کے ۲۲ علت بلکہ راہی کی علت، تاہم ج سلسلہ سے سلسلہ منقطع ہو جائے

45

نہایت واجب الوجود پر مشدد رہے۔ بلا جو نیکیاں پیش کی گئی ہیں اس پر صاحبِ مواضع نے غرض اہل کتب سے جسکو شارح نے دہشتِ تعمیر کیا ہے انہیں کاغذِ صلیٰ پر یہ ہے کہ جو صاحب

کو ثابت کرنے کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ جیسے شمس کو باطل کرنا مانتے اور نہ واجب صانع کا اثبات نہ ہو سکے گا اور یقیناً بالاین بغیر مسلسل کو باطل کئے اثبات واجب کیا گیا ہے۔ اور لکن اولاً اللہ جل جلالہ ضروری تھا،

پیشہ و قدیم قوم کے ذہن میں مذکور ہے۔ شاید فرماتے ہیں کہ یہ سبہدہ کن قطعی غلط دراصل ہے اس سار پر کہ اس دلیل میں اگرچہ حواہی اہل قبل سلسلہ مذکور نہیں مگر اس میں اہل قبل سلسلہ کا اشارہ موجود ہے اہل قبل سلسلہ کی ایک دلیل کا تذکرہ اس میں اشارہ و کنایہ پر کیا ہے جسکی انیس اہل قبل سلسلہ کی جانب دیکھ کر میں نے غور میں لکھا ہے اس کو شرح مندرجہ ذیل عبارت میں ذکر فرماتے ہیں وھو انما یؤثر تب سلسلہ انما یؤثر فی نفس صاحبہ انہ

اس دلیل کی تفصیل ہے کہ مکملات کا سلسلہ جانب بہتار میں الہی انتہا پر چلے جاتے یہ سلسلہ آپ جہاں تک جی سے پہنچیں آپ کو قطعی طور پر ان مکملات کی کوئی نہ کوئی علت تلاش کرنی پڑے گی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر مکملات کا یہ سلسلہ برزخ میں ہو جائے اور اس کی کوئی حدود نہایت نہ ہو یہ غلط بات ہوگی کیوں کہ یہ ممکن ہے جس کے یہ بات صاف ہے کہ ان کا وجود اور عدم دونوں مادی ہیں اور وجود کے لئے کوئی نہ کوئی مزید ہونا چاہیے نہ۔ نہ ترجیح بل مزاج لازم آئے گی یہی مزاج کو علت سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جب آپ نے مکملات کی علت تلاش کر لی تو مکملات کا سلسلہ حجاب ہدایت میں چلا جاتا تھا اس علت میں اگر کرب جیگا عدم حاصل ختم ہو جائے جو بھی ہوا جیگا یہاں تک تو سلسلہ باطل ہو گیا اب اس کے بعد جب یہ عدم واجب الوجود کا ثابت ہے یہاں یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ شارع کی عبارت وہی ناموجود الہی کی نفس ہو۔ اہل قبل سلسلہ کی دلیل نہیں بلکہ اہل قبل کی وہی نہ ثابت الہی علیہ پر آ کر تمام ہو گئی نہ مکی عبارت میں وجوب حجاب کا اثبات ہے۔

اس لئے پوری عبارت جیسی "فیقطع السلسلہ" تک کہ اہل قبل سلسلہ کی دلیل نہیں چھلین چسے کہ ذکر ہے سے وجوب تھا لیکن دلیل ہے جیسا کہ پہلے یہ ہے کہ وہ علت میں پر مکتات کا سلسلہ ثابت ہوئے وہ علت میں عامل سے غلطی نہیں لایا یا ممکن ہوئی کہ یہ یا ممکن ہوگی کہ یہ یا وجوب ہوگی اس علت کا قطع ہونا تو یہی ابطال ہے۔ اس لئے کہ جب وہ قطع ہے تو اس کا وجود ہوگا اور جب اس کا وجود ہی نہ ہوگا تو اس پر سلسلہ مکملات کا انتہا کیسے ہوگا اہل عقلی صورت اس علت میں لایا وہ دونوں احوال ہیں کہ وہ ممکن ہو یا وجوب مگر جب اس پر غور کیا تو معلوم ہوگا کہ وہ علت واجب ہی ہو سکتی ہے ممکن نہیں ہو سکتی کیوں؟

اس لئے کہ وہ علت واجب پر مکملات کی انتہا ہوئی ہے اگر وہ ممکن ہی ہو تو وہ صبر نہیں ہیں اور دونوں باطل ہیں (۱) وہ علت نفس جو کہ سلسلہ جیسی سلسلہ مکملات خود اپنے لئے علت ہو دے اس سلسلہ کا یہی مہر جو ہے سلسلہ کی علت ہو یا پہلی صورت باطل ہے کیونکہ اس میں ایک شئی کا خود اپنی ذات کے لئے علت بنانا ناموزن ہے جسکی نفس جوہر علت ہے خود نفس جوہر کیسے گویا ایک ہی شئی علت ہے اور دوسری مسئلہ ہے اور ہرگز نہ کہ یہ اصول مسلم ہے کہ کوئی شئی اپنی ذات کیسے علت ہو یا جو اثرات اشتہاد کی خود اپنی ذات کے لئے علت ہو یہ ناجائز ہے کیونکہ اس میں تقدم الشی علی غلبہ لازم آتا ہے اور تقدم الشی نہیں لے۔ مثال د

و باطل ہے اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے۔

سوال :- یہاں تقدم الشيء على نفسه کیسے لازم آیا؟ **جواب :-** اس لئے کہ یہاں علت اور معلول دونوں واحد ہیں حالانکہ علت ہمیشہ معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے اور معلول علت سے ہمیشہ تاخیر ہوتا ہے تو علت ہو چکی ہو تب سے اس شے واحد کا تقدم ہونا ضروری ہے اور معلول ہو چکی ہو تب سے اس کا موخر ہونا بھی ضروری ہے اور یہ بات قطعی محال ہے کہ ایک شے ایک دقت مقدم ہو (علت ہو چکی بنا پر) اور دوسری شے موخر بھی ہو (مستلزم ہو چکی) تب سے۔

اس پوری تقریر سے یہ بات واضح ہو چکی کہ پورے سلسلہ ممکنات کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا محال ہے پہلی صورت سے اور صورت ثانیہ بھی باطل ہے یعنی سلسلہ ممکنات میں سے سلسلہ کا بعض تہہ پورے مجموعہ کی علت ہو چکا کہ جس میں یہ بات لازم آئے گی کہ ایک شے اپنی علتوں کی علت ہو اور خود اپنی ذات کی بھی علت ہو محو یا صورت ثانیہ میں وہ خیر یہ لازم نہیں آئے گی بلکہ اپنی ذات کی علت ہو گا اپنی علتوں کی علت ہو اور یہ محال ہے صورتیں باطل ہیں شے کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا ایسے لازم آئے گا، تو وہ اس طریقہ پر لازم آئے گا کہ وہ بعض جو علت ہے مجموعہ کیلئے وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے کو نکال کر اسکو مجموعہ سے خارج کر دینگے تو مجموعہ مجموعہ نہ رہے گا۔ تو جب وہ بھی مجموعہ میں داخل ہے تو وہ ہمہ اطراف مجموعہ کے دیگر اجزاء کیلئے علت ہو گا کسی طریقہ پر خود اپنی ذات کیلئے بھی علت ہو گا اور کسی شے کا اپنی ذات کیلئے علت ہونا باطل ہے جس کی تعمیل ابھی آپ کے سامنے پیش کی جا چکی ہے تو صورت ثانیہ میں تحقیق ہو چکی وہ شرائطوں میں سے پہلی شرطی محال ہو چکی۔

صورت ثانیہ :- نیز میں دوسری شرطی یہ لازم آ رہی ہے کہ سلسلہ ممکنات کا بعض حصہ اپنی علتوں کے علت ہو گا یہ شرطی کیسے لازم آ رہی ہے؟

اپنی علت کیلئے علت ہو گا اس طریقہ پر لازم آ رہا ہے کہ مجموعہ کا ایک حصہ علت ہے بقیہ وہ تمام اجزاء کے لئے اس کو نکال دہ حصہ جو علت ہے وہ ممکن ہے کہ کوئی اور شے بحث کو ممکن ان کے مل رہی ہے اگر واجب تسلیم کر لیں تو کوئی شرطی ہی نہیں تھی لہذا اس علت کیلئے بھی ایک علت ہونی چاہئے اس کے ممکن ہو چکی وجہ سے اور اس جزو راوی کی علت اس مجموعہ سے ایک جزو ہو گا اور ایک جزو رہی ہے جس کے لئے وہ جزو اول علت بنا تھا تو یہ بات لازم آگئی کہ ہر جزائی علت کیلئے علت بنا اب اسکو ایک مثال سے سمجھ لیجئے کہ اگر علت علت ہے بارہ شمار چھوڑ دیکھئے اب جو بچکر رہا ہے ممکن ہے اس لئے اس کے لئے بھی ضروری ہے کہ کوئی علت ہو جو اسکو جو دیتے اس سے اس کی علت اس سلسلہ میں ایک کو بھرا لیں گے اور وہ مثال کے طور پر بارہ رہے تو مجموعہ کو بارہ علت ہے الی کیلئے وہ لے لے ہو کر کیلئے علت ہے تو شے (۱) اپنی علت (۲) علت کیلئے علت ہوئی۔ پس اب یہ بات سمجھیں انکی ہوگی کہ شے اپنی علت کے لئے علت کیسے ہے گی۔

اور یہ بات کہ شے کو اپنی علت کیلئے علت ہونا چاہئے یہ صورت ثانیہ میں جو نکال دیا یہاں لازم

آپ کی یہ باتیں مہربان سے ماننے بھی باطل ہے۔ لہذا پوری تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی کہ سلسلہ ممکنات کی علت مہربان واجب ہے نہ ممکن اور نہ ممکن (مکمل)۔
اس تقریر میں دو چیزیں ثابت کی گئی ہیں: ۱۔ اجمالی تسلسل (۲) اثبات واجب الوجود غالب شاید اس مسئلہ کی تمام تفصیلات سمجھیں، لکن ہوں گی اور اس لئے مسئلہ کی طول، مختار کر رہا ہے۔

ومن مشہور الاولیٰ بربک ان التعلیق، وهو ان لغرض من المعاول الاخذ بالمرغبات
جہلت ومثاقبتہ یوحد مثلاً الى ذیل العکایت جملہ آخری سے تطبیق الجملة بنیان
یجعل الاول من الجملة الاولیٰ بازاء الاول من الجملة الثانیة والثانی والثانی والثانی
جواز فان کان بازاء کل واحد من الاولیٰ واحد من الثانیة کان الثانیین کالاولیٰ وقد ہو
محال وان لم یکن فقد وجد فی الاولیٰ ما لا یوجد بازاءہم شرک الثانیة فتنقطع الثانیة
وتساویہم منہ فساوی الاولیٰ لانہا لا تضید علی الثانیة الا بتدرج مثلاً والنزاع
على نسبتہا ہر بعد ومنتہا لا یكون مثلاً بالطریقہ۔

ترجہ

اور اجمالی تسلسل کی مشہور دلیلوں میں سے یہ دلیلیں تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم مطلوب کو فرض
لالی انہی ایک مجموعہ فرض کریں پھر ہم دونوں مجموعوں کو تطبیق کریں اس واقعہ پر کہ جو
اولیٰ کے جز اول کو جو ثانیہ کے پہلے جز کے مقابل کر دیں اور دوسرے کو دوسرے کے سامنے اور ایسی کر سکتے
ہے جائیں ایسے مجموعہ اول کے ہر ایک کے مقابل ثانیہ میں سے کوئی نہ آئے ہے تو ناقص مثل زمانہ کے
ہو جائیگا اور یہ محال ہے اور اگر نہ ہو تو پہلے مجموعہ میں ایسا جز پایا گیا کہ ثانیہ میں اس کے مقابل میں کچھ نہیں پایا جاتا کہ
تو ثانیہ کو مافی منقطع ہو جائے گا اور ثانیہ ہی ہو گا اور اس سے پہلے مجموعہ کا ثانیہ ہی ہو گا لازم آئے گا اس لئے کہ وہ
(میں اول مجموعہ) زمانہ نہیں ہے ثانیہ پر اگر ثانیہ ہی مقدار کے ساتھ اور جو ثانیہ پر ثانیہ ہی مقدار کے ساتھ زمانہ ہو تو
وہ یقیناً ثانیہ ہی ہوتا ہے۔

تشریح

ما قبل میں بھی اجمالی تسلسل پر دلیل پیش کی جا چکی ہے مگر وہ دلیل بھی خود نہیں اثبات واجب ہو جوتی
اشارہ مذکورہ تشریح شارح نے اسکی وضاحت فرمادی تھی یہاں سے شارح مستقلاً دلیل پیش فرماتے
میں بطریق تسلسل انکل اسم المکرر اس دلیل کو ربان تطبیق سے موسوم کیا گیا ہے۔

جس کی تفسیر یہ ہے کہ معلومت میں سے سبب آخری معلول (جو کسی کے لئے علت نہیں اور سبب آخری ہے اسے
ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لالی انہی ایک جملہ کے اور معلول آخری سے پہلے جو معلول ہے یعنی جو مطلوب آخری علت ہے
اس کا ایک مجموعہ فرض کیا جائے جو لالی انہی ایک جملہ کے اور اگر یہ مجموعہ پہلے مجموعہ سے ایک جز پہلو ہے یہ پہلو مجموعہ

جو فرض کیا کہ اس میں بھی بہت سے اجزاء غیر متناہیہ ہیں اور مجموعہ ثانیہ میں بھی بہت سے اجزاء غیر متناہیہ ہیں۔
اب ہم اس کے مجموعہ اول کے جزو اول کو مجموعہ ثانی کے جزو اول کے مقابلے میں رکھیں گے اور مجموعہ
اول کے جزو ثانی کو مجموعہ ثانی کے جزو ثانی کے مقابلے میں رکھیں گے اور اسی طریقہ سے ہمیں یہ ثابت ہو جائے گا
کہ یہاں رد و صوریہ میں بھی یہی صورت پائی ہوگی اور مجموعہ اول کے جزو اول کے مقابلے میں مجموعہ اول کے جزو اول
ہوئے ہوئے کے مقابلے میں ہوگی اور صوریہ صورت یہ ہوگی کہ مجموعہ اول کے جزو اول کے مقابلے میں مجموعہ اول کے جزو اول
ہوئے ہوئے کے مقابلے میں ہوگی اور صوریہ صورت یہ ہوگی کہ مجموعہ اول کے جزو اول کے مقابلے میں مجموعہ اول کے جزو اول
اب ان دونوں کی مساوات لازم آئے گی اور اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ

اور دوسری صورت میں لازم آئے گا کہ افسوس کے ساتھ دو ممکن اور متناہی مقدمات کے ساتھ ساتھ دو نامتناہیات ہو جائیں
اور یہ بھی ممکن ہے کہ دو نامتناہی مقدمات کے ساتھ ساتھ دو ممکن ہو جائیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ دو نامتناہی مقدمات کے ساتھ ساتھ دو ممکن ہو جائیں
ہیں تو معلوم ہو گا کہ یہ دونوں مسئلے متناہی ہیں تو اگر ہم یہ ثابت کر لیں کہ نامتناہیات کا مسئلہ فیہ مستلزم ہے
تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ دو نامتناہی مقدمات میں ہم یہ ثابت کر لیں کہ نامتناہیات کا مسئلہ فیہ مستلزم ہے
تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ دو نامتناہی مقدمات میں ہم یہ ثابت کر لیں کہ نامتناہیات کا مسئلہ فیہ مستلزم ہے

بُرْہَانُ تَطْبِیْقِ

اب آپ تطبیق دیجئے، تطبیق ہے سے کہتے ہیں کہ آپ اپنے ہر جزو میں ایک اور جزو
جو متناہی کا مجموعہ اول ہے اور جس سے انقضیہ ثابت ہو جائے گا اور مجموعہ ثانیہ کے جزو
کو مجموعہ اول کے ہر جزو کے مقابلے میں علم ہوا جائے گا تو ظاہر ہی بات ہے کہ مجموعہ اول
جو کہ انقضیہ سے اس کا یہ مجموعہ کے جزو اول کے مقابلے میں علم ہوا جائے گا اور مجموعہ ثانیہ کے جزو
کیونکہ یہ محال و باطل ہے اور اگر پہلے مجموعہ کے ہر جزو کے مقابلے میں رد و صوریہ
مجموعہ کے ہر جزو میں ثابت کر لیا جائے گا پہلے مجموعہ کی یہ باتوں اور محدود و محدود میں
سے اور قاعدہ مذکور کے مطابق اب دونوں مجموعوں کا متناہی ہونا ثابت ہو جائے گا
کا ابطال ہو جائے گا۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْحَقِّ

مصدقہ ثانیہ کہہ کر چلے



[illegible]

فی ذلک والفقہ یعمد الشیخ العتباتی۔ یہ قول قابل غماز ہے، لہذا فی عبارت "وہذا التصبیح" میں تصبیح کا انگریزی معنی صبح ہے۔ یہی صبح ہے جس کا حکم جو کئی کراہی میں ملتا ہے جو جو بات خارج جرم سے جاتی ہے، یعنی وہی صبح ہے کہ اس بات کا ذکر مہدوت نامی اور ائمہ اہل بیت کے اخراجی خارج دہرہ ہو گا۔

جو اعلیٰ ہے آپ نے ہر زبانِ تعلیق کے تسلسل کو باطل قرار دیا ہے تو آپ میں ولایتِ احدیہ کے تسلسل اور امتیازی کو کیا باطل نہیں کہے کیونکہ اندوہی کسی مقدمہ پر جا کر تعلیق نہیں جانتا۔ وہ کہے تو کہے ہیں اور یہی جیسا کہ بعد ازاں آپ کا یہ عقلی اور ایمان کو باطل کرنے کی تسلسل دہی ہوگی جو ایمان آپ کو ایمان کرتا ہے جیسا کہ آپ کے ایمان کی ضرورت تھی۔ تو مہر خرم کے حواشی کا مقصد یہ ہو گا کہ آپ میں ولایتِ احدیہ کے تسلسل کو سب سے باطل نہیں کرتے اور یہاں امتیاز کے گمراہ آپ کا نام لیں یہ یہ ایک شکال نکھر پورا دوسرا شکال ہے۔ آپ کا کہنا ہے کہ تسلسل باطل ہے۔ آپ اسوہ میرزا بنی تعلیق سے باطل بھی کہتے ہیں۔ آپ کو اس میں تسلیم ہو گا کہ یہ ایمان خود اتار دینا خود اتار دینا ایمان کے تسلسل کو بھی برائیِ بشری سے باطل کر دے گا؟

فرمانت پہنچا دی تو یہ باتیں کہیں کہیں نہ ہونے لگیں۔ یہ سب باتیں اور اسٹریٹ
میں لوگوں کو مزید ترغیب دینا۔

[illegible]

وجہ یہ ہے کہ قدرت کا خلق تو جوہر و کمالات سے ہے، مخلوقات سے نہیں واجبات سے نہیں اور علم کا خلق عالم ہے واجبات و کمالات و صفات کے لئے لہذا معلوم ہوگا کہ معلومات مقدمات سے زیادہ ہیں اب دیکھتے شارح نے اس کا کیا جواب دیا ہے، فرماتے ہیں، وذلک لان معنی لا تاتھو الاعداد اولاً

واللہ کا اشارہ عدم اعداد و انحصار الاعداد و المعلومات یعنی معلومات اور اعداد سے وہ دونوں اشکال کے لئے جائز ہیں چنانکہ مذکور گذر چکا ہے کہ جوہر انکی عدم تنائی کے معنی بیان کرتے ہیں۔
دو ذلک اشکالوں کا مشترک جواب شارح یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ آپ یہاں اشارہ تالیف و تسلسل کے معنی تو سمجھو شاید آپ لا تنائی کے معنی یہ سمجھ لیں کہ اعداد اور معلومات اور مقدمات کا کوئی ایسا وجود ہے جو باطل خارج میں موجود ہو۔ چونکہ یہی حال ہیں اس لئے، حکم مبادیہ ہے پھر؟ اس کا معنی یہ ہے کہ یہ تینوں اشکال ایسی حرکت نہیں پر عین کہ اس حد سے اوپر انکا تصور نہ کیا جاسکے بلکہ ایسا ہونا ہے کہ یہ تینوں چیزیں جس حد تک بھی پہنچیں گی اس کے اوپر ان سب کو تصور کیا جاسکے اور کیا جاسکے ہے درجہ تسلط بھی رکھنے کا نام نہیں لیتا، بلکہ اور دیگر کچھ کہہ سکتے ہیں کہ مذکورہ اشارہ موجودات خارجہ میں سے نہیں ہیں اور مذہب ہیں جوہر ان تطبیق کے جریان کا محل نہیں ہے کیونکہ یہ دلیل صرف موجودات خارجہ میں ہی چلتی ہے۔

تنبیہات

سوال :- برہان تطبیق میں جوہر تنائی کو غیر تنائی کے ساتھ تطبیق دی گئی ہے مگر یہ تو محال ہے کیونکہ شری قوی و متناہی کی تفصیل سے عاجز ہیں؟

جواب :- تطبیق کے لئے عقل کا حکم اجمال کافی ہے تفصیل کی حاجت ہی نہیں۔

سوال :- آپ نے جوہر مبادیہ کان الزاۃ کا لفظ استعمال کیا ہے تو عملی تامل ہے اس لئے کہ زیادتی اور نقصان تو متناہی کے خواص میں سے ہے۔

جواب :- حضور جانب بابت تو درجہ مجموعوں کی بالقوت ہے یعنی جانب حدود میں کوئی تفاوت نہیں اور جانب ہوتا میں جب ایک سلسلہ عدد معلوم کے ساتھ متفاوت ہے تو پھر بحث ہے کہ زیادتی اور نقصان متحقق ہے یا نہیں۔

تنبیہ (۱) :- برہان تطبیق کو ایک دلیل شمار کیا گیا ہے اس لئے کہ یہ ان موجودات خارجہ میں بھی جاری ہوگی چنانکہ وجود متعاقب ہے جیسے حرکات فکلی اور محسوس کے اندر بھی جاری ہوگی خواہ انکی ترتیب غیبی ہو جیسے علل اور معلومات خواہ ترتیب ظنی ہو جیسے اعداد و ترتیب ہی نہ ہو و ہاں بھی جاری ہوگی جیسے اسطرلاب اور اس کے متبعین کے قوس کے مطابق نفوس ناطقہ مقررہ نمکونوں نے قدیم بالذات مانا ہے۔

تنبیہ (۲) :- تسلسل کے ابطال پر محققین نے بادی و ایسی قائم کی ہیں جو احکام العین ہیں، لکن بالذات و علیہ

کے طریقہ پر مذکور ہیں۔ رسالہ شمس یازدہ کے آخر میں ملحق ہے۔ ملفوظات فقہ الامت علیہ پر جو ترمین دلیلیں کا ذکر ہے وہ شاید ناقل یا مترتب کا نسخہ ہے بلکہ باون دلیلیں وہاں مذکور ہیں۔ انھیں اس سے انید برہان توفیق ہے جسکو ہم نے شرح علم فیہ مطبوعہ میان کر دیا ہے۔

تعلیق (۳۰)۔ شارع نے جو طرز جواب اختیار فرمایا ہے اس میں ایک ہے مکتوب بات یہ ہوتی کہ لائسا ہی کی دو قسمیں ہیں: ۱۔ لائسا ہی فعلی (یعنی لائسا ہی لا یفعلی)، ۲۔ اول کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شیء یا فعل عدم نہایت سے مستصفت ہو اور نفس ظہری میں اس کی نہایت نہ ہو، اور ثانی کا مطلب یہ ہے کہ بالفضل تو اس کی عدم نہایت ہو لیکن عقلی طور سے اس کا وہی مستہزاء ہو بلکہ اس سے اوپر کا قصور جائز ہو قسم اول کا تسلسل محال ہے اور یہ برہان تعلیق کے جریان کا محل ہے اور قسم ثانی کا تسلسل جائز ہے اور یہ برہان تعلیق کے جریان کا محل نہیں ہے اور اعداد اور معلومات اور مقدرات باری ختم ثانی میں داخل ہیں لہذا اب کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا اور بات اس طرح پختہ ہو جاتی۔

تعلیق کا مضمون۔ معلومات و مقدرات و معدودات جن کا خارج میں وجود ہے وہ تو ثنائی ہیں اور اب یہ تینوں چیزیں برہان تعلیق کے جریان کا محل ہیں، اور ایک ہے اعداد و محضات جن مراتب عدد اور ظہر باری اور قدرت باری معدودات سے اور مقدرات اور معلومات سے منفک ہو کر یہ لائسا ہی ہیں، بالظہر دیگر نفس اعدا و لائسا ہی۔ مگر جن معدودات کے ساتھ اس کا اثر ان ہو گا وہ ثنائی ہوں گے اور عظم و قدرت باری نیز معلومات کے تعلق کے اور نیز مقدرات کے تعلق کے لائسا ہی ہیں البتہ مشققات ثنائی اور مجھ دو ہیں کیونکہ معدودات خارجہ میں سے ہیں۔

سوال۔ ذات باری اور اس کی جملہ صفات لائسا ہی ہیں وہاں برہان تعلیق جاری ہوگی یا نہیں؟

جواب۔ نہیں سوال کیوں؟ جواب ایک خود ہے جو شارع نے پیش کیا ہے۔

سوال۔ برہان تعلیق کے جریان کے لئے کچھ چاہئے اور مذکورہ ذات و صفات میں لائسا ہی کے باوجود تو طرہ نہایت ہے اسلئے برہان تعلیق کے جریان کا محل نہیں ہیں۔

سوال۔ تسلسل کا بطلان ممکن اور فلاسفہ کا اعتقادی مسئلہ ہے یا اس کے بطلان پر فرقہ بین کا اعتقادی ہے؟

جواب۔ تسلسل بلا خارج باطل ہے بہت فرقہ بین کے یہاں یہ چیزیں مستثنیٰ ہیں۔

سوال۔ ممکن ہے کہ اس مسئلہ کا جواب ہے؟

جواب۔ ذات و صفات باری کا جن کا جو ثنائی ہونا مذکور ہو چکا ہے۔

سوال۔ کمال کیا خیال ہے؟

جواب۔ کمال میں سے بعض نے تسلسل باطل کو جائز قرار دیا ہے جو ہمارے نزدیک باطل ہے نیز انھوں نے حرکات اور اسفوفے نفوس نافذ کو لائسا ہی یا موزع المیت

سوال۔ ذات و صفات کے فرق ثنائی میرے پر کیا دلیل ہے؟

جواب۔ اس نے کو ثنائی، اس کی نہایت اور نقصان کو مستلزم ہے اس لئے لائسا ہی تحقیق ہے۔

سوال۔ ان میں برہان تعلیق وغیرہ کیوں جاری نہ ہوں گی؟

جواب۔ اس لئے کہ کچھ مرد عالمی حرکت

تکلیف منہما فی نفسہ، اذ لا یفکد فیہا راد قلیتہا بل یلین المراد بین وجہ امانت محکمات الامران فیہما
الضد ان اولہما فیہم عجز احد، حکما وهو امارۃ الحدوث والامکان لغایہ من غایۃ الخیر
والفقد مستلزم لامکان الغایۃ المستلزم للمحال فیكون محالاً۔

ترجمہ

اور مشہور اس کے متعلق راہی ثبات و حدیث میں (محققین کے درمیان وہ براب قائل ہے
جس کی جانب اللہ تعالیٰ اس نواہ کے اشارہ کیا ہے اور کون "کرمین آسمان میں چرند
معبود ہوتے انہوں نے اشارہ تو البتہ یہ دونوں خاصہ ہو جاتے (وہ جمع ہو جاتے) اور اس دلیل کی ضرورت ہے کہ
آخر وہ معبود ممکن ہوں ان کے درمیان قائل بھی ممکن ہوگا یعنی ایک کا دوسرے کو روکنا اس طرح ہرگز نہیں
ہے ایک تو یہی حرکت کا ارادہ کہ دوسرے اس کے سنوت کا اس لئے کران دونوں میں سے ہر ایک کی نفس
اہم ممکن ہے اور ایسے ہی ان دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ (اور ممکن ہے) اس لئے کہ
دو ارادوں کے درمیان کوئی تسمان نہیں بلکہ انفرادی ہے اور ہر ارادہ اپنے درمیان سے اور اس وقت میں یا تو دوسرا
بائیں یا بائیں ہو کر یا تو درمیان میں ہوگا نہیں تو ان دونوں میں سے ایک کا عجز ہو لازم آئے گا
اور یہ حدیث اور امکان کی علامت ہے۔ سنوت کے اس میں امتیاز کا ثابہ ہے تو خود مسئلہ ہے اس امکان
تجربہ کوئی نا باورست نام ہے تو خود وہ حال ہوگا۔

تشریح

اثبات توحید کے سلسلے میں براہیل میں اشتکات مشہور ہے اس کا نام براب قائل ہے۔
براب قائل کی توفیق اس کی تعریف میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اس قدر کہ نام ہے
جس کو اثبات توحید کے متکرمین توحید کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور چونکہ اس میں ایک مخصوص قسم کا رکنا
اور کاوش و ہمت دکھائی گئی ہے اس میں اس کا نام براب قائل رکھا گیا ہے۔
براب قائل کی تفصیل یہ اگر دو خداؤں کا وجود ممکن ہو تو ان دونوں میں عارۃ قائل ہوگا میں ایک
دوسرے کی مخالفت کرے مثلاً ایک مذہب کو مانیں رکھنا چاہے گا اور دوسرا چاہے گا کہ یہ حرکت کر رہے ایک باقی
برائے گا اور دوسرے کا خود دوسرا خبر سننے کا ارادہ کرے گا۔

اب دوسری چیز یہ کہ اولیٰ کہ دونوں کا ارادہ عرض وجود میں آجائے یعنی سکون و غیر حرکت و یہ دونوں
موجود ہوں، ایسا بھی ہوا اور یہ بھی ہو دوسرے یہ کہ ایک کا ارادہ دوسرے کے ارادہ پر غالب آجائے۔
یہ بات بالکل براب ہے کہ پہلی صورت قطعی باطل اور محال ہے کیونکہ اس میں اجتماعِ حدین ہے اور
اگر دوسری صورت پذیر اس میں ایک کا ناجز علیہ الزم ہوگا اور نادر خدا نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر حدیث و
امکان کی علامت ہے اور ظاہری ہو سکتا ہے جس میں ہر حدیث و امتیاز کا ثابہ نہ ہو۔ خلاصہ کلام دونوں صورتوں
میں سے جو بھی صورت مانی جائے وہی عمل ہوگی وجہ سے باطل ہے اور باطل کا مستلزم خود باطل ہے پس نہ

نیز کہ اگرچہ ان فرایہ میں موجود ماننے سے لازم نہیں آتا کہ وہ کوئی متعارض اور توہین کا اثبات ہو گیا۔

وہذا القمیل ما یفان ان احدہما ان لہ یقین علی مخالفتہ الآخر لزوم عجزہ وان قد رد لزوم عجز الآخر۔

ترجمہ

یہ فقیر ہے اس کی جو کہ ایک جانب کہ ان دونوں میں سے ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو تو اس کا غیر لازم آئے گا اور اگر قادر ہو تو دوسرے کا بھی لازم آئے گا۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ شران تو تو لکی جو تفصیل فقر پر ہم نے ذکر کی ہے جن حضرات نے اسکو اجرائی ذکر کیا ہے۔ اس اجرائی کی تفصیل کو بیان کر رہے ہیں۔ جمل کی جہانی تقریر پر ہے۔ اگر ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر ہو تو وہ عاجز ہو گا اور اگر مخالفت پر قادر ہو تو دوسرے کا عاجز ہو گا۔ اگر اس جہانی تقریر کو بیان کر کے اسے نام نہانی میں جن کی روایت مشائخ و افاضت مشائخ ہے۔

وہذا کویت بندہ مخالف ان الذہن ان یقین من غیر شک او ان تكون العداۃ و مخالفتہ غیر ممکنہ لا استلزامہ القمیل او ان یمنع اجتماع الا وادعین کارادۃ الخلفہ بد حرکت زبید و سکتوف معاً۔

ترجمہ

اور اس تقریر سے عزم اور کچھ نہیں وہ شک اور ہو جائے ہو گا کیسے کہ یہ کہہ دے کہ وہ دونوں غیر متعارض کے آیت کی کہیں یا مخالفت و مخالفت غیر ممکن ہو اس کے قول کو مسترد ہو چکی وہ ہے یا یہ کہ دونوں افراد کا جمع ہونا ممکن ہو جیسے ایک کا ارادہ کرنا اور دوسرے کو سکون کا ایک ساتھ۔

تشریح

ایہاں سے شارح یہ فرمائی جاتی ہیں اس کے لئے جیسے اعتراض کے تین اعتراض ہیں۔ پہلے یہ کہ وہ دونوں کا امکان ہو گا۔ ان کے درمیان تعلق ہو گا اور ہمیں آپ کی بات تسلیم نہیں کہ ان کے درمیان تعلق ہو گا کیسے کہ وہ دونوں جو تعلق کہیں اور یہ کام مشورہ سے کریں تو غیر متعلق نہیں یا ملے گا۔ دوسری اتفاق ممکن ہے تو آپ کی یہ دلیل اثبات و دعایت کے لئے کافی نہیں ہو گی۔ شارح نے یہ بوجہ سے فرمایا کہ یہ ممکن نہ ہو گیا ہے۔

جواب ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے سامنے یہاں یہ بات نکلی کہ جو جو مانے ہوئے ہیں کہ جنہاں ان کے عقائد و توحید نہیں کہی تھے اور ان کے عقائد میں جو اور امکان دونوں طرفوں کا ہے تو پھر ہماری دلیل خلاف اصول

ہوگی کہ جو انسانی امکان کے خلاف نہیں ہے اور اثبات غلو میں امکان نہ نفع کافی ہے وقوع کی حاجت نہیں۔

دوسری اعتراض: اس کی تفصیل یہ ہے کہ ایسا برہان نتائج کی تقریر میں مجھے کہیں ایک حرکت نہ کیا۔ اگر گیارہ دوسرا سکون نہ کیا تو وہ فوراً چھوڑ دے گا اور نہ ہی اس کا اثر ہوگا۔ تو حرکت کیا کہ ممکن ہے بات درست نہیں کہ ان میں مخالفت و ممانعت لازم نہ کی جائے۔ یہ بات محال کو مستلزم نہیں کی جاسکتی۔ اور یہ محال اجتماع ممکن ہے اور قلع و قمع مستلزم مستلزم محال نہیں کی دوسرے آپ کی بات اور آپ کی دلیل نتائج غلط اور ناقص القابات ہے۔

جواب: یہ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری بیان سابق میں مذکور ہے چونکہ ہم نے کہا تھا کہ ان کا اندھا مافی نفسہ امر ممکن ہے۔ یعنی جسمانی دلیلیں کی حیثیت اور ان دونوں چیزوں کے امکان پر ہے اور ممکن ہے ایک حرکت نہ کیا کا ارادہ کرے اور دوسرا کسی دلت میں اس کے سکون کا سر میں کوئی استعمال نہیں کیلئے دونوں کا امکان ظاہر ہے۔

تیسری اعتراض: اپنے دلیل میں فرمایا تھا کہ ایک چھوڑ دینے کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا، تو ضرور آپ کی بات متفق ہے کہ چونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اپنے سکون اور اس کی حرکت کا ایک وقت ارادہ کرنا چاہے۔ یہ بات قطعی ناممکن اور محال ہے۔ اور اس کو ایک مناسب سے بھی نیچے کہ جس طرح ایک چھوڑ دینے کی حرکت کا ارادہ کرے اور اس کی وقت میں سکون کا بھی تو یہ بات بھی بالکل بدیہی الامت و قسبہ الیہ ہے یہ بھی ناممکن ہے کہ ایک ہی وقت ایک چھوڑ دینے کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا سکون کا ارادہ کرے پس اپنے اپنی دلیل میں باتوں پر قائم رہے وہ متفق ہے اور متفق ہر کسی چیز کی دلیل قائم نہیں کی جاسکتی۔ بخاریت مذکورہ کے قریب محکمہ اور ان پیش میں ہی امکان مذکور ہے۔

جواب: یہ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب بھی ہماری تقریر میں مذکور ہے جسے کہا تھا "الغیر الزم الارادین" الغیر کی تفصیل یہ ہے کہ وہ ارادوں کو ایک وقت جمع ہونا ناممکن ہے البتہ وہ ارادوں میں ایک وقت جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً نہ ایک ہی وقت دینی اور کفریہ چاہنا ارادہ کر سکتا ہے مگر وہ دلیلیں امر میں جمع نہیں ہو سکتیں کہ ایک ہی وقت دینی بھی چاہے اور کفریہ بھی اسی کو شارح نے فرمایا تھا "الغیر الزم الارادین بل بین افرادین" تو یہ بات صحیح میں آتی تو اعتراض: اسے منع ہو گیا کیونکہ ہماری دلیل کی بنیاد اجتماع ارادوں پر ہے اور یہ بات ممکن ہے اور جب یہ بات ممکن ہے تو اس پر بعد دلیل کی بنیاد رکھ کر منع ہو گیا کہ ممکن ہے۔ یہ غیور اعتراض برہان نتائج کی تقریر پر رکھے گئے جن کا جواب شارح نے دیا اور ان اعتراضوں کے متعلق کہہ دے سب کے سب ہماری تقریر سے دفع ہو جائے ہیں جن کی تفسیر آپ سماعت فرما چکے ہیں۔

وَأَعْلَمَاتٌ قَوْلُهُ نَعَى كَأَنَّهُ لَوْ كَانَ فِيهَا تَعْجِيزٌ تَعَالَى بِهِ أَوْ لَازِمَتِ عَادِي بِهِ جَوَافِغَاتٍ عَلَى مَا هُوَ اللَّذِي بِالْخَطَابِيَّاتِ فَإِنَّ الْعَادَةَ جَارِيَةً بِوُجُودِ التَّمَاثُلِ وَالْعُقَابِ
عِنْدَ تَعَدُّدِهَا كَمَا تَعْلَمُ مَا أَشِيرُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ سَوَّيَ بَعْضٍ

ترجمہ

اور بان کو کہ اگر تفریق کا فرمان لوکان فیہا تَعْجِيزٌ تَعَالَى بہ اور لازمت عادی ہے جو
خطابیات کے لائق ہے اس لیے کہ عادت جاری ہے حاکم کے قدر کے وقت تماثل اور
تغایب کے لئے جانی جیسا کہ تفریق کے فرمان ولعل بعض علی بعض سے اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔
اگر بات سمجھنے کے خطابات کے کہتے ہیں؟ صاحب سرفراز ہیں وہو مؤلف منہ لفظی
المأخوذة من بعض النظم فیہ ثم قال والغرض منہل احکام نافعة او ضارة
فی المعاش والمعاد كما فصله الخطباء (وقد فہمنا فی شرح السلم)

ما فاؤدو مگر خطابات بالغ اس تیس کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو بادی زری میں عادی ملزمت
کے نزدیک مسلم ہوں اور یہ مفید ظن ہے کہ مفید یعنی اور اس کو خطابات اس لئے کہا گیا ہے کہ سکو خطاب اور
واقعین اپنے خطابات میں استعمال کرتے ہیں۔

حجت اقلیٰ اس سے مراد وہی ہے جس کی ضد حجت نظریہ ہے۔ ملازمت عادی۔ ملازمت یعنی یہ کے
مقابلہ میں اولیٰ ہے۔ اولیٰ کا مطلب یہ ہے کہ تعدد الہیہ اور فساد لازم و ملزوم نہیں البتہ عادی ایسا ہو جاتا ہے
ہو تا ضروری نہیں ہے اور ملازمت یعنی کو مطلب یہ ہو گا کہ تعدد اور فساد لازم و ملزوم ہوں مختلف نہ
ہو سکے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ شارح یہ کیسا جلتے ہیں کہ آیت مذکورہ حجت اقلیٰ
ہے لفظی نہیں اور تعدد الہیہ اور فساد کے درمیان ملازمت عادی ہے یعنی نہیں اور یہی طریقہ خطابیات کے ساتھ
ہے اور فرمان زری ولعل بعض علی بعض سے بھی یہی اشارہ ملتا ہے کہ اگر رد موعود ہوئے تو ان میں مخالفت
پائی جاتی اور ایک دوسرے پر غالب آجاتا تو یہ معلوم ہو گا کہ تعدد الہ کے لئے فساد اور تضاد عادی ضروری
اور لازم نہیں ہے اور خطابیات کے ساتھ یہی طریقہ ہے کیونکہ ساری انھیں باتوں کو عموماً اچھی طرح
سمجھنا ہے جو اس کے ساتھ عموماً پیش آتی رہتی ہوں کیونکہ وہ ایسے ہی امور سے کسی مسئلہ پر بحث کرتا
کرتا ہے پس جب ساری اس بات کو سمجھتے ہیں کہ تعدد و حکم کی وجہ سے فساد ہو جاتا ہے اور یہ بات بار بار
اس کے مشاہدہ میں آتی رہتی ہے تو اشارے اسی قسم کی دلیل پیش فرمائی تاکہ الفت و انسیت کی وجہ سے
وہ اسے انکار نہ کر سکے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ دلیل ظنی ہے قطعی نہیں ہے۔

تنبیہات

مستوفی۔ یہ حکامہ سعد الدین لغزازی نے کہیں قریب بات کہی اور براہین
خرابہ کے تحت قطعی ہونے سے انکار کر دیا کیا یہ کفر نہیں؟

جواب :- ہر مومنوں کے بعض حصہ میں ہے بھی ظاہر ہے کہ یہ حصہ شیخ ذیل الطیف کرمانہ انصاف سے
علامہ قرطبی صحت تفسیر کی ہے اور اس تفسیر کو غزوہ دجہلہ کے لیکن تفسیر غالی ہے اگر ایسے شخص سے
جان انصاف کو فرہوں کے قواعد کا کلیہ نامی ہوگا کہ وہ حق اسلوب قرآن کو نظر آئے تو ہرگز بغیر تفسیر
فرماتے سنا نہ صاحب نے بھی اللہ تعالیٰ میں اس پر کفار کیا ہے کہ وہ لوگ جو دراصل اور اس میں دین کے
مکلف ہیں اور وہ دینی ہو کہ قرآن کریم میں ہے اسے اس پر توڑ چکے ہیں لفظ کے جو ان کی حق تعالیٰ
ہوں جنکو عزم و قیاد میں سب سمجھیں اور ان سے اہل ایمان حاصل کر چکیں اور انھیں شیخ ذیل فرماتے ہیں
تحت تفسیر محمد علی بن کوثر علی عقل کے مطابق میں علامہ کے فرمان کی کسی شبہ کے آثار کا کیا ہے
ان کی کہ اگر بنی امت اسلام کے اعتبار سے بحث قطعی ہے مگر اسکو دینی اور اہل حق تعالیٰ ہی سمجھ سکتے
ہیں اور فرہوں دینی کے متعدد آیات میں اسلوب میں فرماتے کہ ایت غالی تفسیر سے اور خود میں
سے مگر بطریق شادیہ تفسیر قطعی مشتمل ہے لہذا اگر تفسیر ظاہر پر حق تعالیٰ کی حکمرانیوں کی ہوگا
تسویاں ہو تو یہ پڑے کہ ان تفسیر کی ہے جو جواب ہے کہ اس پر ان تفسیر کی ہے جسے تفسیر میں
فرہوں اس کے لیے کہ اس پر ان تفسیر کی آیات مذکور میں اسٹروٹ ہے ۔

وَالْأَمَانُ أَوَّلُهَا وَالْقِسَادُ وَالْفِعْلُ أَيْ خَرُوجُهُمَا عَنْ هَذَا النِّظَامِ الشَّاهِدُ فَهَجَرَهُ الشُّعْرُ وَ
يَسْتَتِرُ بِهِ الْجَوْنُ لِأَنَّ لِقَاءَ عَوْدِ هَذَا النِّظَامِ وَإِنْ أُنْصِبَ كَمَا كَانَ الْقِسَادُ قَدْ دَانَ عَلَى أَنْفَاكِهِ
بِلِ التَّصَوُّرِ شَاهِدُهُ بَعْدَ السُّؤَالِ وَدَفْعُ هَذَا النِّظَامِ فَكَيْفَ كَانَ مِنْهُ لَا يَحْتَالُ

ترجیح دہ ورہائیں اُدارو دے کیا جسے زور دے، فشار یا غفل کا یعنی این جو زور کا کھنکھن جانا اس انگلی میں مشابہت کو محفوظ و قدر و مکمل سے محروم نہیں ہے اس نظام پر انکشاف کے جوہر کو جوہر سے اور اگر ادا کیا جائے گا مکان میں تو کتنا اس سے انتہا پر کتنی دیر میں نہیں ہے مگر فقہوں میں شاید یہ اس باتوں کے نیچے جانے کے سلسلہ میں اور اس نظام کے اچھٹائے جانے کے سلسلہ میں جو نشانہ دیتا ہے کہ یہ ہو گا۔

تشریح صاحبِ نیراس دیکھ کر محنت فرماتے ہیں ایسا تو بلوغتِ الحجة ظنیہ والہذا مازمہ عادیۃ بل جعلت الحجة قطعیۃ والہذا مازمہ عقیدتہ اور یہی قرآن کریم کا نص ہے کہ آیات مذکورہ بوجہ امتناخیزہ وظنیہ اور تعدد کافضاد کو مستتر مہونا عادیۃ ہے تو اگر کوئی شخص یہ کہنے لگے کہ تو ہم تو نہیں مانتے کہ لو کہانہ مہونا عقیدہ ہے اور مازمہ عادیہ ہے ایک تجارتِ نوزاد کہ یہ امتِ حج فقہی ہے اور ایک کافضاد کو مستتر مہونا عقیدہ ہے تو شایعہ مدد ہے ہاں تجارت سے اس مسئلہ سے ذبح کر دینا اس جگہ ٹھہراتے ہیں کہ اگر آیت کو حج ظنی ہی مانا جائے تو ہم زبان کر دینگے کہ ثبوتِ عقدہ مانیں نہ اسے پڑا

کہا کہ دے، نصار، الفعل، اقسام، لام، کات، ؟

اگر آپ قرآن میں کو فساد سے فساد بالفعل مراد ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ اگر چند جہ ہوتے تو زمین و آسمان اس کو تودہ و نفاق اور شک میں و توجہ ہی نہ ہوتے تو تمہاری یہ بات غلط ہے اس لئے کہ غرض تقدیر و فساد بالفعل کو مستلزم نہیں کیونکہ تقدیر کی ضرورت میں یہ بات ممکن ہے کہ وہ باجمہ اتفاق کر لیں اور موجودہ نظام کے بدلنے پر غرض ہو مائیں تو اب فساد نہیں ہو گا۔

اور اگر تم خداوت خداو بالا مکان خرا دینے ہو تو اس کے اعتبار پر کوئی دلیل نہیں بلکہ دعوے خدا و دلیل
بکثرت موجود ہیں جیسے قرآن باری بوم غفری الشماۃ کل فی السجۃ للکتاب وغیرہ اور تو جب ہو گا تو مکان
خدا و مستحب۔

خداوند اہل کلام کو دوزخ میں بھی نہاے۔ اس کے خلاف یہ کہ جو کچھ پہلے مفسر کی صورت میں تقدیرنا کو مفسر تسلیم نہیں اور شافعی مفسر کی صورت میں، مکان خدا کے انکار کی گنجائش نہیں، تو نا اہل یہ ہو کہ دلیل مذکور کو قطعی قرار دینا غلط ہے بلکہ بحث آخانی ہے۔

قَالَ يَقُولُ الْمَلَأَنُ مَلَأَ قَطْعِيَّةً وَالْمُرَادُ بِهَذَا مَا عَدِمَ تَكُونُ فِيهَا بِمَعْنَى أَنَّ الْوُجُوهَ جَاءَتْكَ
لَا مَكْنَ بِبَيْنَهُمَا تَأْتِي فِي الْأَفْعَالِ لَهَا أَفْعَالُ وَكُنْ أَحَدُهَا بِمَعْنَى أَنَّهَا قَدْ جَدَّ عَصَوِيٌّ لِأَنَّهُ قَوْلُ امْكَانِ
الْعَمَلِ لَا يَسْتَلْزِمُ الْأَعْدَمُ تَعَدُّدَ الصِّفَاتِ وَهُوَ لَا يَسْتَلْزِمُ انْتِفَاءَ الْمُصْنُوعِ عَنْ أَنْ يُوَدِّعَهُ الْمَلَأَنُ
إِنْ أُرِيدَ عَدَمُ التَّكُونِ بِفَعْلِهِ وَمَعَ انْتِفَاءِ الْأَنْزِمِ إِنْ أُرِيدَ بِدَالِ امْكَانِ -

توحید

ترجمہ یہ قرائن نہ کیا جائے کہ ملازمت قطعی ہے اور ان دونوں کے خدائے حق دونوں کا عدم ممکن اور ہمیں ظہور میں آتا، مراد ہے اس سبکی کر کے اگر وہ صانع قریب کے ہمیشہ توازن کے درمیان تمام افعال میں خفا ممکن ہو گا تو ان میں سے کوئی صانع نہ ہو گا تو کوئی مہم ذرا نہیں پایا جائیگا اس لئے کہ ہم نہیں سمجھ کر امکان مخالف مستلزم نہیں ہے بلکہ صانع کے عدم بقدر کو اور یہ (صانع کا عدم) معصوم کے انتقاد کو مستلزم نہیں ہے باوجود اس بات کے کہ ملازمت کو تسلیم نہ کرنا شکال دار ہو تو ہے اگر عدم ممکن یا افضل مراد لیا جائے اور ہمارے انتقاد کو تسلیم نہ کرنا شکال دار ہو تو ہے اگر ضابطہ امکان مراد لیا جائے۔

تبرکات

تشریح شارح نے اسے یہ بیانات سابق میں لکھ کر دو چیزوں میں مختصر کر دیا تھا فساد بالفضل اور فساد بالکفر تو مندرجہ بالا اشکال فساد کے دو گونہ مختصر اور سہل لگا ہے۔

۲۔ محتاط رہو۔ معترض کہتا ہے کہ خدا سے نہ تو خدا بخل مراد ہے اور نہ بالامکان۔ بلکہ خدا سے مراد ہم کو کون سا (یعنی ہم کو جو انسانیت و انسانیات) اور اس کا مضمون ہے کہ اگر وہ مسموم ہوئے تو ازین و اسماں کا کون سا

[illegible]

آیا ناقول امکان التخلع اور تباہی و تاراج ہے۔ جواب ہے کہ جو خاص ملازمت کو تسلیم کرتا ہے وہ اس کو تمام مرجع امکان تخریب سے مستثنیٰ نہیں کہہ سکتا۔ بلکہ امکان تخریب سے جو وہ ملازمت پر متاثر نہ کرے۔ ممکن ہے بلکہ امکان تخریب سے کہیں خارج کا وہ مرتبہ ثابت ہو جائے کہ امکان تخلع سے تخریب کو مستلزم از مرئیس کہ تخریب ثابت ہوئی کہ وہ وقتوں کے آنے سے ضرور و عدم کوئی درجہ و ذیہ ہو۔

[illegible][illegible]

ترجمہ

پس اگر اراض کی جائے کو کھڑے کو کا مقتضی زمانہ ارضی میں ثانی ہوا متعلق ہوتا ہے اول کے اعتبار سے جبکہ وقتاً نہیں دیکھو (فرمان باری کو کان ارض) اگر حالات کو اس بات پر کہ زمانہ ارضی میں ثانی کا اعتبار خدا کے مقتضی ہو چکے ہے، ہم جواب دینگے جی ہاں یا اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن کبھی استعمال کیا جاتا ہے یہ کہ کوئی اور استعمال کر چکے ہے اعتبار جزا سے شرط کے اعتبار پر ثانی کی تعلیم پر طاعت کے بغیر ہے ہمارے اس قول میں کوکان العالم قدیم لکان عزم متغیر اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا اور بات اسی تعلیل سے ہے اولیٰ بعض اذبان پر مشتبہ ہوا ہے و استعمال اول میں سے ایک دوسرے کے ساتھ تو غلط واقع ہوا ہے۔

تشریح

اس عبارت میں شارع دوا اراض کر کے ان کا جواب دینا چاہئے ہیں اور آخر میں شیخ ابن کثیر پر بحث تنقید کرے۔ نیز صاف کا حاصل یہ ہے کہ کوکانی جزا کے اعتبار کیلئے اول شرط کے مقتضی ہو چکے ہیں زمانہ ارضی میں اب یہاں دو خیالات ہیں اولیٰ کا اعتبار ہے دوسری خیالی وضع کے مطابق خیال کا اعتبار ہوا ہے حالانکہ مقصود ثانی کا اعتبار نہیں بلکہ اولیٰ کا اعتبار ہے وہ دوسری خیالی یہ لازم آتی کہ کوکانی کے اعتبار سے ہے زمانہ ارضی میں اول کے مقتضی ہو چکے ہیں جو سے زمانہ ارضی میں حالانکہ ہمارا مقصود وہاں کا اعتبار ہے بغیر کسی زمانہ کی تفسیر یہ دو خیال ہیں یہاں لازم ہوتی ہیں جنکو ہم نے دوا اراضی سے تعبیر کیا ہے۔ شاید اسے غلط ہے اس کا جواب دیا ہے کہ آپ کا انصاف میں سمجھ کرے لیکن یہ تو کے لغوی معنی ہیں بلکہ عرفا اس کو دوسرے معنی کے لئے بھی استعمال کیا جاتا ہے یہی حجاز کے شغلی ہو چکے سب اعتبار شرط پر استعمال کر چکے ہیں نیز کسی زمانہ کی تعلیم کے لئے اس معنی کے اعتبار سے مذکورہ دونوں اراضی ختم ہو گئے اصل مقصد بھی ثابت ہو گیا جی اعتبار شرط اعتبار خدا اور زمانہ کی تعلیم بھی ختم ہو گئی تو ثابت نہ ہو کہ یہی تعلیم سے ہے یعنی کوکان معنی ثانی میں استعمال کیا گیا ہے، شاید فرماتے ہیں کہ بعض اذبان پر یہی بنی عبارت پر یہ فرق واضح ہو سکا تو اس کے لئے کوکانی کیا سیاق لکھا ہے جسکو شارع نے غلط سے تعبیر فرمایا ہے۔

ایک دہم کا ذکر کہ۔ شارع کی عبارت قضا نعم کوئے غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارع نے کوکانی معنی بیان کر کے ہیں وہ طاعت لغت اور مخالف حرف ہے اور آیت میں کوکانی ثانی کیلئے استعمال کرنا مخالف قیاس ہے مگر قوش نے شرح التلخیص کے حوالے سے یہ بات لکھی ہے کہ کوکانی ثانی خلاف قیاس نہیں ہے بلکہ اس کا استعمال بھی ائمہ متوال کے یہاں کیا جاتا ہے اور اس کے چل کر صاف شرح التلخیص نے یہ بھی لکھا ہے کہ تنبیع اور تلاش کے بعد ہمیں بات ملی کہ کوکانی ثانی کا استعمال اولیٰ معنی کے اعتبار سے اگرچہ کہ ہے مگر استعمال اس کا بھی کیا جاتا ہے اور اہل لغت استعمال ثانی کو بھی امور عرفہ میں بطور استدلال مذکور کے پیش کرتے ہیں مثلاً قولہ جاتا ہے کوکانی قدیم فی التسلیم بخیر علیہا انما اعتبار ثانی سے اعتبار اول پر استدلال کیا گیا ہے یعنی یہ خود کوکانی کا ہی معنی میں نہیں ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ خبر میں بھی نہیں ہے پس معلوم ہو کہ استعمال ثانی بھی مستقل ہے مگر کم۔ اور غالب

نہیں ہوتا مگر قدیم حق اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ حادث سمبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود اس کے وجود کو پہلے ہوتا۔

تشریح

اس بعد کہ شرک کا کوئی سے پہلے جذباتیں سمجھ لیجئے !

● واجب اور قدیم مترادف ہیں یا نہیں ؟ ● تساوی کہتے ہیں ایک چیز جس پر عبادتی آ رہی ہے دوسری چیز بھی اس پر عبادتی آئے مکملاً حیوان ناطق اور انسان کے دونوں کا مصداق منہ ہے۔ ● نزاد کہتے ہیں دو فطرتوں کا معنی میں متحد ہونا مثلاً خود اور جلوس ان دونوں کے معنی میں کوئی فرق نہیں فخر اس کے بعد سمجھئے کہ ماخذ کے قول قدیم کے بعد شارع فرماتے ہیں نصیر الخویشی الخواجب جو گذر چکا ہے اس سے التزام یہ بات سمجھیں اس کی محلی کہ قدیم ہے یعنی واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا مگر اس کے باوجود یہاں قدیم کی فخر نہ کر دیں۔

اور واجب سے قدیم جو نامائے معلوم ہو گیا تھا کہ جو ذات واجب ہوگی وہ قدیم بھی ضرور ہوگی کیونکہ قدیم کے معنی آئے ہیں جس کا وہ ہمیشہ سے ہو اور اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو کیونکہ جس چیز کے وجود کی ابتداء ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے کیونکہ جب وجود کی ابتداء ہوگی تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ظاہر چیز پہلے نہ تھی بعد میں وجود میں آئی اور جب بعد میں وجود میں آئی تو قدیم نہیں ہو سکتی۔ بحث کا بخور یہ نکالنا کہ واجب سے قدیم ہونا معلوم ہو گیا تھا کیونکہ واجب قدیم ہی ہوتا ہے۔ اذالوا جب لا یکن الا قدیم۔

مستند :- حقیقی وقوع سے شارع جو بحث شرک کا چاہتے ہیں وہ خدا کشیدہ عبارت سے تعلق رکھتی ہے اور نوری بحث کا دائرہ مدار اسی کشیدہ سے ہے اس کو نوٹ کر لیجئے اور اس ربط کو ذہن میں رکھتے ہوئے بات ختم ہو کر رہ جائے گی۔

حق وقوع فیہ لام بعضہ ان الواجب والقدیم مترادفان لکن لا یس مستفہم للقطع بتغایر المعنویین وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فان بعضہ علوان القدیم اعتد من الواجب لصدقہم خصوصاً الواجب بخلاف الواجب فاستلزام لایصدق علیہا ولا استلزام فی تعدد الصفات القدیمہ وانما التفصیل تعدد الذات القدیمہ۔

ترجمہ

یہاں تک کہ واضح ہے ان میں سے بعض کے کلام میں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ سب نہیں ہے، دونوں مفہوموں کے درمیان تغایر کے بعض پوشیدگی وجہ سے اور کلام صدق کے اعتبار سے تسادی میں ہے تو بعض حضرات اس بات پر ہیں کہ قدیم واجب سے عام ہے قدیم کے صدق کی وجہ سے واجب کی صفات پر ممکنات واجب کے کہ واجب صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیم کے

تقدیم کوئی استعمال نہیں اور محال تو ذوات قدیمہ کا تقدیم ہے۔

تشیع

شارح یہاں سے یہ بحث شروع کر رہے ہیں کہ واجب اور قدیم میں کیا نسبت ہے۔ میں احوال ذکر کر گئے ہیں۔ وہ دونوں میں ترازو ہے ۲۰، عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ۲۱، نسبت

کی نسبت ہے۔ اول کے نام کی تصریح نہیں ملی اور ثانی کے قائل بعض شاعر ہیں، اور ثالث کے قائل حیدر علی خیری ہیں۔ واجب چونکہ قدیم ہی ہوتا ہے اس بنا پر بعض حضرات اس کے ذیل ہو گئے کہ ان دونوں میں ترازو ہے یعنی دونوں اللہ معنی میں اور دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہاں گفتگو ترازو کے معلق نہیں ہو رہی ہے بلکہ تساوی فی الصدق کے اعتبار سے ہو رہی ہے کیونکہ یہ بات تو یقینی ہے کہ واجب اور قدیم میں ترازو نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں کے مفہوم میں تضاد ہے اور ترازو کیلئے معنی کا اتحاد ضروری ہے کہ جو ایک معنی ہیں کہ میں کا وجود خاتمہ زاد ہو اور وہ کسی کو توجہ نہ ہو اور قدیم کے معنی ہیں کہ جس کے وجود کی انتہاء نہ ہو، پس ثانی دونوں میں ترازو نہیں ہو سکتا۔ بلکہ یہاں تساوی بحسب الصدق سے گفتگو ہے یعنی بحث اس بارے میں ہے کہ کیا واجب اور قدیم میں تساوی کی نسبت ہے یا نہیں، اور دونوں کا مصداق ایک ہے یا نہیں۔ ۹۔

فان بعضهم عن ابن القديم ۱۰۔ یہ پہلا مذہب بیان کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے یعنی واجب خاص اور قدیم عام ہے اس لئے کہ واجب صرف ذات باری پر موقوف ہے اور قدیم کا اطلاق ذات اور اس کی صفات دونوں پر ہوتا ہے۔

اسعد اخص ۱۱۔ اس مذہب پر یہ اعتراض وارد ہو کہ جب قدیم کا اطلاق صفات باری پر ہو گا تو قدیم کا تقدیم لازم آئے گا جو محال ہے ۹ اس کا جواب دیا کہ لا يستحال في القضاة القديمة یعنی اگر ذات قدیم کا تقدیم لازم آئے گا محال ہے اور صفات قدیمہ کے اندر اگر تقدیم لازم آئے تو یہ محال نہیں ہے۔

متنہیں ۱۲۔ پہلے مذہب پر بھی ترازو کے قول پر شارح نے تنقید کی ہے یہ محل تأمل ہے۔ کہوں ۹۔ اس لئے کہ قاضی لا محوری حاشیہ خیالی میں تحریر فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قدیم و متقدمین ترازو بول کر تساوی مراد لیا کرتے تھے لہذا جن حضرات متقدمین نے واجب اور قدیم کو مترادف کہا ہے وہ درست ہے کیونکہ ان کی مراد اتحاد مفہوم نہیں ہے بلکہ تساوی فی الصدق ہے۔ اسی دوسرے شیخ ابو العین نے اسلام و ایمان کو مترادف کہا ہے حالانکہ دونوں کا مفہوم متغایر ہے بلکہ ان کی مراد تساوی فی الصدق ہے لہذا متقدمین ہو کہ شارح کا اعتراض بر محل نہیں ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین النیریزی ومن تبعہ تصویب بات

الواجب الوجود لذاته ہوا اللہ تعالیٰ وصفانہ واستندوا علی ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته ہاے اولیٰ علیکن واجباتہ لکان جائز العکم فی نفسہ لبعثا ج فی وجودہ الی مختصہ فیہ یكون محدثا اذ لا یخص بالحدوث الا ما یعلق وجودہ بالحدوث شیء اخر۔

ترجمہ

اور بعض متأخرین کے کلام میں جیسے امام حیدر الدین حنبلؒ اور ان کے متبعین اس بات کی تصریح ہے کہ واجب الوجود لذاتہ وہ اللہ تعالیٰ ہے اور اس کی صفات ہیں اور انھوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر وہ چیز جو قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ہوگی اس لئے کہ اگر وہ واجب لذاتہ نہ ہو تو وہ فی نفسہ جائز العکم ہوگی تو پھر وہ اپنے وجود میں کسی شخص کی محتاج ہوگی تو وہ حادث ہوگی اس لئے کہ ہم حادث سے یہی مراد لیتے ہیں کہ اس کا وجود کسی دوسری چیز کی ایجاد کے ساتھ وابستہ ہو۔

تشریح

الغزالی علیہ السلام پر ہے کہ ہر ہر وہ علی ابن محمد بن علی حمید الغزالی النخعی ہیں۔ سن وفات مختلفہ ہے۔ غیر ہر ہری اور ان کے متبعین نے یہ تصریح کی ہے کہ واجب لذاتہ اللہ کی ذات اور صفات دونوں ہیں، ان صفات نے اپنے اس وجود کی بدلیل بیان فرماتے ہوئے کہا کہ جو قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ ضرور ہوگی کیونکہ اگر وہ قدیم چیز واجب نہ ہوگی تو جائز العکم ہوگی یعنی اس کا عدم جائز ہوگا جس طرح اس کا وجود ممکن ہے لہذا اب کسی شخص کی ضرورت پیش آئیگی جو اسکو عدم پر ترجیح دے کہ وجود میں لائے اور جب ایسی بات ہے کہ اس کے لئے صریح درکار ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے تو وہ واجب نہیں بلکہ حادث ہے کیونکہ حادث کے معنی یہی آتے ہیں کہ جس کا وجود دوسری شئی کے ایجاد پر موقوف ہو بہر حال اس میں اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ جو قدیم ہے وہ واجب ہے اور ان دونوں میں تسادی کی نسبت ہے کہ عجم خصوص مطلق کی جیسا کہ پہلے مذہب والوں نے کہا ہے اور واجب کا اطلاق ذات و صفات دونوں پر ہے۔

شرعاً عرضوا بان الصفات لو كانت اجبۃ لذاتہا لكانت باقیۃ والبقاۃ مع فیلزم قیام المعنی بالمعنی فاجابوا بان کل صفتہ فہی باقیۃ ببقاۃ ہولہذا تلافی الصفتۃ۔

ترجمہ

پھر انھوں نے اعتراض کیا ہے کہ اگر صفات واجب لذاتہ ہوں تو وہ ہاں ہوں گی اور لذاتہ ایک معنی میں (اور صفت بھی عرض ہو سکتی ہے) تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم آیا تو انھوں نے جواب دیا کہ ہر صفت ہاں ہے ایسے بقا سے کہ وہ نفس بنفس ہے۔

تشریح

یہ اعتراض اس فرق میں اپنے مذہب پر خود کیا ہے اور خود اس کا جواب دیا ہے۔

افترض یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ باطل ہے اور جب ہم نے صفات کو واجب لذاتہ مانا ہے تو اسکا بقا بھی ماننا ہوگا تو اب یہاں پر الگ الگ دو چیزیں ہیں (۱) صفات (۲) ان کا بقا اور اس سے قیام الحقیقی بالمتنی لازم آ رہا ہے کیونکہ نسبت بھی معنی اور عرض ہے اور اس کا بقا بھی معنی اور عرض ہے۔ پھر اصول سے خود اس کا جواب دیا ہے جس کا ما عرض یہ ہے کہ صفات اور بقا بطورہ علیحدہ چیز نہیں ہیں بلکہ بقا بعینہ اسی صفت کا نام ہے یعنی بقا صفت سے زائد کوئی علیحدہ چیز نہیں ہے جیسے کہا جائے کہ وجود وجود صفت نہیں ہے بلکہ زائد علیہ۔ مذہب ہمیں فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کے شکال اور جوات صحت جرت ہے کہ ان لوگوں نے معمولی ہی بات کو موضوع بحث بنایا اور اس سلسلہ میں جو بڑی خرابیاں لازم آ رہی تھیں ان چیزوں کی طرف توجہ نہیں کی مثلاً تعدد و تجارب اب آگے شارح کی سمجھنے!

وهذا كلام في غاية الصعوبة: فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتحصيل والقول بإمكان الصفات بنافي قولهم بان كل ممكن فهو حادث فان زعموا انها قديمة بالزمان يعضد عدم السبقية بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذي يعضد الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بمتأديب الفلاسفة من انفسهم كل من القائل بالحدوث الى الذات والزماني وفيه فخر لكتير من المتأدوا وسيا في لهذا ازسيادة تحقيق ان شأن الله تعالى.

ترجمہ

اور یہ کلام انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ جب لذاتہ کے تعدد کا قائل ہو تو حید کے معنی ہے اور امکان صفت کا قائل ہو نا ان کے اس قول کے معنی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے تو اگر یہ معنی ہے کہ صفات قدیم بلزمان ہیں سبقیت بالعدم کے نہ ہو تیکہ معنی ہیں اور یہ صفت ذاتی یعنی احتیاج الی ذات الواجب کے معنی نہیں ہے تو یہ صحیح کا قائل ہوتا ہے جس کی جانب فلاسفہ گئے ہیں۔ یعنی قدیم اور صورت و دونوں کا منقسم ہونا ذاتی اور ذاتی کی جانب اور اس کے اندر بہت سے قواعد کو جوڑ دینا ہے اور ان شارح غریب اس کی زیادہ تحقیق آ رہی ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں مذہب یعنی صفات کو واجب کہنا (کہ نہ لاہظریع) اور صفات باری کو ممکن کہنا (کہ مذہب الیہ القائلون بان القديم اعم) دونوں قول انتہائی دشوار و مشکل ہیں اور دونوں مذہبوں پر اعراض کے رد کے بغیر چارہ نہیں۔

علامہ غفریری کے مذہب پر جس میں صفات کو بھی واجب قرار دیا گیا ہے یہ بات لازم آتی ہے کہ واجب کے اندر تعدد ہے یعنی تعدد و ہما لازم آتا ہے اور یہ تو حید کے معنی ہے، غفریری کی طرف سے اسکا جواب

دیگاہ کے کعبہ: تقدیر و جبرانی الحقیقت لازمہ آ رہا ہے اور یہ جہاز ہے۔ تو اس کا یہ جواب دیگاہ ہے کہ
متمناری یہ تاویل خواہ مخواہ ہے کیونکہ وحدۃ الوجود پر جو دلیل قائم کی گئی ہے اس میں ذات و صفات
میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ نہیں کہا گیا ہے کہ تقدیر و جبرانی ذات کو ال اور فی صفات جابر
ہے بلکہ منطق و حقیقت کا اثبات دیگاہ ہے اس لئے آپ کو مشورہ دیا جاوے کہ غلط فہمیاں ہٹائیں۔
فی القول بالانسان الحقیقات الخ: مذہب اولیٰ میں یہ کہا گیا ہے کہ واجب وحدۃ ذات باری ہے، صفات
واجب نہیں بلکہ ممکن ہیں، اس مذہب پر یہ اشکال وارد ہو سکتا ہے کہ ممکن کا قیام تکمیل و حقیقت
اور آپ کے قول کے مطابق صفات باری بھی ممکن ہیں تو انکو حادث مانتے تو وہ صوبہ ہوا کہ صفات کو واجب
نہ مانتے کی صورت میں ان کا حدوث لازماً آتا ہے وہو محال۔

قولہ ان محال الخ: صفات کو واجب نہ کہنے والے وارد شدہ اعتراض سے بچنے کیلئے تو قیوم و زکوٰۃ اور اسکے دوسرے
معنی مرد و کیکوئی یہ بات ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ صفات ممکن ہیں۔

احمال مذکور کی تفصیل یہ ہے کہ قدیم و وحدت کی دود و نہیں ہیں بلکہ قدیم زمانی، قدیم ذاتی، قدیم قدیم
ذاتی، قدیم، حدوث زمانی۔ قدیم زمانی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اسکو قدیم ازلیان کہیں گے۔ قدیم ذاتی
جو غیر کا محتاج نہ ہو۔ حدوث ذاتی جو غیر کی طرف محتاج ہو۔ حدوث زمانی جس پر عدم طاری رہ چکا ہو بالفاظ
دیگر مصوبیت بالعدم کا نام حدوث زمانی ہے۔

ابن کون کا خیال ہے کہ فرماتے ہیں کہ ممکنہ صفات کو تو قدیم کہتے ہیں اس سے ہماری مراد قدیم زمانی ہے
یعنی جس پر کبھی عدم طاری نہ ہوا ہو اور آپ نے جو قدیم کا حدوث لازم سمجھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدوث سے
مراد حدوث ذاتی ہے یعنی محتاج الی الخیر ان صفات ذات باری کی طرف محتاج ہیں تو صفات کا حادث ہونا
لازم نہیں بلکہ صفات کو ممکن اور غیر واجب کہنا درست ہے لہذا اس سے شارح کا ہمارے مذہب میں علمی
اور فزائی نکال غلط ہے۔

شارح فرماتے ہیں فہو قول ہذا مذہب الیٰ اذ یعنی یہ جو جواب دیگاہ ہے کہ قدیم اور حدوث کی دود و نہیں ہیں
ذاتی اور زمانی یہ جواب درست نہیں ہے کیونکہ تو قدیم کا قول ہے ممکن کے نزدیک یہ ممکن نہیں۔ لہذا فلاسفہ
کی بات پر محمد و اسکے ائمہ کا مذہب ثابت کر کے تو قیوم و زکوٰۃ اور کلام، مگر یہ بات ہمارے کہ الہام کہ جسی وحدت
جس سے وحدۃ وحدت و ترک کرنا چاہیگا اور اس کی ذمہ داری آپ کے صوبہ ہوگی۔ شارح فرماتے ہیں کہ اس
بحث میں کچھ نہیں رہی ہیں ان کا تفصیلی بیان چلائی آ رہا ہے جس میں یہ بات بتائی جائیگی کہ صفات باری ممکن
نہیں یا واجب؟

پورے سبق کا خلاصہ یہ نکلا کہ واجب اور قدیم میں کوئی نسبت ہے، بعض حضرات شارحہ علم و تحقیق
کے قائل ہوئے ہیں ان کے مذہب پر ایک اعتراض و جواب تھا بھرتا مگر بڑی آگے تو اس کے قائل ہیں

ن کے نزدیک پروردگار عز و جل: جواب تھا پھر شارب نے اسے اس کے برعکس کہا کہ اس کا اسٹارٹ اُن کے رکھنا اور پھر پوری ہو گئی

تَبْيِيْهِ لَطِيْفٌ

حق بات یہ ہے کہ اس کی ذات اور صفات واجب ہیں اور ذات کے اندر جو شے خود محال ہے صفات کے اعتبار سے خود زواجی محال نہیں۔ بلکہ اگر خود و مخلوقات کے لئے خود و مطلق غلط ہے اور علت و امر و کئے معکوسات کا خود و کثر درست ہے۔ ذات کام نہ متغیر غلبت ہے اور صفات کام نہ متغیر معلولیت ہے۔ بالفاظ دیگر حق الہی یعنی ذات مرتبہ ظہور میں اور صفات نفس مرتبہ بعدور میں ہیں مرتبہ ظہور میں خود و متغیر ہے جبکہ مرتبہ بعدور میں خود و متغیر نہیں۔ لہذا اس تقریب سے ذات و صفات کا واجب ہونا در اس پر اعتراض وارد ہونا ثابت ہو گیا۔ بلکہ اُن کے بغیر اس پر مذکور

الْحَقُّ الْمَوْجُودُ الصَّالِحُ الْمُسْتَعِيْنُ لِنَاوَالِ الْوُجُوْدِ لَا يَدْرِيْ هَذِهِ الْعَقْلُ جَازِمَةٌ بِأَنْ مَّحْدُوْدَةٌ
الْعَالَمُ عَلَى هَذِهِ الْفَرْقِ الْمُبْدِيَةِ وَالْظَّاهِرِ الْمَحْكُمِ مَعَهُ مَا يَنْفَعِلُ عَلَيْهِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْمُتَغَيَّرَةِ وَالْمَوْجُودِ
الْمُتَغَيَّرِ لَا يَكُوْنُ بِذَلِكَ هَذِهِ الصِّفَاتُ عَلَى أَنَّ أَصْدَادَهَا هِيَ الْقَوِيَّةُ تَنْزِيْهِهِ أَتَقَدَّرُ
عَنْهَا وَابْتِغَاءُ مَرَدِّ الشَّرْعِ بِهَا وَبَعْضُهَا مَبْنًى لَا يَتَوَقَّفُ ثَبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهَا فَجَبْرُ الْفَتْحِ
بِالشَّرْعِ فَيْلَافَ الْاِتِّسَادِ بِمَخْلَافِ وَجُوْدِ الْفَاعِلِ وَكَلَامِهِ وَخَوْذِ الْاِتِّسَادِ مَبْنًى يَتَوَقَّفُ ثَبُوْتُ الشَّرْعِ عَلَيْهِ

ترجیکہ

ردہ (انہ تعالیٰ) حق ہے، قادر ہے، علم ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، شافی ہے، زیادہ ہے (۱)۔ مرتبہ ہے (۲)۔ ارادہ کرنا (۳)۔ سب سے کہہ رہا ہے عقل بغیر کرتی ہے اس بات پر کہ عالم کو غیب پر غریب خود نور مستحکم نظام پر بنائے وہ باوجود اس کے کہ جس پر یہ عالم مشتمل ہے یعنی مستحکم افعال اللہ متعین نفس یہ غیر ان صفات کے نہیں ہو سکتا باوجود اس کے کہ ان صفات کی ایجاد دلیسے لفاظی کو کہ تاہیاں اور کسی کی چیز میں ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی تشریح واجب ہے اور نیز شریعت وارد ہوئی ہے ان صفات کے سلسلہ میں اور صفات میں بغیر ان ہی ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے تو ان صفات کے متعلق شریعت سے متسلک (استدلال) درست ہے جیسے توحید مختلف وجود و صانع اور اس کے کلام اور اس کے فعل کے ان صفات بلندے کہ جن پر شریعت موقوف ہے

تشریح

مصحف سے یہاں خدا تعالیٰ کی مات صفات کا ذکر فرمایا ہے مگر صاحب نے اس سب سے کہہ کر کہ تعالیٰ اور مرتبہ شرف میں ہیں اور انھیں نے ماننے کے قول کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ صفت مخلوق تو حق و احادیث میں کبھی مثبت کے لفظ سے اور کبھی اردہ کے لفظ سے بغیر کیا گیا ہے اس لئے مصنف نے دونوں لفظوں کو ذکر کر دیا۔

یہاں ماننے سے جو سات صفات ذکر فرمائی ہیں وہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) سمیع (۵) بصیر (۶) مشیت (۷) ارادہ۔ پھر ان صفات کے اثبات پر شارح نے غنیمت و دلیلین ذکر فرمائی ہیں۔

لہذا ہر اہل العقل پر رحمہ اللہ۔ یہ پہلی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کو انسان نامزد و مقرباً و مستحکم نظام
چل رہا ہے اور پھر اس کے اسباب و اسباب کی جھلک سمجھ کر انسان کی جھلک اور اس کی جھلک اور
مخلوقات کے عرض کے مضبوط اور حتمی نظام میں رہتے ہیں۔ اس نظام میں ہر کوئی کو عقل پر فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا جلا جلا
کوئی نہ کوئی ہو رہے ہو مگر وہ جیسے وہ لایا دیا گیا ہو گا کچھ وہ ایسی ذات ہوگی جن میں تمام خوبیاں ہوں گی نہ کوئی
ایسی چیز ہوگی جو کچھ کہ ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا زمانہ آگیا نہ ہوگا عظیم ہوگا خواہی طرح اس میں مضبوط نظام کو
چلائیے اور اس میں جملہ خوبیاں اور کمالات کا حاض ہوگا۔ اس میں صفت حیات بھی ہوگی اور علم و دین و لہجہ اور زاد و
و قدیمت بھی کچھ ہوں گی۔ ذرا نہ اگر یہ چیزیں نہ ہوں تو انسان یا نظام ایک مسئلہ ہی قائم نہیں رہ سکتا۔

علیٰ ان صفت اوھماو یہ دوسری دلیل ہے جس کا خاصہ یہ ہے کہ اگر اسے تعالیٰ کو صفات مذکورہ سے مستغنی
نہیں مانا جائیگا تو لازماً آج کل کے ان صفات کی خدمت اس کا اللہ بن جوتا کہ ان صفات تعین لازم نہ آتے اور
انہما وہ میں موت و حشر و جہل و اعمیٰ بہرہ و مضطر ہو جائے کہ ان صفات کا پایا جائے تا تا باری میں محال ہے
جن سے اللہ کی ضرورت ضروری اور لازم ہے۔ غرض کہ اگر ان صفات نہ گورہ کرنا چاہئے تو ان کی خدا و
کو ماننا ہوگا اور یہ محال ہے لہذا نہ ماننا محال ہے اور ماننا ضروری ہے وہو المطلوب۔

والیضا قد ویرد التورۃ بالیہ میں سے صریح دلیلیں کہ یہاں ہے جس کا حامل ہے کہ یہ کچھ کہ قرآن اور اودیت
کچھ وہ ان صفات باری کا ثبوت ہے لہذا ان صفات پر ایمان لانا اور تھوڑی کر اعتراض کی ہے صریح دلیل کا
بیان مکمل ہوا۔

و بعضہا مالاً بوقت الہیہاں سے شارح دلیل ثالث پر درود ہوئی اس لیے کہ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں
اعراض۔ یہ پہلی دلیل ثالث ہے۔ در لازم آتا ہے کہ چونکہ آسمان صفات کے ثبوت سے ثابت کیا ہے مگر
شریعت کا ثبوت خود صفات پر موقوف ہے۔ مثلاً ایک صفت ان میں سے ہے لیکن کہ درود باری تعالیٰ ہے۔
اسی پر شریعت کا ثبوت ہے کہ چونکہ شریعت کو آپ اسی وقت ثابت کر سکتے ہیں جب آپ نے وجود و جان و نبات
کر دیا جو درود وجود باری کا معنی کر سکتا ہے۔ یہاں شریعت و رعبت کیا چیز ہے؟ کہاں سے نازل ہوئی جو کہ
نازل کرنا کوئی نہیں ہے لہذا ثابت ہوا کہ ثبوت شرع وجود باری کے ثبوت پر موقوف ہے۔ ناب اگر وجود
باری کے ثبوت کو شریعت سے ثابت کیا جائے تو در لازم ہوگا کہ شریعت الہی علیٰ غصہ لازم آئے گا جو عقل
پر محال ہے غرض کہ جواب ہے؟

جواب یہ ہے کہ صفات باری کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں جیسے مثلاً
توحید ہے۔ ان کو شریعت سے ثابت کیا جا سکتا ہے دوسری قسم وہ ہے کہ جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے مثلاً
وجود و صانع اور اس کی حیات و ارادہ وغیرہ کہ شریعت کو نازل کرنا۔ یہ سب ان کو شریعت سے ثابت کرنا
اسی وقت ممکن ہے جبکہ شرع کا وجود موجودہ شریعت اور رسول کے اسے میں علم ہو کہ وہ لہذا درود ہے

جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے انکو اگر شریعت سے ثابت کیا جائے تو دور لازم آجیگا۔ اور اگر ان صفات پر شریعت کا ثبوت موقوف نہ ہو جیسے تو میرا کسی صفت کو شریعت سے ثابت کر دیا جائے اس میں کوئی حرج نہیں اور محمدی مرد اپنے نواقح پر ہی صفات کوئی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ہے نہ بدو کا حال

لیکھ عرض

ترجمہ

ایمان کی عرض نہیں ہے۔

تشریح

اس سنی میں چند باتیں ہیں انہیں بھی جانتے ہیں یا نہیں آگے جتن سمجھیں آگے ۱۱ صفت صفت ثبوت سے (عرفت کے بعد یہاں سے صفات صفت کا آغاز فرما رہے ہیں جس میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ذکر کی ہے ۱۲ شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل فرمائی ہیں (۱) پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو دو مقدمات پر مبنی ہے (۳) پھر شارح نے ان دونوں مقدمات کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کی ہے (۴) درمیان میں ایک اعتراض کا جواب دیا ہے ۱۱ شاء ہر بقدر (۵) فساد کی ایک مسئلہ میں تردید (۶) ایک شبہ کا ازالہ یہ ہے اس سبق کا خلاصہ آپ آگے جیسے شارح فرماتے ہیں۔

لَا تَدْعَا لِقَوْمٍ مِثْلَ مَا تَدْعُو ۖ قُلْ يَدْعُوْنَ إِلَى مَعْلُوفٍ مُّعْتَمَدٍ فَبِمَا كُنْتُمْ مَعْمُودًا

ترجمہ

اس لئے کہ عرض بذات خود قائم نہیں ہوتا بلکہ ایسے عمل کا محتاج ہوتا ہے جو اسکو قائم کرے تو ہو گا وہ ممکن۔

تشریح

۱۱ شرع کے عرض نہ ہونے پر یہ پہلی دلیل ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر اللہ کو عرض مانو گے تو چونکہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ ایسے عمل کا محتاج ہوتا ہے تو حکو قائم رہا تو کھ سکے۔ لہذا اللہ تعالیٰ بھی عرض مانے کو یہی صورت میں بخیر معقولہ کا قیاس ہو گا اور قاعدہ یہ ہے کہ محتاج الی غیر ممکن و حادث ہوتا ہے جس کا بطلان ماقبل میں مضمر ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہو سکتا۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ عرض کی غلطی سے

کلاماً منع بقولہ

تشریح

یہ اللہ کے عرض نہ ہونے پر دوسری دلیل ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ چونکہ عرض کی غلطی اور اس کا بار بردہا متعین ہے اس لئے اگر اللہ کو عرض مانا جائے تو اس کی بقا بھی ممکن ہوگی اور یہ خود بھی غلطی ہے کہ لا یعنی منکوم ہوا کہ وہ عرض نہیں ہے دوسری دلیل نام ہوئی

وَالْإِلَاحُ الْبَعْدُ مَعَهُ قَدْ تَلَبَّ قَبْلَهُ قِيَامُ الْمُعْطَى بِالْمَعْنَى وَهُوَ مَعَالٍ لَهَا قِيَامُ
الْعَرْضِ الشَّرْطِيَّ مَعْنَاهُ أَنَّ تَحْقِيقَ تَابِعٍ لِمَعْنَاهُ وَالْعَرْضُ لَا يَحْزِلُ لِمَا يَذَاهِبُ حَقَّقَ تَحْقِيقَ تَحْقِيقَ

ترجمہ اور تاہم جوگی بقا یا بے معنی جو عرض کے ساتھ قائم ہوئے تو معنی کا قیام معنی کے ساتھ لازم
آئیگا اور یہ محال ہے جسکے کہ کسی غیر کے ساتھ عرض کے قیام کے یہ معنی ہیں کہ اس کو غیر
اس غیر کے غیر کے تابع ہو اور عرض کیلئے بغایت خود کوئی غیر نہیں ہے یہاں تک کہ اس کا غیر اس کی
نسبت کے ساتھ متعین ہو جائے۔

تشریح یہ دلیل ثانی کا اثبات ہے یعنی معروض سوال کرنے سے کہ عرض کی تو رہنمائی کیوں ہے ؟
تو مسائل سے اس کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر عرض کی تہ تسلیم کی جائے تو
قیام المعنی بالمعنی قائم ہوئے گا کیونکہ عرض بھی ایک معنی ہے یعنی ایسی چیز ہے جو خود قائم نہیں ہوتی اور بقا
بھی ایک معنی ہے تو جب عرض کو باقی مانا جائیگا تو بقا کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئیگا جیسا قیام المعنی بالمعنی
لان قیام العرض اور ۔۔۔ سے یہ بنا چلا ہے ہیں کہ قیام المعنی بالمعنی محال کیوں ہے ؟ تو کہتے ہیں کہ عرض
کے کسی شے کے ساتھ قائم ہو سکے معنی یہ ہیں کہ مستقلاً کا نتیجہ مقوم کے غیر کے تابع ہو جائے اور چونکہ عرض
کو خود اپنے کوئی غیر نہیں ہوتا تو کوئی دوسری چیز عرض کے غیر کے تابع کس طرح ہو سکتی اسلئے
قیام المعنی بالمعنی محال ہے۔

وَهَذَا الْمَعْنَى عَلَى أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ مَعَهُ زَائِدٌ عَلَى وُجُودِهِ وَأَنَّ الْقِيَامَ مَعْنَاهُ التَّحْسِينُ -

ترجمہ اور یہ دلیل تہی ہے اس بات پر کہ شے کی بقا اس کے وجود پر زائد معنی ہے اور اس پر کہ
قیام اس کے معنی غیر کے اندر تابع ہو سکے ہیں۔

تشریح ہر اس سے شارح دلیل ثانی پر تقدیر فرما رہے ہیں جس کی تفصیل یہ ہے کہ تم نے جو دلیل
ثانی ذکر کی ہے اس کی بنیاد دو مقدموں پر موقوف ہے (۱) بقا وجود سے زائد چیز
ہے یعنی بقا الگ چیز ہے (۲) وجود الگ (۳) غیر کے ساتھ قائم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ قائم ہونے والی
شے اس غیر کی (مقوم) غیر اور اشارہ مستہ میں تابع ہو جائے مگر یہ دونوں مقدمے سبوح باطل
ہیں پس دلیل ثانی بھی کالعدم مقرر ہے۔

وَالْعَوَانُ الْبَقَاءُ اِسْتِمْرَارُ الْوُجُودِ وَعَدَمُ زَوَالِهِ وَحَقِيقَتُهُ الْوُجُودُ مِنْ حَيْثُ التَّبَيُّنُ
اِلٰوَالِزِمَةُ اَنْ الشَّيْءَ .

ترجمہ

اور معنی یہ ہے کہ بقا وجود کا استمرار اور اس کا عدم زوال ہے اور بقا کی حقیقت وجود ہے
نسبت کہتے ہوئے دوسرے زمانہ کی طرف .

تشریح

پہلے سے شارح دلیل ثانی کے مقدمہ اولیٰ کو رد کرنا چاہتے ہیں مقدمہ اولیٰ یہ تھا کہ بقا
وجود پر لازم ہے چنانچہ شارح نے فرمایا کہ حق بات یہ ہے کہ بقا وجود سے لازم نہیں بلکہ
وجود جب مستمر ہو اور برابر رہتا ہو تو اسی کو بقا سے تعبیر کر دیا جائے تو علم الفاظ میں وجود کے استمرار اور
وجود کے عدم زوال کا نام بقا ہے۔ وحقیقۃً اوستہ ایک وجہ کا زائل مفہوم ہے گو ایک معترض اعتراض
کرتا ہے کہ وہاں میاں اشتہار یہ ہے ہو کہ وجود و بقا ایک چیز ہے اور تعبیر کر رہے ہو کہ بقا استمرار وجود کہتے
ہیں اور وجود کے عدم زوال کو کہتے ہیں حالانکہ تمہاری پہلی تفسیر سے جاری بات ثابت ہو رہی ہے کیونکہ
استمرار اور چیز ہے اور وجود اور چیز ہے یہ تفریق تو خود تمہارے خلاف جاری ہے اور دوسری تفسیر یعنی عدم
زوال وجود یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ امر عدی ہے (کہ لا یخفی) تو امر عدی شئی وجودی کے لئے معنی ہے
نہ معنی ہے، تو اس کا جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ بقا کی تفسیر مذکورہ دونوں جملوں کے ساتھ نہایت
پر معنی ہے ورنہ تو بقا کی حقیقت زبان ثانی میں وجود ہے تو سمجھتے تھا وجود پر لازم چیز نہ ہوتی بلکہ بقا
بقا کے وہ معنی امر اول سے جائیں گے جو ہم نے بتائے یعنی الوجود فی الزمان انشائی تو بقا عین وجود ہے اور
بھی ہمارا مفہوم ہے اسی کو میں اپنے الفاظ میں یوں کہہ سکتا ہوں کہ بقا کہتے ہیں موجود زائل کا دوسرے
زمانہ میں وجود تو اب اشکال وار نہ ہو گا۔

وَمَعْنٰی فَوَلَدْنَا وَجَدْنَا وَلَمْ يَمُتْ اَنْتَ فَلَمْ يَسْتَوْجِدْ وَجُودًا وَلَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي الزَّمَانِ الثَّانِي

ترجمہ

اور ہمارے قول وجود ولم یمتی کے معنی یہ ہیں کہ وہ پیدا ہوا اور اس کا وجود مستمر ہو اور
زبان ثانی میں ثابت نہ ہو سکا۔

تشریح

یہاں سے شارح نے ایک اعتراض مقدمہ کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ
ہے کہ آپ بقا کو وجود سے لازم نہیں مانتے بلکہ شئی واجبہ مانے مگر تمام غلط و علماء
اس قول کو صحیح قرار دیتے ہیں۔ وَجَدَ وَلَمْ يَمُتْ (یہی ایک چیز بانی مٹی اور پھرانی نہیں رہی) اب
سوچئے کہ اگر بقا اور وجود ایک ہی چیز ہوں اور بقا وجود سے لازم تسمیہ کیا جائے تو اس میں غلطی

قول میں تناقض لازم نہ تھا کیوں؟ اس لئے کہ اولاً وہ جس میں اثبات نہ تھی کیا گناہ ہے اور بھی یوں ہی کہا جا رہا ہے کہ نہ پہنچا کہ وہ چہ موجود نہ رہی تو اس میں وجود کی نفی کر دی گئی اس کو یوں سمجھنا چاہئے کہ جیسے کہا جائے وہ بالمشائیہ نہ ہو بلکہ اور۔ تناقض ہے بلکہ تناقض کی خلافی سے پہنچنے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ بقا کو موجود نہ مانا جائے۔

تاریخ نے اس کا جواب اکران متناہی کی عقلوں میں وجود نہ ہونے کے معنی اترے ہی نہیں حضور اس جہ کو معنی یہ ہے کہ شئی اس وقت موجود نہ ہوئی اور پائی گئی (وہ لفظی) مگر اس کا وجود مستحکم نہیں رہا اور وہ بھی زمانہ بالذات میں نہیں پائی گئی کسی وجود نہ ہو کر شئی کا اس وقت ہوا اس لئے کہ ہر گاہ کہ اور چھوٹا زمانہ میں موجود نہ ہو کر رہی تو ہم یہی کہاں تو اس متفق علیہ قول میں تناقض کہاں رہا؟ بالفاظ دیگر اثبات کہ زمانہ میں ہے وہ نفی دوسرے زمانہ میں تو تناقض کہے کہ تناقض کے متعلق یہی شریعت میں یاد نہیں ہیں؟ اس لئے مستحکم کا اعتراض غلط ہے اور محال بات درست ہے کہ بقا نہیں وجود ہے

وَإِنَّ الْفَيْتَامَ هُوَ الْاِخْتِصَاصُ لِلْبَاريِّ تَعَالَى فَانْهَاقًا لَمْ يَكُنْ
بِأَنَّ اِلَهَ تَعَالَى لَا يَخْتَصِصُ بِطَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ لَيْتَنُو بِهِ تَعَالَى عَنْ الزَّحِيذِ

ترجمہ

تشریح

(اور میں بات یہ ہے کہ) قیام وہ انحصار یا علت ہے جیسے باری تعالیٰ کی صفات میں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تعجب کے طریقہ پر مغز نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کی تشریح کو جو ہے تشریح ہے اس کے لئے کہ تشریح مفہوم الہی کے متعلق بھی کہ بقا نہ ہو بلکہ موجود ہے بلکہ تشریح میں قیام بالحق میں

کی سمجھ و سمجھ اور تشریح میں مذکور ان کے قیام بالحق کے ذکر کے معنی کی تردید کر رہے ہیں۔
وہ یاد رکھئے کہ وہ ان تمام انہما کو علت اس قدر ہے جو وہ ان ان بقا اور میں ہے جو کہ بطریق علت بقا اور قیام دونوں میں کسی کی خروار سے ہوں گے۔ ثنائیت یہ یاد رکھئے کہ انحصار نام کے معنی ہیں وہ چیز دان کے ہیں انہما اور انحصار اور تشریح یہ کیا ہو جائے کہ ان میں سے ایک کو علت اور علت اور درجہ کو سمجھتے ہوئے بقا درست ہو مشافہہ جم درجہ میں ایسا ہی متفق ہے اس لئے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ اس کے معنی میں مشافہہ جم درجہ درست ہے اس کا بھی یہی مطلب ہے اب تشریح کے کلام رکھئے یہ ثابت ہے کہ ہم سمجھتے ہیں کہ تشریح میں ان کو ان کا قیام شئی بالحق کے پختی بیان کرنا وہ شئی اس طرح کے تشریح کے تابع ہو جائے یہ ان کا غلط ہے بلکہ قیام شئی بالحق کے معنی یہ ہیں کہ شئی قائم ہیں اس کے ساتھ وہ قائم ہے ان وہ قول میں انحصار یا علت ہوئی ایک درجہ کی صفت میں سے مشافہہ نامی ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور قائم ہوئی صفت دی ہے جو ہم نے بیان کی کہ وہ دونوں میں انحصار یا علت ہے اگر قیام کے وہ معنی

کے ہر نام چھوڑنے کے لیے ان کے تین بیوی بچہ میں تاریخ ہوائی یعنی صفات اہل بیت علیہم السلام کا ذکر ہے۔ کیونکہ ذات باری کی تجلی ہے، اور صفات کو اس کے ساتھ نام اسے جو نام حاصل ہوا ہے۔ ہر صفات تجلی میں رکھنے کا نام بھی ہے اور اس تجلی کا سوال یہ نہیں ہوا کہ اسے نام دیا ہے یا نہیں۔ اور صفات کے نام دینے سے ان کو اس کا نام دیا ہے اور اس کا نام دینے سے ان کو اس کا نام دیا ہے۔

وَأَنْ تَعْلَمَ يَا آدَمُ أَنَّمَا فُتِنَ أَنْتَ وَإِنَّمَا الْإِنسَانُ لِرَبِّهِ لَكَاظِمٌ ۚ
فَاذْكُرْ مَا كُنْتَ تَعْلَمُ ۚ

ترجمہ
اور جام کو سٹا کر ان میں اور اسے مٹی کا قار کا شامہ پھیرا۔ اس کے بعد ہمیں نہیں بے
اس سے راز تھا۔ اور عجیب سے پاور میں سے
انہیں کوئی دیکھ بھی نہ سکا۔ البتہ بعد کی راتیں مانی تھیں ایسا ہمتیہ تھا۔ انہوں نے ہر طرح
کے حکم جو کو ثابت کر لیے۔ یہ وہ وقت ہے کہ کہنے لگے تھے۔ اس وقت اس وقت اس وقت
مذہب کا گواہ بننا شروع ہوا۔

جہاں سے لڑائی شروع ہوئی وہاں سے لڑائی جاری رہی۔ لڑائی کے دوران میں ہی کہیں کہیں گولیاں گرنے لگیں۔ لڑائی کے دوران میں ہی کہیں کہیں گولیاں گرنے لگیں۔ لڑائی کے دوران میں ہی کہیں کہیں گولیاں گرنے لگیں۔

[illegible]

رخسار حرکت کی جانب دیکھا جائے تو وہی اعلیٰ کمال یعنی مثلاً موٹر کی رفتار ہے اگر اسکو تانچہ اور بیل گاڑی کے کھانا سے دیکھیں تو سر پہ کھدیشگی اور ہوائی جہاز کی حرکت کے کھانہ سے دیکھیں تو اعلیٰ کمال ہوگی۔

وہنہن انتہی ہوتی ان نیست الشیء فی البطوۃ و فی غیر مختلفین من الحکمۃ اذا لانواع الحقیقۃ لا تختلف بالاضافات۔

ترجمہ

تشریح

اور اس سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ حرکت اور بطور حرکت کی دو مختلف نوعیتیں ہیں اس لئے کہ انورثہ متغیرہ اضافات کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتیں۔

یہ ہماری انہل میں ذکر کردہ انفس بحث ہے جس میں شارح ایک مسئلہ کو منع کرنا چاہتے ہیں اور انہیں انہیں میں نشین رکھتے۔ وہ یہاں شارح کے کلام میں مسامتہ ہے کہ جو حرکت

اور بطور بولا ہے اور حرکت سرایت و حرکت بطور ہے (۱) نوع اس کی کو کہتے ہیں جو ایسے افراد پر مشتمل ہے جو اب میں بولی جاتے ہیں کی حقیقت متغیر ہو جیسے انسان، افراد پر مشتمل ہے مگر سب کی حقیقت متحدہ ہے

اور اگر کئی ایسے افراد کثیر ہوں تو اس کو اس کی حقیقت مختلف ہوں تو اس کو جنس کہتے ہیں اس سے یہ بات معلوم ہوگی کہ نوع کے تحت میں افراد متغیرہ حقیقت ہیں اور جنس کے تحت میں افراد مختلفہ

اکھاکی ہیں، بالفاظ دیگر نوع کے تحت میں جو ترات ہیں جنکی مابیت متحد ہو کہ ہے اور جنس کے تحت میں انواع کثیرہ ہیں اور انواع کی حقیقت مختلف ہوتی ہیں (۲) جس چیز پر نوع حقیقی کی ترات مبادی، نیکی تو اسکی حقیقت

میں جو تبدیلی آسکتی اس کی صورت یہ ہوگی کہ جنس علی حادہ آتی رہے اور فصل بدل جائے تو اب نوع کی مابیت بدل جائیگی جیسے مثلاً انسان کی حقیقت حیوان نامی ہے جب تک جنس اور فصل برقرار ہیں تو اس نوع

میں کوئی اختلاف نہ ہوگا یہ علی حادہ انسان کی حد ہے کہ اگر جنس بول کی توں رہے اور فصل بدل جائے مثلاً حیوان مغرس، تو اب یہ شریک اہیت ہوگی یعنی نوع بدل گئی، مستلزم یہ کہ نوع حقیقی کے اندر

اختلاف اور تبدیلی نہیں ہونے کے بدلے ہے، بعض اضافات سے نوع حقیقی میں تبدیلی نہیں آسکتی مثلاً آپ انسان کو گھوڑے کی جانب نسبت و اختلاف کرنے ہوئے دیکھیں اور یہ میں ابا آدمی کی جانب مگر انسان

بہر حال انسان ہی رہے گا بند باجمہر وغیرہ نہیں بنے گا۔ جب یہ تینوں باتیں دہیں انہیں چمکیں تو اب شارح کے کلام کا مطلب سمجھتے فرمائیے ہیں کہ بعض حضرات کو

غلافی ہوئی اور انہوں نے حرکت سرایت اور بطور کو حرکت کی دو مختلف نوع سمجھ لیا اور حرکت کو انکی جنس سمجھا اور جنس کے تحت میں جو انواع ہوگی تو انکی حقیقتوں کا مختلف ہونا ضروری ہے اور اہل میں معلوم ہو چکا

ہے کہ حقیقت کا اختلاف نہ ہوں سے ہوتا ہے اضافات و نسبت سے نہیں ہوتا حالانکہ حرکت سرایت اور

حرکت بطریق میں فقط اضافت کا اختلاف ہے یعنی اسی حرکت کو سبب گاڑی کی حرکت کی بطریق دیکھتے ہوئے تحریر
اور کسی کو جو ہر اشیاء کی حرکت کی جانب اضافت کرتے ہوئے بطریق تکبیر یا جائزہ تو معلوم ہو اگر یہاں حرکت
کے سبب اور بطریق ہونے میں جو اختلاف ہے وہ باعتبار اضافت دیکھا جائے نہ کہ تصور کے بدلنے سے اور اس قبل
میں واضح کیا جا چکا ہے کہ اضافت کی وجہ سے ان اشیاء کا اختلاف نہیں ہوتا بلکہ تصور کے بدلنے سے جو اگر کہے
لے اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا کہ حرکت سبب اور بطریق کو تصور کے حرکت کی دو متباہیوں کا سبب ہے وہ غلط ہے
تشریح ۱۔ آخر شارح نے تمام دلائل کو ادھر کر رکھا ہے۔ کیا شارح ان کو عرض کرنا چاہتے ہیں؟ نہیں
یہ بات نہیں بلکہ حضرت شارح الہی کی اور غلط بات کہے سوچ سکتے ہیں ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ بات
الغیر ہونا ثابت ہو چکے ہے اس کا عرض نہ ہونا یہی چیز ہے اس پر یہی کہی دلیلیں پیش کر سکیں کیا ضرورت ہے جس
میں مشتمل خود مجلس جائے، انصاف کی بات یہ ہے کہ بعض اشعار کو اعراس کی الفاظ کو تجدید امثال کے ذریعہ ماننا
غلط جرح بھی ہے اور غلط عبارت بھی معلوم ہو رہا ہے جس پر شاید کوئی مائل کان نہ دھر سکے۔ و لا یزال علیہ السلام

و لا یجسم لاندہما مذکور و منعید و ذلک امارۃ الحدوث

ترجمہ

اور (اللہ تعالیٰ) جسم نہیں ہے۔ اس لئے کہ جسم مرکب اور متجز ہوتا ہے اور وحدت کی علامت ہے۔

تشریح

یہاں سے صفات صلیبہ میں سے دوسری صفت کا ذکر ہے کہ وہ جسم نہیں۔
و لا یقال۔ چونکہ جسم تمام خود ہے مکہ ہے اور مرکب ہونا حادث ہونے کی علامت ہے کہ یہ کہ مرکب
ہے اجزاء کا اجتماع ہے اسی طرح جسم متجز ہوتا ہے یعنی کسی جگہ ممکن ہوتا ہے اور متجز ہونا بھی حادث کی علامت
ہے کہ چونکہ متجز اپنے محل کا محتاج ہو جائے اور احتیاج ممکن اور حادث کے خواص میں سے ہے لہذا اشارت تبارک و
تعالیٰ جسم نہیں ہو سکتا ورنہ قدر تعالیٰ کا محتاج ہونا لازم آئے گا اور یہ وجوب کے خلاف ہے۔

و لا جوہر

ترجمہ

اور قدر تعالیٰ جوہر نہیں ہے۔

تشریح

قدر تعالیٰ کی تیسری صفت صلیبہ کا بیان ہے کہ وہ جوہر نہیں ہے۔ اب آگے شارح اسکی
شرح کرینگے۔ اس سبق میں شارح کے کلام میں بار بار پڑے ہیں۔ وہ متکلمین کے
نزدیک جوہر ہونے کی وجہ (۱) غلط ہے کہ نزدیک جوہر ہونے کی وجہ (۲) جسم جوہر کی تشریح میں اگر ایسا تحریر کیا
جائے کہ جس کا اطلاق اللہ پر متفق نہ ہو پھر بھی اللہ کو جسم و جوہر کیوں نہیں کہہ سکتے اس پر تین دلیلوں کا ذکر

کے نزدیک عین حق و حقیقت ہے کہ یہ مادہ ہے اور جس سے اور مکان سے محدود ہیں مادہ متجزی ہو بھیجے جسم اور
ہوئی اور صورت کہ یا اگرچہ متجزی ہیں مگر محل مقوم کے محتاج نہیں ہیں جوہر کے مقابلہ میں، انھوں نے بعض
کی یہ تعریف کی ہے "الموجود فی موضوع"۔ غیر تو فلاسفہ نے جوہر کی جو تعریف کی ہے اس سے بادی النظر
میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جوہر کو جوہر کہنا درست ہو یا ناجائز ہے کیونکہ تعریف میں "الموجود
فی موضوع" کا لفظ آیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا کسی محل مقوم کی طرف محتاج نہ ہونا ظاہر ہے۔ تو بلا نظر تعریف
میں ایسی کوئی خرابی مستلزم نہیں ہوتی جو اثر بر اطلاق جوہر کے حوالہ سے مانع ہو، مگر تعریف مذکور پر غور
کرنے سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ اس تعریف کی ایک وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ بر اطلاق جوہر غلط ہے، کیسے غلط
ہونا وہ طریقوں سے سمجھ میں آتا ہے، لیکن ہم جہلوۃ الاولیٰ و ثانیہ کی وجہ سے کہ انھوں نے جوہر کو ممکن کی تعریف
میں سے شمار کیا ہے اور شریعہ سے تقسیم ہونے کی ہے کہ مفہوم کی در قسمیں ہیں واجب اور ممکن پھر ممکن کی
دو قسمیں ہیں جوہر و عرض اس تقسیم سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک جوہر ممکن کی قسم ہے لہذا اگر مفہوم پاک
کو جوہر کہو گے تو ممکن تسلیم کرنا ہو گا حالانکہ واجب ہے (دیکھو)۔

(۴) وارادوا لمبادیہ۔ اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ نے جوہر کی تعریف یہ کی ہے کہ جوہر وہ ثابت
ممکن ہے جو غیر محل کے ہو، جو اور عرض وہ مابیت ممکن ہے جو کسی محل میں موجود ہو۔ دراصل اس تعریف سے
فلاسفہ کا مقصود یہ ہے کہ ممکنات کا وجود واجب مابیات سے قطعیہ و درائرہ چیز ہے اور چونکہ ان کے نزدیک یہ بات
مسلم ہے کہ ذات باری کا وجود اس کی مابیت سے بیحدہ و غیر نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک ذات باری عین
ماہیت ہے ہر حال اس تقریر سے یہ بات سمجھ میں آتی کہ فلاسفہ کے نزدیک جوہر ممکن ہے اور جب یہ ممکن ہے
تو جوہر کی تعریف ذات باری پر صادق نہیں آسکتی کیونکہ وہ ممکن نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ اس لئے
فراہقین کے نزدیک اس کا جوہر نہ ہونا ثابت ہو گیا ہے۔

وَأَمَّا إِذَا أُسِيدَ بِهَذَا الْقَاعِ جُذَائِمُ، وَالْمَوْجُودُ لَفِي مَوْضُوعٍ فَانْشَأَ بِمَقْتَعِ اِتِّلَافِهِ
عَلَى الْقَاعِ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ وَهْوَ الشَّرْعُ بِهَذَا لَكَ مَقْتَعُ اِتِّلَافِهِ إِلَى الْمَرْكَبِ وَالْمَتَحَدِّثِ
وَهُوَ عَابِ الْمَعْجَمَةِ وَانْتِهَارِ لَفِي اِتِّلَافِ الْجِسْمِ وَالْجَوْهَرِ عَلَيْهِ بِالْعَيْنِ الَّتِي يَحِيبُ
تَلَاوِيهِ اِنَّهُ تَعَالَى عَمَّا

ترجمہ

اور ہر حال جب ارادہ کیا جائے ان دونوں سے (جسم و جوہر سے) قائم بنانا اور موجود لانی موضوع
کا (یہ لفظ و نشر و تب ہے) تو ممکن ہے ان دونوں کا اطلاق حال پر ضرورت کے بارے میں جسکی
وجہ سے جسم و جوہر کے اطلاق کی جانب اس پر (اللہ پر) ایسے معنی کے ساتھ جس سے اللہ کی تشریح واجب ہے۔

کے لئے جو ضروریہ جوہر کا اطلاق مطلقاً درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

متنب: جوہر جو تشریعی ہے تو ہم نہ اب الجبر کے کلاسیک تصور پر کیا ہے اور اسکو دلیل ثالث قرار دیا ہے۔ بلکہ جوہر جوہر کے طور پر مطلقاً ثابت کی جاسکتا ہے اسکو ایک اعتراض مقدار کا جواب شمار کیا ہے نیز شرع عقائد کے حاشیہ میں بھی اسکو سوال مقدار کا جواب شمار کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ اس پر قیام نہ ہو مگر اطلاق ناماً جائز نہ کہ ہو مگر الجبر اور بقاری اس پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ؟ تو اس کا جواب دیا: وہ اب الجبر ہے۔ اس پر صاحب نیز اس ذکر کرتے ہیں ومن العجائب ما ذکر بعض المعشدين ان قولہ: یا اے یعنی صاحب نیز اس کو اس بات پر سخت تعجب ہے کہ اس عبارت کو اعتراض مقدار کا جواب کیسے قرار دیا گیا اور اس قول کو وہ عقل دھم سے بغیر ترجمہ دے ہیں بعض نسخوں میں نہ اب کے بجائے نہ اب ہے اور اس پر بھی کامیابی کا بیج ہے۔

فان قيل فكيف يصح إطلاق الموجود والواجب والتقديم والتأخير مما لا يرد وجہ الشرع قلنا بالاجماع وهو من أدلة الشريعة۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ کچھ مجموع ہے موجود اور واجب اور تقدم اور اس کے مثل کا اطلاق ان الفاظ میں سے جسے ساتھ شریعت وارد نہیں ہوئی ہم کہیں گے کہ اگرچہ یہ جوہر ہے اور وہ الہ شرع میں سے ہے۔

تشریح

یہ جوہر پڑھ رہے ہیں کہ میں: آپ بھی یہ فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ پر صمد و ہر کا اطلاق اس لئے درست نہیں کہ شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ تو جب بات یہی ہے تو پھر شرع کے لئے جو ہم فقط موجود اور واجب اور تقدم اور خلاق کرنے ہو یہ کون سی شریعت میں ثابت ہے؟ یا یہ بھی کہ شریعت سے ثابت نہیں مگر آپ انکا اطلاق باری تعالیٰ کیلئے کرتے ہو اور اس کو جائز کہتے ہو؟ قلنا سے جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ شریعت سے ثابت نہیں غلط ہے بلکہ انکا تقدم واجب اور موجود اطلاق شریعت سے ثابت ہے اور شریعت کے میں بلکہ وارد نہ کی ہیں جن میں سے ایک اجماع بھی ہے نہ ان چیزوں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے پس معلوم ہوا کہ یہ شریعت سے ثابت ہے لہذا اطلاق درست رہا اعتراض غلط ہے۔

وقد يذآن ان الله تعالى والواجب والتقديم التفاضل مفاداً في الموجود لا ذم الواجب و

اذا ورد الشرع باطلاق اسم بلفظ فهو ذم باطلاق ما يرد فيه من تلك اللفظة ان من

لغت آخری و بتایا لازم معنی کا و فقہ نظر

ترجمہ

اور کبھی کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم الفاظ مترادف ہیں اور موجود واجب کہتے ہیں اور جب شریعت نامہ ہو گئی کسی زبان میں کسی اسم کے الفاظ کے سلسلہ میں تو یہ اجازت ہے اس لفظ کے طلاق کی جو اس کے مراد ہو اسی لغت سے ہو یا دوسری لغت سے ایسا ہوا دیکھنے کے معنی کو لازم ہوا یا اس میں نظر ہے۔

تشریح

یہ ایچوں پر زہ ہے۔ یعنی آخر میں مذکور کا صحیح جواب تو وہ ہے جو شارح نے پیش کیا ہے جسے ہم نے فلسفہ لفظیہ میں پرکھ کر کوئی اعتراض سے اور اس میں کوئی خرابی ہے۔ یہاں سے شروع بعض حضرات کا راہ اولیٰ کہ وہاں جو بے نقص غریب اس پر فکر کریں گے جواب کی تشکیل یہ ہے کہ اگر واجب اور قدیم یا ہم مترادف ہیں اور موجود تو وہ واجب کہتے لازم ہے کیونکہ جو واجب ہو گا وہ لا محالہ موجود بھی ہو گا ورنہ واجب کہی ہی درست نہیں ہے پس جسوی ہو گا واجب کے مترادف لازم ہے تو جب پہلے اسماء ثلاثہ کا مترادف اور آخری ذکر کا لازم ہو تا ثابت ہو گیا تو قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی لغت اور زبان میں ایک اسم بولا جائے اور شریعت اسکو جائز قرار دے تو یہ اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ اس زبان کا کوئی اس کا مترادف لفظ یا دوسری زبان کا کوئی ہم معنی لفظ اور سی طریقہ سے وہ لفظ جو جائز و مستعمل لفظ کا لازم ہو ہو گا شریعت کی جانب سے۔ ان کے استعمال کی اجازت ہوگی جب اصول یہ مقرر ہو تو قرآن کریم میں مستند مقامات پر ذات باری کے لئے لفظ اللہ کا اطلاق ہوا ہے اور واجب اور قدیم چونکہ اس کے مترادف ہیں لہذا قاعدہ مذکورہ کی بنا پر ان کا بھی اطلاق جائز ہو گا اور موجود چونکہ واجب کے لئے لازم ہے تو اس لزوم کو دیکھتے ہوئے کہا جائے کہ جب واجب کا اطلاق درست ہے جو کہ لازم ہے تو لازم (موجود) کا اطلاق بھی درست ہو گا اور غلط خدا کا اطلاق بھی ذات باری کے لئے درست ہے کیونکہ واجب کا مراد ہے اس لئے کہ خدا کی اصل ہے خود (یعنی خود آئندہ) جو اسم فاعل قیاسی ہے کثرت استعمال کیونکہ اسے صفت ہو کر خدا ہو گیا ہے اسے اس جواب کا حاصل مگر شریعت کی نظر میں اس کے اندر کچھ فائیدہ نہیں ملے وہ فرماتے ہیں وہ فقہاء لغت صاحب ہر اسم نے دو خرابیاں ذکر فرمائی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ اس جواب میں جو یہ کہا گیا ہے کہ اللہ در واجب اور قدیم مترادف ہیں یہ غلط ہے اس بناء پر کہ ان میں مترادف نہیں ہے کیونکہ مترادف کے معنی ہیں دو لفظوں کے معنی کا ایک ہونا (الحاظ معنی القیاس) اور یہاں لفظ اللہ اور لفظ واجب مترادف نہیں ہیں بلکہ سب کے معانی ہر گاہ ہیں چنانچہ اللہ حریقی ہے جو ذات باری کا علم ہے اور اس کے لغوی معنی ہیں کہ جس میں عقل متغیر ہو جائے وغیرہ جو بیضادی میں مذکور ہیں اور قدیم کے معنی ہیں انا ازل لا وودہ اور وہیسا کے معنی ہیں انا باقی عزمہ تو معلوم ہو کہ معانی

میں اختلاف ہے اس لئے قرأت کا کوئی غلط ہے البتہ مصلحتی تینوں کا ایک ہے اور یہ علیحدہ بات ہے جو کہ اسکو تسامی کہتے ہیں نہ قرأت، یہ ایک خرابی کا بیان نام ہوا۔
دوسری خرابی اگر وہ لغت متراوت بھی ہوں تب بھی ضروری نہیں کہ ایک کی جگہ دوسرے لغت کو استعمال کر لیا جائے مثلاً مائل عالم کا مراد ہے لیکن اللہ تعالیٰ بر مائل کا اطلاق نہیں کیا جاتا اس لئے کہ مائل عقل سے ماخوذ ہے جس کے معنی قید کے ہیں کیونکہ ہر مائل استعمال مائل تو ہم ہے اور لازم کا حال بھی یہی ہے یعنی جہاں لزوم کا استعمال درست ہو ضروری نہیں کہ وہاں لازم کا استعمال بھی درست ہو جیسے اللہ تعالیٰ خالق کل شیء اور جب وہ ہر چیز کا خالق ہے تو قرآن پر کا بھی خالق ہے (وہ ہوتا ہر) لیکن یہاں لزوم کا اطلاق درست ہے اور لازم کا اطلاق درست نہیں ہے۔

تعلیل بہ مشہور قول تو یہی ہے کہ سائر الہی تو فیہ ہیں لیکن ہر حالت میں مختلف عقول کے درمیان مختلف ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو نام کسی بھی زبان میں علم کے درجہ میں ہے اس کا اطلاق تو جائز ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے جیسے خدا اور جو نام اس کی صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں اس میں اختلاف ہے۔ مشترکہ ذکر کرنا کہ کا کہنا ہے کہ جس صفت کے ساتھ انصاف باری بر عقل والی ہوا اگرچہ وہ نام شرع میں وارد نہ ہو تب بھی اس کا اطلاق درست ہے بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جو اسماء شرعیہ کے مراد ہوں بولوں کا اطلاق جائز ہے مگر جو نام کفار کی زبان کا ہو اس کا استعمال سو ہم نہیں کی وجہ سے درست نہیں (جیسے جھگڑاں، پرمانہ دینہ) تاہم ابوجہر باقلانی نے کہا ہے کہ جو لفظ اس کی صفت کے ترجمانی کرے وہ ہم نفس نہ ہو اس کا استعمال درست ہے مگر بعض حضرات نے اس پر بھی یہ شرط لگائی ہے کہ موصوم نہ ہونا کافی نہیں بلکہ عظمت و کبرائی کو ظاہر کرنا چاہئے۔ امام اکبرین نے اس میں توقف کیا ہے، امام غزالی نے فرمایا جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا استعمال جائز نہیں اور جو صفات پر دلالت کرے وہ درست ہے سنی ابو یوسف شری نے فرمایا کہ اذن شارع ضروری ہے درندہ استعمال درست نہ ہوگا، اور شرح موانع میں بھی کو غنار کہا ہے۔ وَاللَّهُمَّ اَعْلَمُ بِالْمَقْصُودِ (محمد یوسف غفرلہ)

وَلَا مَقْصُودَ إِلَّا ذِي صُورَةٍ وَشَكْلٍ مِثْلَ صُورَةِ الْإِنْسَانِ أَوْ فَرَسٍ لَنْ تَلْتَ مَرْخُوصِ
الْأَجْرَامِ فَهَـوَ لَهَا بِوَسْطَةِ الْأَكْمِيَاتِ وَالْكَيْفِيَّاتِ كَالْحَاظَةِ الْحَدِّ وَدَوَالِهَا لَا تَبِ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ انصاف میں ہے نہ ہی صورت و شکل والا جیسے انسان یا گھوڑے کی صورت اسے کہہ کر اجسام کے خواص میں سے ہے جو اجماع کو مائل ہوتی ہے کیات و کیفیات کے واسطے۔ اور حدود و انبیات کے گھیرنے سے۔

تشریح

اور جو بھی صفت منسوب کو ذکر ہے کہ وہ خود نہیں ہے بلکہ صفت پر اب تفصیل سے اہم مفہول
 کا حیدر ہے اور شکل کا صورت پر غلط غلط تفسیر ہے یعنی جس طرح انسان اور فرس
 وغیرہ کی صورتیں توئی ہیں۔ لہذا توئی ان جملہ اشکال و صورتوں سے بری اور منزہ ہے مگر نفس سے یہی ہے
 توئی کے سوا تو مجتہد اس بات کا قائل ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت انسان جیسی صورت ہے اور ہوا
 ان کو ان اللہ تعالیٰ مخلوق کا کہ مخلوق نور ہے اور کما قال بعض اہل اہل بیت سے دھوا ہوا ہو گا مگر یہ
 وضح نظر ہے۔

شعیر

از عالم ہر برسی پر گر کچھ عقل و دانش ہے : چمکا جو نظر آتا ہے سب مونا نہیں ہوتا
 ان امور پر بحث کرتے ہیں کہ جانی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو جو صورت پسند تھی اس پر اب ان کی تحقیق فرمائی
 وہ مطلب سمجھنا جو مجتہد نے سمجھا ہے خلاف نفس و عقل ہے۔ فرماں باری ہے لیکن کے کتبہ قلمی ہے
 شارح نے وہ مضمون کی دلیل عقلی پیش فرمائی ہے کہ یہ کچھ صورتیں اور شکلیں جسم کے خواص ہیں
 سے ہیں اور جسم میں اس طریقہ پر جانی ہیں کہ جب جسم میں کمات یعنی غول و عرض و عمق پائے جاتے
 ہیں اور کیفیت شہی رنگ اور سید سے پڑے ہیں کا وجود ہوتا ہے اسی طریقہ پر جبہ کو کوئی حد نہایت
 گھیرائی ہے تو ان اشیاء مثلاً ذرے کے موجود ہونے پر جو صورت اور شکل پائی جاتی ہے اور یہ اقل میں معلوم
 ہو چکا ہے کہ وہ ہم نہیں بت تو جمعیت خواص بھی اس کے اندر نہیں پائے جاتے گے۔
 تنہا ہے کہ یہ صاحب ہر شے کے لکھا ہے کہ محدود نہایت اور شرح میں مذکور ہیں میں بعض لوگوں نے
 فرق کیا ہے۔ وہ حد کی نوعیت اس طور پر کہ ہے کہ جو محدود سے خارج ہو اور نہایت اس کو کہ جانتے ہو محدود
 میں داخل ہو پھر گئے اپنا پسند یہ قول پیش کیا ہے کہ والظاهر انہما مکثران ذلک اوصاف ارباب
 واللہ اعلم بالصواب۔

ترجمہ

و لا محدود و دانی و محدود و نہایت۔ اور نہ محدود و نہایت یعنی محدود نہایت والا۔

تشریح

عبارت کا ایک مفہوم تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی حد ہے نہ انتہا نہ بحد و نہ حدود ہے
 نہایت ہے۔ اور دوسرا مفہوم یہ ہے کہ اس کی نوعیت حقیقی ممکن نہیں جب کہ حد کے
 معنی نوعیت کے لئے جاتے ہیں شرح عالم میں جو ربط سے اس پر کام کرتے ہیں
 سوال نہ نہایت کے لئے ہیں : جہاں وہ انکشاف و عیانہ و سبب النعم و اللکیم الی حیث
 لا یوجد و نہ شے معتدلیہ کیست والی چیز جب اس مقام تک پہنچ جائے کہ اسے اس کا وجود ہو
 تو میں اس کی نہایت کہلے گی۔

ولامعدود ای ذی عدد و کثرت یعنی ایسے مجلات للکیات المتصلة بالمقادیر ولا
المتصلة کے لا عدد اور وہ بظاہر

ترجمہ

دورہ نہ عدد اس لیے یعنی عدد اور کثرت والہ یعنی وہ کمیات متصور جسے مقادیر کا عمل نہیں
ہے اور نہ متعلق کا جیسے، عدد اور یہ ظاہر ہے۔

تشریح

عبارت کا مخفی مفہوم یہ ہے کہ اگر عددی مذوقی عدد ہے اور ذی کثرت یعنی اس کے ہزار
ہیں اور اس کی جزئیات میں نیزہ اس کے شمار ہیں اس مخفی کی تفصیل شارح نے
یعنی سے فرمائی کہ اصل میں کمیات کی روشنی میں راہ کم متصل رہ، کم متصل، اول کی مثال مقادیر اور
دوسری کی مثال اعداد ہیں۔ دورہ ان دونوں میں سے کسی کا عمل نہیں ہے مقادیر کا عمل اس لیے نہیں
کہ یہ تو اجسام کے خواص میں ہے اور اعداد کا عمل اس لیے نہیں کہ وہ واجب ہے جس کا نہ کوئی جز ہوتا
اور نہ جزئی اور نہ شریک پھر کس اعتبار سے اسکو اعداد کا عمل قرار دیا جائے۔ شارح کے کلام میں اکثر متعلق
الکمیات المتصلة اسکو، حق کے ہونے کا تصور و لا عدد کی تفسیر پر عمل کرنا مناسب ہے اور
قول شارح کے لا المتصلة کا لا اعداد اسکو لا عدد و ذی کثرت شمار کیا جائے۔

سوال۔ یہ ظاہر عدد کے معنی میں ہے کہ اسکو گن نہیں جاتا یعنی عدد کے ساتھ اس کو فعل نہیں حالانکہ ہم دیکھتے
ہیں کہ عدد کے ساتھ اس کا فعل ہے کہ نہ کوہہ واحد ہے کہلا ہے اور واحد ہر دہے کیفیت یعنی اسکی ؟
جواب۔ اگر آپ متعدد اس معنی پر عمل کر سکتے ہیں تب ہی فنی درست ہے جو کہ محقق قول کے مطابق
و اندر عددی نہیں۔ ہم نے لکھ الفہرست فی توضیح بانی الشک میں اس پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔

ولا متبعض ولا متجزی ای ذی اجزاء و اجزاء ولا متزکب منها لما فی کل ذلک من الاحتاج
المنافی للوجوب فمالہ اجزاء یعنی باعتبار ارقا لہ، منها امتزاجاً و باعتبار اغلا لہ،
الیہا متبعضاً و متجزیاً و لا متزکب لان ذلک من صفات المقادیر و لا اعداد۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ متبعض اور متجزی نہیں یعنی جسے اور اجزاء نہ لایا ہے اور نہ ان سے
مربک ہے جو ہر ایک کے ان میں سے ہر ایک کے اندر وہ احتیاج ہے جو جوہر کے منافی
ہے اس لیے کہ وہ تجزئہ جس کے اجزاء ہوں ان سے مرکب ہونے کے اعتبار سے اسکو مرکب کہا جاتا ہے اور
ان کی جانب مائل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی (کہا جاتا ہے) اور نہ وہ تمام ہے جس کے لیے کہ یہ
مقادیر اور اعداد کی صفات میں سے ہے۔

تشیع

برابر مردانہ صفات سلیبہ کا ذکر ہے اور ٹینوں کا آلہ ایک ہے اور جو مخلوق صفت متساوی نہ ہو نہ ہے اور ٹینوں کی وجہ سے ہے کہ متبعض اور متعزجی اور ترکب میں اجزاء کی طواعت امتیاج ہوتی ہے کیونکہ اور وہی اجزاء جو ہونگی وہ اجزاء کی طواعت محتاج ہونگی اور اسی طریقہ پر جو ترکب ہوگا وہی اجزاء ہوگا اور یہ بات اہل علم میں ہے جو یہ بھی ہے کہ امتیاج درجہ کے متساوی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا بہت جو یہ کہے تو اس میں کسی ختم کی امتیاج نہیں ہونگی لہذا نہ وہ متبعض و متعزجی ہو سکتا ہے

فصل کا اجماع اسے شریعت پر بنا چاہتے ہیں۔ اگر کسی چیز کے اجزاء اول جن سے مل کر وہی ہو تو اس کو مرکب کہا جائے اور جب وہ چیز ان اجزاء کی طرح متخل ہو تو، سکو متبعض اور متجزئی کہا جائے اور وہ قدر ہی بھی نہیں ہے کہ جو کہ متناہی ہو اما اور نہ رونا اور کے فیاض ہوا ہے اور راجحی (محمود کے کفرین میں ثابت کیا جائے گا)۔ وہ مقدار در آمد کا عمل نہیں ہے لہذا وہ متناہی بھی نہیں ہو سکتا۔

تنبہ

تنبیہ: - افعال کہنے میں تفریق کے وقت میں اجزاء کی فرق کو بعض حصہ جہاں میں اور اجزاء کو کچھ حصے میں اور بعض حصہ جہاں سے ان دونوں میں تفریق کہا ہے، جب جسم فنی کا ہے اجزاء مرکبہ کی جانب افعال جو تو یہ تجزیہ ہی ہے اور وہ کچھ اجزاء میں جیسے جسم کا افعال اپنے خواہ فردہ کی جانب اور اگر افعال اپنے اجزاء مرکبہ کی جانب نہ ہو تو یہ متعین ہے جسے کسی شے کا افعال نوادہ کچھ ہے خواہ فردہ نہ ہو بلکہ جسم ہی کی صورت میں ہوں تو یہ متعین ہے جو کچھ متعلق ایہ اجزاء مرکبہ نہیں ہیں گناہی۔ ان دونوں کے درمیان فرق کر نیکی صورت میں تیز متعین کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ جس کے آزاد نہیں ہیں وہ غیر تجزیہ کے معنی ہوں گے کہ اس کے اجزاء نہیں ہیں یعنی اس کو کچھ گناہا سہ گناہات اور نہ کچھ۔

وَلَا يُؤْمَرُ بِالْمَآءِ أَيْ الْمَجَانَّةِ لِلْأَشْيَاءِ لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ قَوْلُهُمَا هُوَ مِنْ أَيْ جَبَرٌ
وَالْمَجَانَّةُ تَوْجِبُ الْمَآئِزَ عَنْ الْمَجَانَّةِ بِتَفْصِيلٍ مَقْصُودَةٍ فَيُلْزَمُ الْتَرْكِيبُ.

توحید

اور وہ ماہیت کے ساتھ مقصود نہیں جو بالیقین اختیار کے ہم جنس ہونیکے ساتھ اس نے کر
 ہمارے قول یا مابو کے معنی میں من اتی جنس ہو یعنی وہ کسی جنس سے ہے اور حیوانیت
 ہے ہم جنسوں سے ممتاز ہو کر کہ فیصلہ مقرر کے ساتھ جو ترکہ ہمارے لئے ہے۔

تشریح

اللہ بے لعل و لعل ہے، مابینکے معنی جو طس اور ہم جنس
 ہوا اور اگر اللہ انسان کسی چیز کے ہم جنس نہیں ہے اور کوئی چیز نہ کی ہے

اور وجہ موسومہ بالمناہیت نہ پیش کی ہے کہ جب ہم یونے نہیں کہ جو یعنی وہ کہا جڑے تو سوال کو مفہوم یہ

ہوتا ہے کہ ہر کس جنس سے خلق رکھتی ہے یعنی اس کے اجناس یا اکیلا ہیں۔ میں ہیں اور یہ مسلم اصول ہے کہ ہر ایک جنس کا ایک فصل ہے یعنی جن اشار کے لئے جنس ہوگا اس کے لئے فصل ہوگا یہی ضروری ہے تو اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ اس بنا پر نہیں کہ جب اس کو موصوف بالماہیۃ مانیں گے تو یہ بات ممکن ہوگی کہ اس سے اس کے تین سو سال کیا جائے جس کا شمار یہ ہوگا کہ اس کی حیالت اور مشابہات کیا ہیں؟ تو جب اس کے لئے جنس کا ثبوت ہو گیا تو ضروری ہے کہ اس جنس سے اس کو متاثر ہو کر نیکے لئے فعل الائی مانے تو اللہ تعالیٰ جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ مرکب نہیں ہے تو معلوم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالماہیۃ نہیں ہے۔

تسلیح کا، جنس اور فصل ذات میں سے ہیں اور شیئیٰ ذاتیات کی قرائع ہوتے ہوئے گویا ذات کو اس کی ذاتیات ہی کے ذریعہ تمام تمام ہے تو جس کی طرح فصل بھی ذات میں داخل ہے اس لئے اس کو مقوم بھی کہا جاسکتا ہے اسی لئے شارح نے فصلی مقوم کہہا ہے۔

وَلَا بِالْكَفِيَّةِ مِنَ اللَّوْنِ وَالطَّعْمِ وَالرَّائِحَةِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالرُّطُوبَةِ وَالْيُسُوفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ مِثْلَهُمْ مِنْ صِفَاتِ الْأَجْسامِ وَنَوَاحِ الْمَزَاجِ وَالْخَرَائِبِ۔

ترجمہ اور (اللہ تعالیٰ) نہ کیفیت کے ساتھ مقوم ہے یعنی رنگ اور مزہ اور بو اور گرمی اور ٹھنڈکی اور تری اور خشکی اور اس کے علاوہ کے ساتھ ان اوصاف میں سے جو جسم کی صفات ہیں اور ہر ان اور ترکیب کے نواح میں سے ہیں۔

تشریح یعنی اللہ تعالیٰ کیفیات کے ساتھ مصنف نہیں ہے مثلاً ذی لون ہونا نہ ہے اور بو والا ہونا، گرم ٹھنڈا تر اور خشک ہونا وغیرہ اشیاء ذات الائی تعالیٰ میں نہیں پائی جاتی ہیں اور یہ بھی ساری دلیل یہ ہے کہ مذکورہ اشیاء وجود کے معانی ہیں اس لئے اللہ تعالیٰ میں ان کا تحقق نہیں ہو سکتا اور نہ ہی وجوب ہو سکتا ہے کہ یہ اجسام کے نواح میں اور ان کی صفات میں اس کی طرف تعلق ہو سکتا ہے، جنات بھی ہوں گی وہاں ترکیب ضروری ہوں اور ظاہری بات ہے کہ جسم ہونا اور کسی قسم کا مزاج ہونا ترکیب کے بعد ہوتا ہے اور ترکیب اللہ میں نہیں ہے لہذا ترکیب کے نواح و ذاتات بھی ذات الائی کے لئے ثابت نہیں کئے جاسکتے۔

وَلَا يُمْكِنُ فِي مَكَانٍ لَا يَكُنِ الْمَكَانَ عِبَارَةً عَنْ مَوْجِدٍ فِي بَعْدٍ آخِرِ صَوْنِهِمْ اَوْ مَشْتَقِ مَشْتَقٍ اِلَيْهِ كَانَتْ وَالْبَعْدُ عِبَارَةً عَنْ اَمْتِدَادٍ قَائِمٍ بِالْجِسْمِ اَوْ بِنَفْسِهِ عَنْهُ الْفَاعِلُ يَرَى بَوَاجِهُهُ وَالْمَخْذُومُ

وَاللَّهُ تَعَالَى مُنْزَعٌ عَنِ الِامْتِدَادِ وَالْعَقْدِ أَرَأَيْتَ لِمَ سَلَّزِمَ التَّجَرُّزَ فَإِنْ قِيلَ الْجَوْهَرُ الْقَرْمَضُ مُتَجَرِّزٌ
وَلَا بَعْدَ فِيهِ وَالْأَلَكَانُ مُتَجَرِّزٌ فَلَيْسَ الْمَعْنَى أَنَّ كُلَّ جَوْهَرٍ مُتَجَرِّزٌ لِأَنَّ الْعَيْنَ جَوْهَرُ الْفَرَخِ الْمَتَوَسِّمِ
الَّذِي يَتَعَلَّقُ شَيْءٌ مَعْنَاهُ مَا ذَكَرَ وَلَيْسَ عَرَضًا عَنِ التَّمَكُّنِ فِي الْمَكَانِ وَأَمَّا الدَّلِيلُ عَلَى عَدَمِ التَّجَرُّزِ
فَهُوَ أَنَّهُ لَوْ خُيِّرَتْ أَمَّا فِي الْأَوَّلِ فَيَلْزِمُ قَدَمُ التَّعَرُّزِ أَوْ غَيْرُ مَسْنَدٍ أَوْ لَا فَيَكُونُ عَيْنُ الْمَعَادَاتِ
وَأَيْضًا أَمَّا أَنْ يَسْأَوِيَ الْعَيْنُ وَتَقْصُرَ عَنْهُ فَيَكُونُ مُتَسَاوِيًا أَوْ يَبْدُ عَلَيْهِ فَيَكُونُ مُتَجَرِّزًا
وَإِذَا لَمْ يَكُنْ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُنَ فِي حِجَّةٍ لَا عَلَيْهِ وَلَا سَمِيلٍ وَلَا غَيْرَ هَذَا أَلَا نَهَبَ أَمَّا أَحَدُهُمَا وَطَرَفُ
الْمَكْنَى أَوْ تَفَرُّدُ الْمَكْنَى بِأَعْيَانٍ عِدَّةٍ وَنَحْوِ الْإِضَافَةِ إِلَى شَيْءٍ

تاریخ

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ کسی مکان میں ممکن نہیں ہے اس لئے ممکن مزار ہے یک بعد کے دوسرے بعد کے اندر سرایت کرنے سے وہ (دوسرے) متوہم ہو (عبدالملکین) یا متوہم ہو (عبدالغفار) یہ جہات اس بعد زمانی کا نام مکان رکھتے ہیں اور بعد مزار ہے اس اعتبار سے جو جم کے ساتھ قائم ہے یا بذات خود قائم ہے کن لوگوں کے نزدیک جو ظاہر کے وجود کے قائل ہیں اور اللہ تعالیٰ اعتبار اور عقل سے متبرک ہے اس کے مستلزم ہونیکے وجہ سے تجزی کو میں اگر غرض کیا جائے کہ جو ہر فرد و تجربہ عالم کے اس میں بعد میں ہے در زد و مخیر ہو تا ہم کہیں کے کہ ممکن تجربے انصاف سے کہ جو وہ فراغ متوہم ہے جسکو کوئی شے پر کرے عہد ہو و یا غیر عہد ہو دلیل ذکر کی کسی ہے وہ دلیل ہے اللہ ہے کسی مکان میں ممکن نہ ہونے پر وہ بہ حال عدم تجزی کی دلیل ہیں وہ ہے کہ اگر وہ تجزی ہو تو وہ یا تو ازل میں متفرق ہو گا تو غیر کا قیہ ہو لازم کے کا یا نہیں (یعنی ازل میں متفرق نہ ہو گا) تو وہ محل حوادث ہو گا اور نیز (اللہ تعالیٰ) یا تو تجربے مساوی ہو گا یا تجربے کہ ہو گا تو وہ متساوی ہو گا یا تجربے زائد ہو گا تو وہ تجزی ہو گا اور یہ وہی مکان میں نہیں ہے تو کسی جہت میں نہ ہو گا نہ اور یہی جہت میں اور نہ پس کی اور نہ ان دونوں کے غیر میں اس لئے کہ جہات یا تو ایک کی عدد و طرات ہیں یا انفس اشکے ہیں اضافت کے عارض ہو سیکر اخبار سے دوسری شے کی جانب (نہا کر کے ہوتے) یہاں اصل مسئلہ سے پہلے اور شرح عبارت سے پہلے باری بطور مقدمات کے سمجھ لینی چاہئیں

تشیخ

[illegible]

کی جانب سے مشتبہ نہ کر کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ جہات کے مستقل اسرار میں مگر یہ اسرار اور نصیب میں سے ہیں کہ ان کے مستقل چیز نہیں ہے مثلاً آسمان زمین کے مقابل میں بند ہے اور فلک اول فلک ثانی کے مقابل میں نیچے ہے۔ خلاصہ کلام اگر سور نصیب کا لحاظ نہ ہو تا تو جہات مکان سے ایک کسی اور نام سے موسوم نہ ہوتی۔ خلاصہ کلام جہات متکلیف کے نزدیک نفس امکان ہیں اور فلاسفہ کے نزدیک اطراف اعمہ ہیں۔

(تفصیل مفصلہ قدیمہ خالصہ) خلاصہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں کوئی چیز مشغول نہ کر رہی ہو پھر اس میں عطاء کے در بیان اختلاف ہے کہ علم میں خلاصہ کا دور ہے یا نہیں اس سلسلہ میں افلاطون اور اسکے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ خلاصہ کا وجود ہے نیز متکلیف بھی اسی کے قائل ہیں مگر افلاطون کے نزدیک وہ خلاصہ ایسا جو ہر سے جو بالفعل موجود ہے اور متکلیف کے نزدیک وہ محض دہی چیز ہے اور اگر حضرات خلاصہ کے قائل نہیں ہیں اس کے ضمن میں مکان کی تعریف بھی لیجئے اگرچہ ممکن کے ضمن میں گناہ اس کا بیان گذر چکا ہے مکان کی تعریف میں بھی مختلف اقوال ہیں ہم یہاں صرف تین قول نقل کرتے ہیں۔

۱۔ خلاصہ مکان کی تعریف متعلق نہ کر وہ اس بعد جو کہ نام ہے جس میں بطریق تداخل جسم نفوذ کر لے اور اگر جسم اس میں نفوذ نہ کرے تو خلاصہ رہ جائیگا۔ مثلاً حوض میں ایک بعد ہے جسکو حوض کے اطراف سے گھیر رکھا ہے اور اس میں جب پانی نہ ہو تو اس میں ہو یا بھری رہتی ہے اور جب پانی بھر دیا جائے تو ہر نکل جاتی ہے اور اس جگہ کو پانی پر گزرتا ہے پس اس سے یہ بات بھی ملتی ہے۔ وہ بعد تعلق حالہ قائم ہے اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا اور نہ وہ حوض سے ہٹ کر کہیں گیا ہے اس بنا پر وہ جو ہر بخود عن الزادہ کہلاتا ہے مستحق ہے۔ اور اسی بعد کو بعد جو بھری اور بعد مجرد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

متکلیف فرماتے ہیں کہ مکان بعد موجود کا نام ہے مثلاً مذکور میں متکلیف حوض کے اندر پائے جانے والے بعد کو متوہم اور دہی قرار دیتے ہیں اور افلاطون اسکو بعد متعلق کہتا ہے اور شاید وجہ یہاں بھی یہی ہے جو متعلق کے اندر بعد کے متعلق اور متوہم جو نیچے متعلق ہے۔

۲۔ اسکو کہتا ہے کہ مکان اس جسم کا باطنی حصہ ہے جو فنی ممکن سے تماس کے ہیئت ہے یہ شاید دہی تعریف ہے جو فلاسفہ کے یہاں مستحضر ہے یعنی جسم حادی ہے کیونکہ پانی کو محیط ہے اور پانی کو بھی ہے کیونکہ پانی اسکو حادی ہے یہاں یعنی جسم دہی کا حصہ ہے۔ جب یہ باتوں مقدرات ذہن نشین ہو گئے تو اب مجھے کلام خلاصہ کسی جگہ میں ممکن نہیں ہے کہوں ۱۹۔ مسئلہ کہ ممکن کہنے میں کہ ایک بعد دوسرے بعد میں سرایت کر جائے وہ بعد متعلق ہو یا متوہم جسکو مکان کہا جاتا ہے اور بعد وہ اندر ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور جو حصہ خلاصہ کے وجود کے قائل ہیں وہاں بعد تغیر جسم کے خود بخود قائم ہے۔

۳۔ بانی تفصیل مقدرات میں گذر چکی ہیں تھا حصہ یہ ہوا کہ ممکن کے اندر ایک بعد بخود مرے میں تداخل

مسئلہ یہ بنی کیا اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے؟ جواب کا وہ جس یہ ہے کہ جہاتِ فلاخ کے نزدیک گنہ کی حدود و اطراف ہیں۔ درحقیقہ ان کے نزدیک نفس، تنگہ جہات ہیں، تو جب باری تعالیٰ کا مکان سے خلق ہی نہیں تو متعلقات مکان سے بھی اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا لہذا وہ کسی جہت میں بھی نہ ہوگا اور کی جانب میں اور نہ نیچے اور نہ کسی جہت میں۔ اس کی مزید تفصیل مقدمات میں گذر چکی ہے۔ اور باعتبارِ عروج و نزول و ارتفاع و رافقہ کا وہ ہر سمت میں گذر چکا ہے یعنی تہ جہات نفس گنہ میں تو پھر کو مستقل، سوائے موصوم کی گنہ ہے۔

تسمیہ کا یہ بظاہر انگریزی "ٹینس الجینس" ۱۹۵۷ء پر پڑنے والے ہیں کہ فرقہ جہیہ کی بارہ شاخوں میں سے ایک شاخ فرقہ ملتزقہ ہے جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہے۔

(فائدہ) تعجب ہے کہ اس گمراہ فرقہ کا یہ اعتقاد کہ خوام ہل سنت میں جھیل گیا اور یہ لوگ بھی کہنے لگے کہ خدہ چلے
 سو جو یہ شاید اس کا سبب یہ ہوا ہوگا کہ محمدؐ عادت و انصاف میں قسم لینے کا یہ طریقہ اختیار کیا اور وہ ظہران
 کر قہو تھا و یا گواہی و دو خوام اپنی بے علمی سے یہ بھی کہہ کر خوام نے یہ موجود اسے علامتہ کہ قضی کا مطلب یہ تھا کہ
 اس قضیاتی عام و نہ ظہر است اور یہی طریقہ تھا اور جب یعنی اللہ تعالیٰ جھلک کر کھینچتا ہے اور خیمہ و خیمہ یہ ہر باور کے بھی قسم
 کھا گیا خوام نے یہی سمجھ سے ظاہر کر کے یہی لکھے جیسے آپس میں ہونا کرتے ہیں لہذا۔ ہم پر فر فر ہے کہ وہ خوام
 اللہ تعالیٰ کی وجہ انیت و اعتقاد میں گواہی بیان کیا کریں تاکہ سندہ انکی نصیحت سے ایمان والوں کو مفید ہو
 والی ہے لہذا وہاں علوی و علوی امتی ہے علامہ۔

قد فرغ: جو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاتم ناظر سمجھتے ہیں انھیں ایمان خدائی کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کریں چاہے کہ یہ کیوں ہی اللہ سے ثابت ہے، ایمان خدائی کے ساتھ غور کریں کہ یہ سنی پہلو کے سوا کوئی پناہ نہ ہوگا! واللہ یفک دینی مکتی یشک الوالی ھو! آمین مستقیم۔

تفصیل کے۔۔۔ خدا تعالیٰ کی صفات و افعال کے متعلق یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہئے کہ یہ وہی قرآن و حدیث میں
 ہر وقت آقا تعالیٰ کی صفات کے بیان کر رہے ہیں انہی کے جاتے ہیں اس میں اکثر وہ ہیں جن کا تعلق ایک صفی
 پر بھی استعمال ہوا ہے مثلاً خدا کوئی، صبیح، بصر، منکلم، کب، یاسر اور ان پر بھی یہ الفاظ اطلاق کیے جاتے ہیں
 نوان و دونوں مواقع میں استعمال کی حقیقت۔ لکن جدا گانہ ہیں کسی مخلوق کو صبیح و بصر کہنے کا یہ مطلب ہے کہ
 اس کے پاس دیکھنے والی آنکھ، درہنہ والے کان و وجود ہیں اب اس میں دو تیز ہیں جو ہیں، ایک وہ الہیہ
 آنکھ ہے جس میں وجود دیکھنے کا مرکب اور درہنہ الہیہ، دوم اس کا بنیاد اور غرض و غایت، درگاہ، یعنی وہ ملک
 طہ و جلالت بصری سے حاصل ہوا مخلوق کو جس بصر کجا یا تو یہ بعد اور غایت و دونوں مغیر ہو گئیں و دونوں
 کی کیفیات جسے متشکوہ کر گئیں لیکن یہی لفظ جب خدا کی نسبت استعمال کیا گیا تو یقیناً وہ مبادی اور کیفیات ہمارے
 مراد نہیں ہو سکتیں جو مخلوق کے فوہ میں ہیں اور ان میں سے خداوند تدوین قطعاً سزا ہے بلکہ یہ خداوند

رکھنا ہو گا کہ اللہ سارے دیکھنے کا مہد آس کی ذات اقدس میں موجود ہے اور اس کا بقیہ یعنی وہ علم جو اس سے حاصل ہو سکتا ہے اسکو بدرجہ کمال حاصل ہے آگے یہ کہ وہ مہد آگے پہلے ہو اور دیکھنے کی کیفیت ہے تو جو اس کے کمال کا دیکھنا مخلوق کی طرح کی طرح نہیں ہم اور اس کے کہہ سکتے ہیں لیکن کمال شدہ شئی وہو التامیم النہایت نہ صرف مع ولیم ملکہ اس کی تمام صفات کو اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ معرفت باعتبار اپنے اہل و عیال و غایت کے ثابت ہے مگر اسکی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جا سکتی اور نہ طریق سادہ نے اس کا مکلف بنایا ہے کہ آدمی اسی طرح کی اور اہل عقل خالق میں غرض کو کہہ پریشان ہو، استوار علی اعراض کو بھی اسی قاعدہ سے سمجھ لو عرض کے معنی سخت اور بلند مقام کے ہیں، استوار کا ترجمہ اکثر عقوبت ہے استقرار ممکن ہے کیا ہے گویا یہ لفظ سخت حکومت پر اس طرح فاضل ہونے کو ظاہر کرتا ہے کہ اس کا کوئی تعدد اور گوشہ حیطہ لغو و اقتدار ہے باہر نہ رہے اور نہ قید و تسلط میں کسی کی مزاحمت اور گڑبڑ کی پائی جلتے سب کام اور انتظام برابر ہو اب دنیا میں بادشاہوں کی تخت نشینی کا ایک نو مہد اور ظاہری صورت ہوتی ہے اور ایک حقیقت باطنی رعایت یعنی ملک پر پورا تسلط و اقتدار اور لغو و قہر کی قدرت حاصل ہونا حق تعالیٰ کے استوار علی عرش ہیں یہ حقیقت اور عرض و رعایت بدیدہ کمال موجود ہے یعنی آسمان و زمین و کل مخلوقات کو بدیدہ کرنے کے بعد ان پر کامل قبضہ و اقتدار اور ہر قسم کے مالک و شہنشاہانہ تصرفات کا حق ہے درک ٹوک اسی کو حاصل ہے استوار علی عرش کا مہد آدو فہر ہی صورت اس کے متعلق وہی عقیدہ رکھنا چاہئے جو ہم مع ولیم و فہر صفات کے متعلق لکھ چکے ہیں کہ اس کی کوئی صورت نہیں ہو سکتی جس میں صفات مخلوقین اور ذات عدوت کا ذرا شائبہ ہو پھر کیسی ہے؟ اس کا جواب وہی ہے۔

اسے برتر از خیال و قیاس و گمان و دم و زمر چگفتہ اندیش بنیدیم و خواندہ ایم
مزل تمام گشت و بیاں رسید علم با بخت اس در اول وصف تو ماندہ ایم
لیکن کھنڈہ شئی۔ قاضی بیضاوی کا فرمایاں زمین نشین رہنا چاہئے اور اسے میں و احوال اللہ تعالیٰ
انما توادخ باعباد العبادات الحق ہی افعال و دون الذب و ہی التي تكون الافعال (بیضاوی)

و لا یجری علیہ زمان لا لای الزمان عندنا عبادۃ عن متجدد و یقصد مرہم متجدد الخیر
و عندنا متجدد عن متجدد الخیر کہ، واللہ تعالیٰ متعلق عن ذلک۔

ترجمہ

اور اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا کیونکہ کہ زمان ہمارے نزدیک مراد ہے اس متجدد سے جس سے دوسرے متجدد کا آغاز لگایا جائے اور ملا ستم کے نزدیک مراد ہے حرکت کی مقدار سے اور اللہ تعالیٰ اس سے مشرہ ہے۔

تشریح

یعنی باری عزوجل کی صفات منہیں ہیں سے ایک صفت ہے کہ اس پر زمانہ جاری نہیں ہوتا۔

سوال :- زمانہ کے جاری نہ ہونے کا کیا مطلب؟ **جواب :-** یعنی وہ زمانی نہیں ہے یعنی جسے مکانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر مکان کے جو نہ ہو سکے اسی طرح زمانی اسکو کہتے ہیں جس کا بغیر زمانہ کے جو نہ ہو سکے اور جیسے ذات باری زمانی نہیں ہے ایسے ہی اس کی صفات بھی زمانی نہیں ہے۔

سوال :- کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے موجود ہے اور ہمیشہ موجود ہے گا ادب بھی موجود ہے یہاں تو زمانہ پایدار ہے، بالفاظ دیگر باری تعالیٰ کا زمانہ سے تعلق ظاہر ہے۔

جواب :- اس کا مطلب یہ نہیں کہ زمانہ اس پر جاری و منطبق ہے بلکہ زمانی بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے زمانہ کے ساتھ اس تعلق کے جو زمانیات کا زمانہ کے ساتھ ہوتا ہے، زمانہ کے ساتھ مقدار ہے۔ اب دوسری بات کہ وہ زمانی گیوں نہیں ہے تو اس کا جواب، بلکہ ازلان کی تعریف کے کھلا کر کہنے سے ممکن ہے زمانہ کی تعریف یہ کی ہے ہو عبادۃ عن متعدد بعد بوجہ متعدد و آخر یعنی زمانہ اس تقدیم کا نام ہے جس سے دوسری متعدد چیز کا زمانہ لگایا جائے۔ متعدد اس چیز کو کہتے ہیں جو ایک حالت پر قائم نہ رہتی ہو بلکہ اس میں انقلاب ہوتا رہتا ہو دوسرے فظوں میں زمانہ کی تعریف کر سکتے ہیں کہ زمانہ اس متغیر شے کا نام ہے جس سے کوئی متغیر چیز معلوم کی جلتے اور اس کی وحدت یہ ہے کہ وہ کیا میں بہت سی اشیاء اور افعال ہیں جو مجہول اور معلوم میں اور بعض معلوم ہیں تو جو متغیر اور متعدد چیز معلوم ہے اس کا نام زمانہ ہے اور اس کے محبوب متعدد کا اندازہ اور علم کو اس کی جائے خلاف اس کو معلوم ہے کہ خالد و صغر کو دلی سے آیا ہے یہ ایک متحدہ چیز ہے اور آپ کو معلوم ہے اور اس کا تعلیم ہونا ظاہر ہے اور متعدد ہونا بھی ظاہر ہے کہ چونکہ خالد پیشتر سے دلی سے نہیں آیا ہے۔ غیر آپ کو معلوم ہے کہ کوئی دوسرا متعدد کو آیا تھا اور آپ کو معلوم نہیں کہ کوئی دلی کب آیا تو آپ کسی سے پوچھا کہ: یعنی ذہب کو کون آیا تھا؟ اس نے آپ کو جواب دیا یوسف جا۔ خالد سن دلی یعنی میں دن خالد دلی سے آیا یا سن دن کو دلی گیا ہے، تو بحسب خالد کا ان یہ زمانہ ہے جو معلوم ہے اور ذہب کو کا دن متحدہ معلوم ہے لوں سے مانی کا اندازہ لگا گیا اور معلوم کر لیا کہ کو کا جائے آپ بوالہ یہی نہیں کامر امثال آپ کو اس کا علم نہیں کہ کب مراد یہ متحدہ بھی ہے تو آپ کسی سے معلوم کیا کہ کب مراد بنایا گیا محمد کے روزہ رمضان میں اس کا آپ کو علم ہے جس سے مجہول متحدہ کا علم ہو گیا ہے۔

نفس سے زمانہ کی تعریف ان نفسا کا میں کی ہے ہو عبادۃ عن متعدد اور الحکومت یعنی زمانہ ملک اعظم کی دیکھ کی مقدار کا نام ہے۔ سات آسمان میں جو قمران سے ثابت ہیں فلا سفلسہ دو دورائے ہیں ملک بستم حکم عوف شرع میں کر کے کہا جاتا ہے اور ملک غم حکم عزت شرع میں عرض کہنے میں اسی کا نام ملک اعظم اور ملک الملک ہے جو پانچ زمانہ کی تعریف میں آخر ذکر کا عالم۔ ذات اللہ کے کونوں میں ہے درود صفات لیل ملک الملک ہے جب یہ دونوں تعریف کا ملاحظہ کر لی گئی تو اب معلوم ہو گا کہ باری تعالیٰ زمانی گیوں نہیں ہے۔

تو جواب کا یہ ہے کہ زمانہ کی جو تعریف بھی مراد لی جائے یہ جواب کے منافی ہے اس سے وہ زمانی نہیں

ہوسکتا مگر ممکن کی تعریف کے اعتبار سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ پر زمانہ جاری نہیں ہوسکتا اس لئے کہ زمان کی تعریف متحدات اور محدثات کیلئے ہے (کما یظهر من التعریف) ورنہ یہی بات کہ باری تعالیٰ مجدد اور حدوث سے مندرجہ توہین کی تعریف اسی تعالیٰ پر صادق نہیں آسکتی اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوسکتا ہے ورنہ اس کا عمل حوادث ہونا لازم آجے۔ اور اگر حکم کی تعریف کے لحاظ سے دیکھیں تو بھی وہ زمانی نہیں ہوسکتا کیونکہ اس تعریف کے اعتبار سے زمانی وہ ہوگا جو حرکت کا محض موضوع کا لازمی متغیر و تبدل ہے لہذا معلوم ہو کہ باری تعالیٰ کا زمانہ سے تعلق نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ بحث کا یہ نکتہ کہ اس اور ممکن کی زمان کی تعریف اس بات کی اہانت نہیں دیتی کیوں کہ باری تعالیٰ کو ذات باری پر زمانہ کا جريان ہے۔

وَأَشْكُرُكَ مَا ذَكَرْتَهُ فِي التَّنْزِيهِاتِ بَعْضُهَا يُعْنَى عَنْ الْبَعْضِ إِلَّا أَنَّهُ حَاقِلُ التَّفْصِيلِ وَالْوَضُوحِ
قَضَاءُ الْحَقِّ الْوَاجِبِ فِي بَابِ التَّنْزِيهِ، وَرَدُّهُ إِلَى الْغُلَّةِ الْمَشْبُوهَةِ وَالْمَجْمُوعَةِ وَسَائِرِ فُرْقَاتِ الضَّلَالِ
وَالْغُلِّيَّاتِ بِأَبْنَةِ وَجْهِهِ وَأَوْفَدَهُ فَلَمْ يَسِبْكَ بَسْتَكْرِيسِ الْأَلْفَاظِ الْبِتَرَدُّ وَفَتْهُ التَّوَلُّوْهُ
بِمَا عَلِمَ بِطَرِيقِ الْأَلْفَاظِ

ترجمہ

اور جان تو ہم حققت کو مصنف نے تنزیہات میں ذکر کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستثنیٰ کر دیتی ہیں مگر تحقیق مصنف نے ارادہ کیا تفصیل اور توضیح کا اب تنزیہ میں حتیٰ وجامی کو پورا کر سکی عرض سے اور فرقہ مشہور اور عمداً و غفلاً و سرکشی کے تمام فرقوں پر مبلغ اور نوکدہ و بغیر پر درگاہ سے ہونے تو انھوں نے الفاظ تنزیہ کے تکرار کی پرواہ نہیں کی (اور پرواہ نہیں کی) اس صفت کو امر احادیث بیان کر سنے کی محکو التزام کے طریق پر جان لیا گیا ہے۔

تشریح

یہاں سے اشارہ یہ بیان کرنا چاہئے ہیں کہ مصنف نے جن صفات علیہ کا ذکر کیا ہے ان میں مشو و تکرار معلوم ہوتا ہے کہ جو کچھ متبعض و متجزی مترادف ہیں تو جب لا متبعض کہہ دیا تو وہ متجزی کہنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی طرح جب کہا گیا کہ لیس لہ فیض ولا جہم تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ غیر مشو اور غیر محدود ہے اور غیر متبعض اور غیر متجزی اور غیر تکرار ہے اس لئے کہ لہ جہم سے بطریق التزام ان سب کی نفی ہو گئی تو پھر مصنف نے ان سب کو تکرار کیوں بیان کیا ہے؟

تو اشارہ نے جواب دے کر یہ مشو نہیں ہے بلکہ کسی مقصد کے تحت مصنف نے ایہ کیا ہے۔ کیا مقصد؟
یہاں تفصیل و توضیح مقصود ہے، تاکہ اب تنزیہ میں جو حق واجب ہو رہا ہے اسکو پورا پورا دلا کر دیا جائے (۱) فرقہ عالم پر نفوذ شافریہ مشہور اور محترم عرفات صاف اور کھلے الفاظ میں رد کرنا تھا جب مقصد مصنف کا یہ ہے تو اصولوں نے الفاظ مترادف کو ذکر کیا اور جن صفات کا علم بطریق التزام پہلے ہو چکا تھا اس پر کثافت نہیں کی بلکہ لہ جہم مترادف دیا

تفسیر مذکورہ میں اسکو موصولہ جس سے مراد صفات ہیں اور اس کا مرجع ہے۔ تشریحات یعنی تفہیمات
 نسبتاً تو بیان ان کو تشریحات سے اس لئے فقیر کیا کہ انشراح ان سے تشریح ہے لہذا واجب واجب سے مراد
 حق واجب بھی ہو سکتا ہے اس وقت میں موضوع کی امتداد صفت کی حالت پر کی درایت مراد واجب حقیقی
 بھی ہو سکتا ہے یعنی واجب قہری کا جو حق ہے۔ مگر چونکہ اس کے مضامین سے ایسا کیا گیا ہے۔

ثم ان معنى التنزيه عندا كثرتم على انهم اتسافى وجوب الوجود لمنه من شائبة
 البدو والالكان على ما انشوت اليك لا على ما ذهب اليه المشايخ.

ترجمہ پھر تحقیق کہ مذکورہ غلطی سے تشریح کی بنیاد اس پر ہے کہ یہ (صفات مذکورہ) وجوب اور حاکم
 مثالی ہیں اس وجہ سے کہ ان میں بدو اور امکان کا شائبہ ہے۔ اس تفسیر کے مطابق جس
 کی جانب ہم اشارہ کر چکے ہیں مذکور اس تفسیر کے مطابق جس کی جانب مشائخ غلطے ہیں۔

تشریح مثل شیبہ ہے کہ ان میں پہلو کو کون کھنی کہتا ہے یعنی سب کو اپنی چھائی میں اور دوسروں کی بھی
 کھنی میں ہے۔ تو شایع یہ فرمایا جاتا ہے کہ میری چھائی میں بھی ہے اور شایع کی کھنی میں شایع
 سے مشایخ کا تشریح مراد میں یعنی صفات علیہ کے یا ان میں جو دلائل جمع کر کے ہیں وہ خود درست ہیں اور
 مشایخ نے جو دلائل بیان کئے ہیں وہ سب ضعیف و کمزور ہیں ان صفات کے قائل نہیں ہیں اور یہ واضح ہے
 کہ ہم نے مذکورہ اس پر مدح ہے کہ یہ صفات وجوب کے مثالی ہیں کیونکہ ہمیں یہ صفات جو مثالی وہاں خود
 و امکان ہو گا جو وجوب کے مثالی ہے۔
 مشایخ نے ان صفات سے پر کیا دلیل ذکر کی ہیں انکو بھی شایع اہل الذکر کے بھراؤ کی زبرد کرے گا۔

من ان معنى الغرض بحسب اللفظ ما يمنع بقاؤه.

ترجمہ یعنی یہ عرض کے معنی لغت کے اعتبار سے اللفظ بقاؤ ملے ہیں (یعنی جسکی بقاؤ منع ہو)
 یہ شایع نے اللہ کے عرض ہوئے پر مشایخ کی دلیل نقل کی ہے۔ لیکن یہ عرض کے تحت ہم اس
 پر تفصیل لکھا کر چکے ہیں۔ مشایخ کی دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عرض نہیں ہے اس میں نہ
 پر لغت میں عرض اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کا وجود اور بقا منع ہو اور وہ ایک حالت پر قائم نہ ہو چنانچہ
 اہل عرب بولتے ہیں "لقد امرنا من" یعنی یہ ایسا امر ہے جس کا مستقل وجود اور قائم نہیں اس پر بغیر کہتے ہیں
 "لقد الصفة عارضہ" یہ صفت اصلی نہیں ہے اس کا وجود مستقل نہیں ہے۔ تب عرض کی تشریح یہ ہے کہ وجوب

اللہ کو عرض قرار دیکر کہیں گے کہ عرض ہے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود مستقل نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کے لئے
علو اکبر ہے، لہذا اللہ کو عرض قرار دینا فحشی غلط ہے (یہ وہاں شارح کا طرز استدلال) اس استدلال کی غائی تاویل
میں بیان کی جا چکی ہے۔ نیز اس کے اندر یہ بھی فرمائی ہے کہ زارع عرض کے لغوی معنی میں نہیں ہے بلکہ اس کے
منہوم اصطلاحی ہیں ہے کہ اس کے اعتبار سے اللہ کو عرض کہنا جائز ہے یا نہیں۔

ترجمہ

وَمَعْنَى الْقَوْلِ مَا يَتَرَكِبُ هُوَ غَيْرُهُ
اور جو مرکب کے معنی میں کہ اس سے اس کا غیر مرکب ہو

تشریح

یہاں سے شارح "لیسن یحییٰ پریشاد" کی دہیں بیان کر رہے ہیں تفصیل اسکی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
اس بنیاد پر جو مرکب نہیں کہ جو اس چیز کو کہا جاتا ہے جس سے ملکر کوئی دوسری چیز بنے تو ایسی چیز
میں اللہ کا دوسری چیز کا وجود نہ لازم آئے گا اور یہ وجوب کے منافی ہے لیکن شارح نے جو مرکب کی جو ترکیب کی
ہے وہ محال کامل ہے اس لئے کہ جو مرکب تو قائم بالذات کہہ سکتے ہیں خواہ وہ مرکب ہو یا غیر مرکب نیز جو مرکب کا وجود ترکیب
سے مجرد ہو کر بھی ہو سکتا ہے لہذا دلیل مذکور میں غامبی ہے۔

وَمَعْنَى الْجِسْمِ مَا يَتَرَكِبُ هُوَ غَيْرُهُ لَيْلِ قَوْلِهِمْ هَذَا الْجِسْمُ مِنْ ذَلِكِ

ترجمہ

اور جسم کے معنی یہ ہیں کہ وہ اپنے غیر سے مرکب ہو، ان کے اس قول کی دلیل سے
کہہ اس سے اجتناب ہے۔

تشریح

پریشاد کی وہ دلیل ہے جو انہوں نے "لیسن یحییٰ پریشاد" فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ اللہ
تعالیٰ کو جسم ماننا غلط ہے کیونکہ جسم کہہ سکتے ہیں جو دوسری چیزوں سے ملکر بنے اور اس بات
کی دلیل کہ جسم وہ ہے جو اپنے غیر سے مرکب ہو یہ کہہ کر بولا جاتا ہے ہذا الجسم من ذلک یہ اس وقت بولنے
میں جب کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے زیادہ ہوں اور اس کا مجموعہ دم کے قمر سے زیادہ ہو۔ بہر حال
اگر اللہ تعالیٰ کو جسم مانا جائے تو اس کا مرکب ہو لازم آئے گا کیونکہ یہی جسم کی حقیقت ہے اور اگر جو مرکب مانا جائے جو
جسم جو لازم آئے گا اور دوسرے وجوب کے منافی ہیں اس استدلال میں یہ غامبی ہے کہ جسم کے لغوی معنی بھی
ایک جسم نفسہ کے ہیں نہ کہ وہ جو شارح نے بیان کئے ہیں۔

وَأَنَّ الْوَاجِبَ لِمُتَرَكِّبٍ فَاجْزَأُهُ أَمَّا أَنْ تَنْصِبَ بِهِيَ صِفَاتِ الْكَمَالِ فَلَيْزِمُ نَقْدُ وَالْمُوجِبِ

أَوْ لَا فَلَيْزِمُ الْمُتَقَضُّ وَالْمُتَعَدِّ وَتُ وَابْتِغَاءُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَلَى حِمِيَةِ الْقُصُورِ وَالْإِتْكَالِ وَالْمُعَادَاةِ

و کیفیات، فکلزم اجتناف الاضداد و دو علی بعضھا و هو مستویۃ، الا قد ام فی افادۃ
المدح والنقص و قد عدم دلالة المعد ثابۃ علیہ فیتفر الى مخصص و یدخل تحت
قدرة الغیر فیكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها کصفات کمال استدلال
المعد ثابۃ علی ثبوتھا و اضدادھا صفات نفیات لادلالہا لہا علی ثبوتھا۔

ترجمہ

اور واجب اگر مرکب ہو تو اس کے اجزاء یا احوال کی صفت سے منفعت ہوں گی تو واجب کا تعدد
نہ ہو گا بلکہ ایک ہی ہو گا (یعنی کمال کی صفت سے منفعت نہ ہوں گے) تو نقص اور جو دہ لازم آئے گا
اور نیز واجب یا تمام صورتوں اور شکلوں اور تمام مقامات و کیفیات پر ہو گا تو اضداد کا اجتماع لازم آئے گا بعض
پر ہو گا نہ کہ ہر تمام صفات برابر ہیں مدح اور نقصان کے فائدہ دینے میں دکان پر محرمات کی دلالت نہ
ہونے میں خود کسی بعض کا محتاج ہو گا اور غریب قدرت کے تحت داخل ہو گا تو وہ حادث ہو گا نہ کہ ثابت علم و
قدرت کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دال ہیں اور انکی اہمیت و صفت نقصان میں ہیں
کے ثبوت پر محدثات کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح مشائخ کی وہ دلیل بیان فرماتے ہیں جو انھوں نے واجب تعالیٰ کے مرکب نہ
ہونے پر افادہ مقبولہ ہونے پر ضرورت و کیفیات کا حق نہ ہونے پر بیان کی ہے، مرکب ہونے
پر ضرور نہیں ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مرکب مانا جائے تو اب دو صورتیں ہیں، یا تو اس کے تمام اجزاء
کمال کی صفات سے منفعت ہوں گے یا نہ ہوں گے اول صورت میں تعدد و جہ لازم آئے اور دوسری
صورت میں شان اری کا نقص لازم آئے اور حدوث لازم آئے جو واجب کے معنی ہے اس میں
بہرانی ہے کہ حق کوہ سکند ہے۔ صفت سے القیاب اجزاء کا فائدہ نہیں بلکہ مجموعہ کا فائدہ ہے لہذا
دلیل باقی ہو گئی ختم ہوتی ہے۔

پھر آگے نہیں تشریحات کی وہ دلیل ذکر کی ہیں (۱) یعنی وہ زنی شکل و صورت نہیں (۲) اس کے لئے کوئی
مفاد نہیں (۳) اور کوئی کیفیت نہیں (۴) کیوں؟

اس سے نہ کسی تمام بھیر توں اور شکلوں پر مانو گے یا بعض پر اجلی صورت میں ظاہر ہے کہ اجتماع اعضاء
لازم آئے اور دوسری صورت میں توحید لازم آئے ہے اور اگر کوئی مرجع و مجلس مانا جائے تو شہ
تعالیٰ کا غریب قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے اور یہ ساری صورتیں باطل ہیں لہذا اسکو ان صفات
سے منفعت ماننا بھی باطل ہو گا۔

او نحو بعضھا و هو مستویۃ، الا قد ام فی افادۃ المدح والنقص، یعنی اگر اسی کو تمام صورتیں
پر مانا جائے لکہ بعض پر مانا جائے ایسے ہی بعض مقدر و کیفیات پر مانا جائے تو اگر جب اجتماع اعضاء

خوابی تو لازم نہیں آئیگی مگر یہ قرآنی لازم آئیگی کہ صفات کمال مفید درج ہونے میں اور صفات نقصان مفید نقص واجب ہونے میں مساوی ہیں تو محض کی ضرورت پیش آئے گی تو پھر واجب غیر کی (محض کی) ضرورت کے تحت داخل ہو کر حادث ہو گا اور یہ محال ہے۔

سوال :- یہ کیوں جائز نہیں کہ یوں کیا جائے کہ تحت قدرۃ الغیر داخل مانے کی ضرورت نہیں بلکہ محض و مہنوعات خود ان صفات پر داخل ہیں تو محض کی حاجت نہیں رہی۔ **جواب :-** مہنوعات و محض مانع کے وجود پر تو دل میں شک نہیں یہ کہتا اگر اس کی ساری صفات پر بھی دل میں یہ غلط ہے بلکہ یہی کہتا ہے کہ اگر محض کی ضرورت پیش آئے گی اور پھر مذکورہ قرآنی لازم آئے گی۔

سوال :- مستویۃ الاقدام کیا ہے؟ **جواب :-** اصل تو مستویۃ ہے، اسی لئے شارع کا کہنا ہے کہ اولیٰہ سنکراشتہ لفظ اقدام کو جدت کر دینے مگر شارع نے استدارے کام لیکر اپنے کلام میں پھیل باغنی کا کھانا کرتے ہوئے اس کا اضافہ کر دیا۔ مستویۃ الاقدام و داخل اس جماعت کو کہنے میں جو میدان مثال میں صفت بہ صفت گھڑی ہو اس وقت ان کے قدم سیدھے اور آپس میں مساوی ہوتے ہیں تو میدان اس کو استعمال کیا ہے اور یہ لفظ مستویۃ ہے۔

بہر اضرار وارد ہوا کہ جب بات یہی ہے کہ اسکو بعض صفات پر مانع محض کی اعتبار کو مستلزم ہے تو پھر آپ نے علم و قدرت (تو جو بعض صفات میں سے بعض ہیں) کے ساتھ اسکو کیسے متعین مانا یہاں پر بھی تو محض کی ضرورت پیش آئے گی۔ **جواب :-** یہاں محض کی حاجت نہیں اس لئے کہ وجود محضات خود دل سے کہی کو مانے والا بہت علم رکھنے والا اور بڑی قدرت والا ہے اور اسکی استعداد بھی بے حد و غیر کے ثبوت پر محضات کی کوئی داللت نہیں ہے بخلاف قتل المسلم والقدح سے اسی جواب کی طرف اشارہ کیا ہے اس دلیل میں یہ کہتا ہے کہ معترض کہہ سکتا ہے کہ محض خود ذات خداوندی ہے لہذا آپ نیز کہتی رت کے تحت داخل ہونا لازم نہیں آئیگا تو پھر حادث بھی لازم نہیں آئیگا۔

لَا تَهْکُمَا مَکَاتَ ضَعِیفَةٍ تَوْهِنُ عَوَاثِدَ الطَّالِبِیْنَ وَتُهْجِزُ الطَّاعِنِیْنَ زَعَامَهُمْ
ان ظلت المطالب اللطیف مبینة عنک امثال هذا التنبہ الواجب۔

ترجمہ

(تنبہ کی بنیاد شارع کی مذکورہ دلیلوں پر نہیں ہے) اس لئے کہ یہ کمزور دلیلیں ہیں جو طالبین کے عقائد کو ضعیف کرتی ہیں اور بلند زبوں کے راستوں کو وسیع کرتی ہے انکی حجت سے گمان کرنے ہوتے کہ یہ مطالب ناہیاں خود مرستیہات کے ثبوت پر مبنی ہیں۔

تشریح

یہ عبارت لاطلی مازہب الیہ المشایخ کی دلیل ہے یعنی تنزیہات مذکورہ کی تو دلیلیں

ہم نے ذکر کیا ہے وہ دلائل صحیح ہیں اور جو دلائل مشائخ نے ذکر کئے ہیں جن کا تفصیل ذکر ابھی گذرا ہے وہ دلائل درست نہیں اور ان پر تنزیہات کی بنیاد رکھنا درست نہیں کیونکہ یہ ایسے دلائل ہیں جو انتہائی کمزور ہیں (جن کی کہیوں اور کوتاہیوں کو ذکر کیا جا چکا ہے) جسکی وجہ سے اس بات کا غلط ہے وہ طبیبانہ اور معتقدین کے عقائد ہیں (نیز لہذا یہ کہ انکو کمزور کریں اور طعن زنی کیلئے راہ مطاعن کھل جائے اور اسی کے ساتھ اس کا بھی انطہا ہے کہ یہ سوچا ہے کہ اسے بلند پایہ معانی اور اعلیٰ تنزیہات کی بنیاد ایسے کمزور اور ناسد دلائل پر قائم کی گئی ہے۔ ان سب غرابوں کی وجہ سے مشائخ کے دلائل درست نہیں بلکہ وہی دلائل بچتے ہیں جسکو ہم تنزیہات کے تحت میں ذکر کر چکے ہیں۔

تفسیر: شارح نے مشائخ کی دلیلوں کو کس انداز میں ضعیف کیا ہے وہ اپنے دیکھ لیا اور سن لیا اب خود بھی اسی عبادی بھی سستے شارح نے جن غرابوں کا تذکرہ کیا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مشائخ ازیرہ کا مقصد بال کی کمال نکالنا نہیں ہے بلکہ عوام کو سمجھانا مقصود ہے کہ عوام کو سیدھی سیدھی باتیں اور دلیلیں سمجھاری جائیں اسلئے ان حضرات نے اقناعات پر انکفاء کیا ہے اور دلائل باقاعی پیش کرنا التزام کرنے ہیں لیکن مشائخ اشعر یہ صیہ امام رازی، آندی اور خاضی عہدہ اور خود شارح اور سید سید ان حضرات کو ترقیق میں بدلولی حاصل ہے ازیرہ حضرات بال کی کمال نکالنے کی عادی ہیں اور انھان کی بات یہ ہے کہ ازیرہ کی باتیں عوام کیلئے مفید ہیں اور شارح کا کلام عقیدین کیلئے نفع بخش ہے اس لئے کسی ایک فریق کا دوسرے فریق کو غلط کہنا غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ مقصد دونوں کا متحد ہے مخاطبین کے اصول کی رعایت سے اسلوب بیان بدل ہوا ہے۔

و احتج المتخالف بالنصوص الظاهرة في الجملة والجسمية والفتن والحوار وبان كل موجودين في الوجود ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما لا يوافق الا وصفه لا عند مابنا في الجملة والله تعالى ليس كذلك ولا مبعولا للعالم فيكون مابنا للعالم في جهة فيمتين فيكون جسا او جزء جسم مصورا متعليا

ترجمہ: اور استدلال کیا ہے فریق مخالفان نے ان نصوص ظاہرہ سے جو جہت اور صحت اور صورت و جوارح کے متعلق وارد ہیں اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ ہر دو موجود جسکو فرض کیا جائے ضروری ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہو اس سے ملایا ہوا ہو یا اس سے الگ ہو اس سے جہت کے اندر باقی ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ نہ عالم کیلئے محال ہے (احول کر نوالہ) اور نہ عمل تو وہ کسی جہت میں عالم سے الگ ہو گا تو وہ غیر ہو گا مجرہ جسم ہو گا جسم کا جزو مجرہ و غنائی ہو گا۔

تشریح

اس عبارت کو مآہل کے ساتھ گہر رابطہ ہے، اس طریقہ پر کہ شاعر نے فرمایا تھا کہ وہ قسم چھال
 الطافین لہذا اس عبارت میں مخالفین کا تذکرہ آ رہا ہے اس مناسبت شاعر نے
 مخالفین کے چند دلائل و اسبہ کو ذکر کر دیا چنانچہ شاعر فرماتے ہیں کہ فرقہ انہما لینی مجتہد اور مصطفیٰ اللہ تعالیٰ
 کے لئے جنت، اجمیت، صورت اور جوارج یعنی اعضاء ثابت کرتے ہیں اور ان کے اثبات پر قرآن و
 حدیث کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں چنانچہ ذرا جہت ہوئے پر وہ ان جسی آیات و احادیث سے استدلال
 کرتے ہیں۔

وَنَحْنُ نَحْيُ الْعَرَبَ لِيَسْتَقْبَلَ، اسی طرح حدیث میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے
 پوچھا کہ ائین اللہ؟ تو اس نے جواب دیا فی السماء۔ اور جمیت پلاس حدیث سے استدلال کرتے ہیں انہی
 اثباتی جسی ائینہ کا ذکر کرتے ہیں حدیث قدس ہے جس میں باری تعالیٰ اپنے انبان کی اطلاع دے رہے
 ہیں اور انبان بغیر جسم کے ناممکن ہے اسی لئے فرقہ انہما جمیت باری کا قائل ہے۔ صورت باری برزخ
 اللہ خلق آدم علی صورۃ قدس جیس حدیث سے استدلال کرتے ہیں و اعضاء کے اثبات کیلئے یٰٰذَا اَنتُمْ مَخْلُوقِ
 الْبَحْمَانِ عت، اور قلب اللہ صلیون ہیں اصبعین ہوں اصابع اللہ صلیون جسی احادیث پیش کرتے ہیں
 وَاَنْتُمْ مَخْلُوقِ دَیْنِ خَلْقِہَا، یہاں سے شاعر مخالفین کی دلیل عقلی نقل فرما رہے ہیں جس کا ماحول یہ ہے
 کہ وہ جو فرض کر دیتا ہے کہ وہ عالم، تو یہ دو حال سے خالی نہیں رہے، یا تو ان دونوں میں انہما اور دونوں
 ہوتے ہوں گے (۲) دوسری صورت یہ ہے کہ ایک سو دو دوسرے سے متصل ہو اور دونوں کی جتیں مباحث اور
 جدا جدا ہوں، پہلی صورت تو باطل ہے کیونکہ اس میں یا باری تعالیٰ کا حال ہو یا نہ ہو ان کا اور یہ دونوں
 باطل ہیں کیونکہ باری تعالیٰ نہ تو عالم میں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ عالم اللہ کے اندر حلول کئے ہوئے ہے
 نہ وہ وہ حال ہے اور نہ محال ہے تو لامحالہ شکل ثانی متعین ہو گئی یعنی اللہ تعالیٰ عالم سے متصل ہے اور اس سے
 دوسری جہت میں ہے اور وہ جہت جہت علو ہے جہاں بعض نقض سے اس کی قید ہوتی ہے و بات ثابت
 ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے اور جب جہت میں ہے تو لازمی بات ہے کہ وہ متغیر بھی ہو گا کیونکہ جو چیز کسی
 جہت میں ہوتی ہے وہ متغیر بھی ہوتی ہے تو جب اس کا متغیر ہونا ثابت ہو گا تو اس کا جسم یا جزو جسم ہونا بھی
 ثابت ہو گا، در یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز ہم ہوتی ہے وہ مصور بھی ہوتی ہے اور فنا بھی ہوگی اس
 لئے کہ جسم فنا بھی ہو سکتا ہے۔

فنا جسے کام یہ ہے کہ مذکورہ دونوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باری تعالیٰ کی جہت ہے محتمل
 مصور ہے، در نما جی انہ تجو بھی ہے یہ خیالیں کے دلائل کا تفصیلی بیان جواب جواب دیجئے۔

وَالْجَوَابُ اَنْ ذَٰلِكَ وَهْمٌ مُّخَصَّصٌ وَحَدِّثٌ عَلٰی عَيْنِ الْحِسُّوسِ بِالْحُكْمِ تَنْحَسُّوْنَ وَالْاَدْلٰہُ

القطعية قد شئت على التنزيلات فيجب ان يكون من غير علم النصوص التي الله تعالى علمها هو واجب
الشك ان شاء الله تعالى في العلم او في اقله في التباينات جميعها على ما اختاره المتأخرون وهذا
نظام عتق الخاطلين ووجدنا بضم القاص من سلو كالسبيل الاحكم.

ترجیح

اور جواب یہ ہے کہ بعض وجہ ہے اور غیر محسوس یا محسوس کے احکام کا حکم لگائے۔ دراصل قطعیہ
قائم نہیں تنزیہات پر تو واجب ہے کہ نفوس کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے جس کا مطلق
و طریقہ حق معذور نہ ہو کہ اختیار کرنے ہونے یا نہ ہونے کی بات تو ایلات ضمیر کے ساتھ جیسا کہ تاخرین
نے اختیار کیا ہے جانوں کے طعنوں کو دور کر کے غرض سے اور قاصدین (مخاطبہ مسلمین) کا باز پر کیا کی غرض
سے اور قاصدین یا مستند پر پہنچنے کی غرض سے۔

تشریح

اساں سے شارح مذکورہ دلائل کی خبر سنا رہے ہیں دوسری دلائل کو جان تکلیف معیود میں ہونے
پر کیا تھا اس کا یہ جواب دیا کہ یہ کہہ کر وہ موجود یا ماس اور مثالی ہونے یا منفعل ہونے
یعنی اور مثالی نہیں ہیں جن کا حقیقت سے کوئی تعلق نہیں اور محسوس پر غیر محسوس کو تیاں کرنا ہے علم کا غیر محسوس
کو محسوس پر قریب کرنا درست نہیں ہے اس لئے یہ دلیل نقلی باطل ہے کیونکہ اب عقائد میں دھمات کا اختیار نہیں
یعنی دلیل کو جواب کا لالہ القطعية قاضی ہونے کے واسطے جس کا ماحصل یہ ہے کہ لائق قطعیہ نفس ہے
تنزیہاً ہے پر موجود ہیں جن سے یہ ثابت ہے کہ اگر ایسی قضاوی واجب الوجود ہے اور مذکورہ ساری خرافات وجوہ کے
مثالی ہیں۔

لہذا اب ضروری ہو کہ جن نفوس سے انھوں نے استدلال کیا ہے ان میں دو باتوں میں سے کوئی ایک اختیار
کریں اور پہلا طریقہ ہے کہ حلف ماحکوم اور تائید کے طریقہ کے مطابق ان نفوس کے علم کو اللہ کے سپرد کریں
اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ علم متاخرین کے طریقہ کے مطابق ان میں صحیح تاویلات کر لی جائیں۔

پہلے طریقہ کا ماحصل یہ ہے کہ ان نفوس سے جو بھی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان ہے یعنی ہم یہ دیکھتے
ہیں کہ قرآن و حدیث میں آیا ہے کہ اس کا ساتھ ہے اور تہ اور سوا علی التوحید وغیرہ ثابت ہیں مگر کیسے ؟
کیفیت کی کیا ہے ؟ حقیقت اور نہ کیا ہے ؟ اس کو ہم نہیں جانتے مگر اتنی بات صحیح ہے کہ اس کا ساتھ دینا
و غیر وہ ہم میں نہیں ہے لیکن جتنی شے یہ وہ طریقہ ہے جس کو بھی اللہ اور تائید میں تابع ایمان نے اپنا یا اور
صاف اور سبب عداوت ہے اسی میں اس دستانہ میں ہے سب سے اس کو طریق اسل کوٹا ہے۔ اور دوم طریقہ
تاخرین کو کہے تب انھوں نے کچھ کہتے پہلے شروع ہو گئے اور مشہور روایت نے انھوں کو گرا کر انھیں میں گرا کر
آیات کے خارجی معنی دیا بلکہ لوگوں کو کہہ کر شروع کر دیا تو انھوں نے آیات کی تفسیر دلا کر کہنے کو کھردری بھی کرنا
جانوں کی تہذیب پر سکے اور کم علم لوگوں کا۔ اور پھر اگر وہ راست پر لے جائے ہیں مہیود اور دینی راست ہے۔

وَلَا يَشْعُرُ بِشَيْءٍ لَّا يُعَايِنُهُ بَعْدَ اَلْاَرَادَةِ وَالْمَعَالِئَةُ اَلْاَتِّعَادُ فِي الْحَقِيقَةِ فَظَاهِرٌ
وَاَمَّا اِذَا ارَادَ نَبِيٌّ اَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ اَمِنْ حَيْثُ يَسْتَلِمْ اَحَدُهُمَا مَسَدَ الْاُخْرَىٰ يَصِلُ كُلُّ وَاحِدٍ
مِنْهُمَا لِمَا يَصِلُهُ لِهَ الْاُخْرَىٰ فَلَا يَنْشَيْدُ اَمِنْ الْمَوْجُودَاتِ لَا يَنْشَيْدُ اَنْ تَعَالَىٰ فِي شَيْءٍ مِنْ اَلْاَوْجُودَاتِ
وَاِنْ اَوْضَافَ اَمِنْ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ اَجَدَ اَوْحَدًا مَدَّ اِلَى الْخَلْقِ وَبَحِثَ اِلَى مَسَبِّهِ

ترجمہ

اور اس کے کوئی چیز مشابہ نہیں ہے یعنی اس کا کوئی عالمی نہیں ہے نہ ہر جہت میں ہر شے اس کا
فی الحقیقت مراد ہو تو ظاہر ہے اور جب ممانت سے رد چیزوں کا اس غرض پر تو امر ایسا ہے کہ
اس میں سے ایک دوسرے کے قائم مقامی کر سکے یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک میں کام کی ممانت ہے۔ کچھ جس کا
دوسرا کھائے ممنوع ہے، اگر موجودات میں سے کوئی شے اس کے کسی اور میں اس کی قائم مقامی
نہیں کر سکتی جیسے کہ دو جان میں علم قدرت و غیرہ اور علی علی میں ان صفات سے جو مخلوقات میں ہیں
اس غرض پر کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ممانت نہیں ہے۔

تشریح

اس کا مراد نہیں ہے گنا، ممانت کی پہلی تعریف اتحاد فی الیابستہ ہے۔ بالذکر دیگر دو چیزوں کے درمیان
اتحاد واقعی کو ممانت کہتے ہیں۔ اتحاد واقعی نوع کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں تمام ذاتیات میں شریک ہوں ان میں
فرق و امتیاز نہ ہو اور خواص اور شخصیات کے نزدیک جو متلاذذ وادی ہے زہد اور خالکہ ان کے درمیان اتحاد
واقعی ہے یعنی دونوں کی ذاتیات متحد ہیں اور ان کے درمیان ذوق و امتیاز و تشفیہات کی وجہ سے کیا گیا ہے کہ یہ
کوئی ناکلفہ اور جبرہ بہرہ و طہرہ ہے اور خالد کا لگ ہے تو ان خواص کے نزدیک وہ جامع ممتاز ہوتے ہیں ورنہ ذات
کے اعتبار سے متحد ہیں ورنہ ذاتیات جنس و فصل میں یعنی حیوان یا فطر: اسکے اندر دونوں برابر اس کے شریک ہیں
کیونکہ جنس نہیں ہے لہذا اس تعریف کے اعتبار سے اگر آپ کسی کو اللہ کے مشابہ اور حامل نہیں تو اس کا
مطلب یہ ہو گا کہ وہ کوئی عالمی کسی ذات میں شریک ہیں اور ہر حال در: مل ہے کہ یہ کسی یا بیست کے
سامنے ہی ممانت نہیں ہے جو ہر شے میں کوئی کسی ممانت میں شریک ہو کر خواص کے نزدیک اس سے ممتاز
ہوں کیونکہ اس صورت میں خدا و تو کو بھی لازم ہو گا کسی یا بیست کے
یہ بات جو کچھ بالکل واضح تھی کہ کوئی شے کا ذاتیات میں شریک ہو ہی ہو سے شاعر نے اس پر دھوکا
ظاہر فرمایا ہے۔

تشریح: اگر کسی شے کی کوئی جنس ہوتی ہے ورنہ فصل جیسے وجودی یا بیستہ نام اس کی کوئی جنس ہے
اور نہ فصل ایسی ہی ذات ہادی یا بیستہ نام اس کی کوئی جنس ہے اور فصل ہے جب یہ ذات سے تو ثابت ہے کہ

کوئی اس کا ذاتی شریک کہ ہو سکتا ہے کہ پھر عرض کے ذریعہ اسکو نماز کر سکیں گے۔ غافل
 ۱۲۱۔ نسبت کی دوسری غریب یہ ہے کہ دو چیزیں آپس میں اس طرح ہوں کہ ان میں ایک دوسری کی نسبت اور
 دائم مقامی کر سکے یعنی ان میں سے ایک چیز کے اندر تو اولیت ہو، دوسری کے اندر بھی ہو اس میں کوئی خود گئے ہوئے
 جب کہا جائے گا کہ باری تعالیٰ خلق کے فاعل ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ بنی آدم پر دل کی صفات رکھا ہے
 ان صفات سے مخلوق بھی متصف ہے حالانکہ یہ بالکل مبراہل ہے کہ مخلوق کو بھی عفت کے اندر فاعل کی نسبت
 اور تعلق نہ ہی کرے ہو کہ باری تعالیٰ کی صفات خود طرہ پر قدرت یا کوئی اور صفت ان میں اور صفات مخلوق
 میں کوئی نسبت بالکل نہیں ہے اسے کہ باری تعالیٰ کی صفات اکمل و اشر جن و اعلیٰ میں اور ان کے مقام میں
 صفات خلق ناقص کہ اور حق و دلیل میں بلکہ ان کے قد بل میں کوئی حقیقت ہی انکی نہیں ہے لہذا یہ نسبت جو ہوگی
 کہ صفات باری کو مخلوق کی صفات کے مل کر تکرار دینا اور باری تعالیٰ کو خلق کے کون فرمایا۔ بالکل باطل اور غلط
 ہے۔ اب اہل بحث بوری ہوئی شارح ان کے کچھ حروف ذات و حروفات سے تعرض کرتے ہیں فرماتے ہیں۔

قُلْ فِي الْاَنْبِيَاءِ اَيُّ اَنْ اَلْعِلْمُ اَمْ اَوْ جُودٌ وَّ مَوْجُودٌ وَّ عِلْمٌ مَّعْدُودٌ وَّ كَا كُنَّ الْوُجُودُ وَّ يَتَّبِعُونَ وَّ نَحْنُ
 كُلُّ زَمَانٍ فَلَا يَنْتَسِبُ اِلَيْهِ صَفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَكَ اَنْ مَوْجُودٌ اَوْ صِفَةٌ قَدْ يَذْهَبُ وَّ اَوْجِبُ الْوُجُودَ اَوْ اَنْ
 مَنِ اَلْاَزَلِ اِلَى الْاَبَدِ فَلَا يَمِثْلُ عَنْهُ الْخَلْقُ بَلْ جِهَ مِنَ الْوُجُودِ هَذَا كَلَامُهُ۔

ترجمہ

بدیہ میں کہا ہے کہ عمار علی موجود ہے اور عرض ہے اور علم حادث ہے اور عباد موجود ہے اور زمان
 میں ہر ہی عباد ان سے و اگر تکرار علم اللہ کی صفت یا اگر نسبت کہیں تو وہ موجود ہو گا اور صفت ذاتیہ
 ہوگی اور ادب اور موجود ہوگا اور ازل سے ابد تک۔ انکی موجودگی ظہاری و علم خلق کے کسی بھی اعتبار سے عبادت یا بیجا
 ہے ان کا کلام۔

تشریح

شارح نے ابھی ایسے کو ہم میں کہا تھا بحیث اساتیدہ جنہ میں بر صواب ہمارے کے قول ہے اپنے
 قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کلام ہے ہادیہ اور اس کے عین میں عاصمہ نہ
 دہرہ بن احمد بن محمود بخاری جن کا مشہور علمی رہنما میں امام حاکمی سے ہے جن میں پہلی پیش رو ہے کہ حق
 میں ہوں اہل حق ہستے تھے یہی ہے کہ اس نے صوابی کہلاتے ہیں انکی کتاب کا نام ہے "بداویہ فی الفیہ"
 جو انھوں نے اپنی کتاب "الکتاب فی البدایہ" کا تہہ لکھا ہے انکی وفات ۷۸۰ھ میں ہے کہ کتاب میں
 ایک اور جہ پر بھی ان کا ذکر آتا ہے۔

اب صاحب ہادیہ کا نام کا فعل بھیجے۔ مراتب میں کہ غافل و غفلتی کے طرہ میں ذہر بن علی صاحب
 نہیں ہے کہ جو کہ علم اس موجود ہے و عرض ہے اور علم حادث ہے اور بقول اشاعرہ کہ عرض کی نسبت

منع ہے تو اس کی بقا بطریق حق چاہنا مثال ہے اور بارہائی خالی کہ علم ایسا ہے تو وہ ہے کہ میں کہہ کر مراد میں اپنا وہ کہہ سکتا
ہے اور نظم بھی واجب ہے۔ اولیٰ درجہ ہی ہے تو وہ کچھ تعلق و توحید کے علم میں خود و برہم کی مراد میں نہیں ہے چنانچہ
ہوئے علوم و ہوتے شکر و ثناء، ہری تعالیٰ کا غرور و ابروی، شہر صاحب پرانے کے قول سے سنار میں اپنے کا کلام پڑھا
تھیو کہ ہر ایک علم میں بعض حقائق کے مجسمہ یہ علم ہی کلمہ معین و سکون، علم منکر صاحب نے سنار میں لفظ طراز
میں ہے تو یہ وہاں سے کہ تو یہ ہے ان العلماء نے حقائق و محدث عطف تفسیر میں بھی زیادہ
جھوٹ سے بچ کر یہ قول اس کے نام پر تاکہ کہ اگر تفسیر میں ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ جو چیز میں بات پر وال
ہو کہ اس کا کوئی حقیق ہے وہ علم ہے، جو کہ وہاں ہی اٹھائی ہوا حدیث کے کلام میں ہے کہ یہ تھا اٹھکا خط
ہی حدیث میں کہ تفسیر ہو کہ کلام میں ہے۔

ولقد حقق بأن الومضة القليلة من الحكمة التي لا تشترط في جميع الأحوال حيث نواجهها في وجه القلب المورق

تاریخ حیدرآباد | اور انھوں نے فلسفہ کی۔ جو کہ مذہب، دنیاوی امور اور تمام اوصاف کے اندر شریک سے ثابت ہے۔ یہاں تک کہ ہر سال کے ایک گز ویر میں بھی وضع ہے اور مختلف پروفیشنل و ماسٹرس صحتی

تشریح | اس بارہ کے اندر شارح صاحب ہادیہ کے دو قولوں میں اعلیٰ مرتبہ کی تفسیر کے لیے جسے میں نے اپنی انجی
من مالک کے قول کے لیے فلا فیضان علم الحق بوجہ من الوحوۃ یعنی غور و تحقیق اور غور و تحقیق
من فیضان حق سے بھی من المعانی کے لیے جو وہ اس حق کو جو اس کے طریق التزم میں ہے کہ جو میں
اسی ہے کہ اگر میں نے اسے بھی درج کر دیتا ہوں کہ درمیان مساوات باقی رہے تو اسکو بھی ممانعت کچھ نہ ہے
بالفاظ دیگر ممانعت کے لئے مساوات میں حق اور جو وہ درج نہیں ہے اور خود وہ جب عدلیہ کے دوسرے نظام
میں تشریح کی ہے کہ کوئی ممانعت میں روکتا ثابت ہوئی نہ کہ وہ حق میں کوئی حق مساوات شرک نہیں اور اگر کسی ایک
دفعہ میں ہے اور وہ ان ۱۰ اقسام کے لیے ممانعت نہیں ہو جائے گی۔ تو ان کے بعد کہہ رہے ہیں۔ بالفاظ خود کہ اگر
میں نے اعلیٰ اور جو وہ اس کے لیے درج کر دیتا ہوں تو اس کے لیے ممانعت نہیں ہے اور جو وہ مساوات
اور عدلیہ کے لیے ممانعت نہیں ہے اور جو وہ اس کے لیے درج کر دیتا ہوں تو اس کے لیے ممانعت نہیں ہے اور جو وہ مساوات

قَالَ نَسُوا اللَّهَ فَاُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ ۚ اِنَّ زَيْدًا مِّنْهُمْ لَمَعَ سَرَسًا ۚ اِذَا يُرَادُّ لَمْ يَلْمِزْهُ عَمَلٌ غَيْرُهُ ۚ اِنَّ زَيْدًا لَّمْ يَكُنْ لَّيْسَ لَكَ بِهِ حَقٌّ ۚ اِنْ يَكُنْ لَكَ بِهِ حَقٌّ لَّعَلَّكَ تَعْلَمُ ۚ

ترجمہ

اور شیخ ابو العیین نے تبصرہ میں فرمایا ہے کہ ہم اپنے ہیں اہل لغت کو کہہ رہے ہیں کہ نہیں سکتے کہ زید فقہ میں عمر کے مثل ہے جبکہ زید فقہ میں عمر کے مساوی ہو اور اس باب میں اسکی قائم مقامی کر کے اگرچہ ان دونوں کے درمیان وجوہ کثیرہ کے اعتبار سے مخالفت ہو۔

تشریح

یہاں سے شاید تبصرہ الاول کے حوالے سے صاحب ہدایت کے قول ثانی پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ شیخ ابو العیین تبصرہ الاول میں فرماتے ہیں کہ اہل لغت کی جانب سے اس بات کی تصریح موجود ہے کہ زید فقہ میں فقہی مناسبت اور مساوات پائی جائے اور ایک دوسرے کی کتاب علم میں شافعی و افکار وغیرہ میں قائم مقام ہو سکے تو کہا جاسکتا ہے کہ زید مثل عمر و فی الفقہ یعنی زید عمر کے مماثل ہے، تو یہاں پر ضرورت کی نہیں کہ زید علم و فضل کے علاوہ دیگر وجوہ مثلاً اختلافات اور روایات کے سلسلہ میں بھی عمر کے مساوی ہو بلکہ بعض وجوہ (فقہ) میں اشتراک کے اعتبار سے دونوں کو مماثل کہا جاسکے چنانچہ اہل لغت نے اسکی تصریح بھی کی ہے اور اس استعمال کو جائز بھی قرار دیا ہے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایت کا قول ثانی مخدوش ہے۔

وما یقولہ الاشعری من انہ لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجوہ فامکن لان النبی علیہ السلام قال الخطة بالحنة مثلاً جملہ شی و اراد الاستیلاء فی الکیل لاغیہ وان تضایف التوضیح وعدہ الحبات والصلابہ والوہا و...

ترجمہ

اور وہ بات کہ اشعرہ جس کے قائل ہیں یعنی یہ کہ مماثلت نہیں ہوتی مگر من جمیع الوجوہ مساوات کے ساتھ فاسد ہے اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے الخطة بالحنة مثلاً جملہ شی و اراد الاستیلاء فی الکیل ہے نہ کہ جو اگرچہ وزن متفادات ہو جائے اور دونوں کا عدد متفادت ہو اور سختی اور نرمی متفادت ہو۔

تشریح

بعض نسخوں میں وما یقولہ الاشعری ہے بغیر اس میں وما یقولہ الاشعریہ ہے اور یہی مناسبت ہے یہی صاحب تبصرہ الاول کا کام ہے کیا کام یا قبل میں گذر چکا ہے کہ مساوات من جمیع الوجوہ مماثلت کیلئے ضروری نہیں ہے، تو ان پر اعتراض کیا گیا کہ شافعی کا کہنا ہے کہ مماثلت کے لئے مساوات من جمیع الوجوہ ضروری ہے تو شیخ ابو العیین نے جواب دیا کہ شافعی کا یہ کہنا باطل و فاسد ہے ایک اس دلیل جو ہم اہل لغت کا بیان اس کے خلاف نقل کر چکے ہیں۔ دوسرے اسوجہ سے باطل ہے کہ حدیث پاک سے اس کا ابطال واضح ہے مثلاً یہ حدیث الخطة بالحنة مثلاً جملہ شی و اراد الاستیلاء فی الکیل جس کو مختلف مقامات پر آپ پڑھ چکے ہیں یہاں صحت کیل کے اعتبار سے مساوات ملحوظ ہے اگرچہ دونوں

میں فرق ہو جاتے یا دونوں کی تعداد میں فرق ہو یا بعض گہوں لمبے اور بعض چھوٹے ہوں یا بعض سخت اور بعض نرم ہوں ان میں مساوات ملحوظ نہیں ہے حدیث سے یہ بات واضح طور ثابت ہو جاتی ہے کہ مائلت میں مساوات من جمیع اوجہ ضروری نہیں اگر بعض وجوہ سے مساوات ہو تو بھی مائلت ہے تو اب تک کی گفتگو کا حاصل یہ نکلا کہ شارح نے صاحب بدایہ کے کلام میں تعارض دکھایا ہے پھر ان کے قول ثانی کے خلاف ہے ترجمہ لارلہ کا سوال دیا ہے، خواہی میں اشاعرہ کی بھی تردید ہو گئی۔

تشیہ یہاں جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ روایت اشعرار ذکر کی گئی ہے اور پوری روایت اس طرح ہے، الشعر بالمرکب الحنطہ والحنطہ بالشعرین بالشعرین والمعلم بالمعلم مثلاً بمثلہما رواہ مسلم۔

نیز اس میں بحوالہ طاعلی تادی لکھا ہے کہ یہ روایت بالحق ہے، اور ابو سعید خدری کی روایت کا افتقار ہے اور پوری حدیث اس طرح ہے الذہب بالذهب والفضة بالفضة واللب باللب والشعر بالشعرین والشعر بالشعرین والمعلم بالمعلم مثلاً بمثلہما رواہ مسلم۔

حالانکہ سلمیٰ کی روایت میں اور ابن ماجہ میں الحنطہ بالحنطہ مہر ہے قول طاعلی تادی کا اسکو روایت بالحق تسلیم پر مبنی ہے۔

والظاہر انہ لا مصادفۃ لان مراد اشعرای المساواة من جمیع الوجہ فہا جمیع المتکلفۃ کالتکلیف مثلاً وعلیٰ ہذا ینبغي ان یحمل کلام صاحب البدایۃ ایضاً والافاق تواف الشیخین وجمیع الوجودات ومساواتہما من جمیع الوجہ یدفع التکدر فلیکف بتصور المتماثل۔

ترجمہ

اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی غماخت نہیں ہے اس لئے کہ اشعری کی مراد مساوات من جمیع الوجہ ہے اس وصف میں جس میں مائلت ہے جیسے خلا کیل ہے اور مناسب ہے کہ صاحب بدایہ کے کلام کو بھی اسی پر محمول کر لیا جائے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور من جمیع الوجہ ان دونوں کی بے بری تعداد کی کوئی توفیقی کیسے تصور ہو گا۔

تشیہ

یہاں سے شارح ایک توجہ پیش کر رہے ہیں جس سے صاحب بدایہ کے دونوں قولوں کا تعارض نہ آسکے خواہی کے قول اور لغت و حدیث کے درمیان کا تعارض ختم ہو جاتا ہے۔ توجہ کا حاصل یہ ہے کہ من جمیع الوجہ مساوات کو ضروری قرار دیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں مساوات مطلوب ہے اس وصف میں من جمیع الوجہ مساوات ہو مثلاً کیل میں مساوات جہاں مطلوب ہے تو اس

مسادات کلی زیادہ یا برزخی کہہ سکتے ہیں، اسی طرح جماعتی مسادات مطلوبہ قانون دولوں میں نہیں
ایسی مسادات ہوں گی کہ دوستی کی کوئی نیا بات کہہ سکے اس پر کچھ فرق نہ آئے۔ جب یہ بات قبول
کی گئی تو اس سے تو فائدہ اٹھانے کے فکر کر سکتے ہیں اس کو اختیار کرنا چاہئے بلکہ خاصاً رفع ہو جائے اور جب
اس کو جیسے اشاعہ اور لغت اور حدیث کے درمیان کا فائدہ اٹھانے کا حکم ہو سکتا ہے تو نہ جب زیادہ کے قول
ثانی میں بھی یہی توجہ اعتبار کی جائیگی تاکہ ان کے دولوں قولوں کے درمیان سے فائدہ اٹھانے پر توجہ
اور اگر یہ توجہ نہ کی جائے تو پھر وہ میں دو چیزوں کے درمیان متعلق ہو جی نہیں سکتا کیونکہ جب
مذمت کیلئے یہاں جمع الوجوہ و فی جمیع المراتب مساوات کو ضروری قرار دیا جائے تو یہاں متعلق نہ ہوگا
بلکہ اتحاد محض ہوگا اور متعلق کیلئے ضروری ہے مثلاً آپ کہیں کہ زید ولیکے منہ میں ہے اور مالکیت
سے من جن الوجوہ مساوات اور فی جمیع المراتب اشتراک مراد ہو تو پھر اس کو مطلب یہ ہوگا کہ زید کا جو
نام ہے وہی خالد کا بھی ہو اور آپ بھی دونوں کا ایک ہو اور رنگ اور چہرہ مہرہ و قد و قامت بھی ایک
ہو اور ساری چیزیں ایک ہوں تو پھر خالد خالد نہیں بلکہ زید ہی ہوگا متعلق ہی نہیں اس لئے ضروری
ہے کہ توجہ مذکور اختیار کر لی جائے جس سے فائدہ میں مذکور بھی منع ہو جائیگا اور ماسک کا وجود بھی ہوگا۔

وَلَا يَخْرُجُ عَنْ عِلْمِهِ وَفِدَايَتِهِ شَيْءٌ لَّانَ الْجَهْلَ بِالْعَقْلِ وَالْعَجْزُ عَنْ الْبَعْضِ فَقَرُّ وَافْتِقَارُ
الْفِي مَخْصَرٍ مَعَ انْ النُّصْبِ مِنَ الْعُقُوبَةِ مَا طَقَّ بِمَعْنَى الْعَمَلِ وَشُمُولُ التَّدْرِيقِ فِيهِ بِلِشْيءٍ عَلَيْهِ
وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الظَّالِمُونَ اِنَّهُ لَا يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّةَ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى الْكُلِّ
مِنْ وَاحِدٍ وَالْاَدْعِيَّةُ اِنَّهُ لَا يَعْلَمُ اَنَّهُ وَالنَّظَامُ اِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى خَلْقِ الْعَجَلِ وَالْفَقْرُ وَالْبَقِيَّةُ
اِنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ مَقْدُورِهِ الْعَبْدُ وَغَايَةُ الْمَعْنَى اَنَّ اَنَّهُ لَا يَقْدِرُ عَلَى اَنْفُسِ
مَقْدُورِهِ الْعَبْدُ۔

ترجمہ

اور اس کے علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے۔ بلکہ وہ جس سے چاہے اور بعض سے
عجز نقص ہے اور کسی شخص کی جانب احتیاج یا جو دیکھ نفوس ظلیہ الخ یہ علم کے
عموم اور قدرت کے شمول کے مسئلہ میں تو اوپر چہ کوہ نہ تو مالادہ ہر چیز پر قادر ہے یعنی بات نہیں ہے
جس کا فائدہ نہ مانا کرے ہیں کہ اگرچہ زیادت کو نہیں جانتا اور ایک سے زیادہ قدرت نہیں رکھتا دوسری
بات بھی نہیں ہے جیسے دہرہ گمان کرے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا (اور نہ کسی بات ہے
جیسے نظام کا خیال ہے) کہ وہ جملہ ذوق کے خلق پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جسے علمی کا
خیال ہے) کہ وہ مقدور العبد کے مثلاً پر قادر نہیں ہے (اور نہ ایسی بات ہے جو عامر نعمت کا خیال ہے)

کہ وہ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ہے۔

تشوہید

یہاں سے مصنف جہات سلطانیہ میں سے آخری ہفت بیان فرماتے ہیں کہ کوئی چیز اس کے علم خارج نہیں ہے اسی طرح اس کی قدرت سے بھی کوئی چیز خارج نہیں۔ حضرت شارح نے اس دعوے پر تین دلیل قائم فرمائی ہیں۔ اول، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ بعض چیزوں کو جانے اور بعض کو نہ جانے پر نقصان دیکھے جس سے اسی تعالیٰ کی شان منزه ہے، اور اگر وہ بعض کو جانے اور بعض کو نہ جانے اور بعض چیزوں پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو یہ سوال پیدا ہوگا کہ کس پر قدرت ہے اور کس پر نہیں ہے؟ کوئی چیز اس کو جاننا ہے اور کس کو نہیں جانا تو اس شخص کو کیسے کسی شخص اور مرنے کی حاجت پیش آئے گی تو اس کا غیری کی قدرت کے تحت میں داخل ہو گا لازم آئے گا جس کا بطلان ماقبل میں گذر چکا ہے۔

دوم، دلائل قطعیہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ اس کا علم تمام اشیاء کو محیط ہے اور اس کی قدرت تمام اشیاء کو حاوی ہے۔ فہو بکل شیء علیہ وعلوہ فعل شئ قدی۔

شارح نے پہلی دلیل کو اجمالاً اسے اور دوسری دلیل واقفانہ اسے اور تیسری دلیل مع ان الہووس ان سے بیان فرمائی ہے اب آگے شارح کے اقول باطلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

لاکے ہا یزعم انفلا سہ من انما لہ یہاں سے فلا سفی تردید ہے فلا س کا خیال ہے کہ باری تعالیٰ کو جزئیات ادویہ کا علم نہیں ہے مثلاً زید و عمرو وغیرہ کا البتہ جزئیات مجرودہ مثلاً غول وغیرہ کا وہ علم رکھتا ہے فلا س نے اپنے اس باطل دعویٰ پر دو طریقوں سے استدلال کیا ہے۔ اول، اگر اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادہ کا علم ہو تو چونکہ وہ متغیر اور مخصوص اشکال و کسور میں مبتدل ہوتی رہتی ہیں اور ان کی حرکت اشارہ صیغہ بھی کیا جائے کہ وہ جب اللہ تعالیٰ کو ان چیزوں کا علم ہو گا تو اس کی طرف بھی اشارہ صیغہ کرنا ممکن ہو گا اور یہ محال ہے کیونکہ مجرودہ کی طرف اشارہ صیغہ نہیں کیا جاسکتا اسلئے اللہ تعالیٰ کو جزئیات مادہ کا علم نہیں ہے۔ دوم، دوسری دلیل یہ ہے کہ جب باری تعالیٰ کو جزئیات ادویہ کا علم ہو گا تو چونکہ جزئیات میں بہت تغیرات واقع ہو گئے ہیں ہیں کہ وہ بھی ہوتی ہیں اور کبھی نہیں ہیں کبھی یہاں تو کبھی وہاں۔ اسلئے لازم آئے گا کہ عالم یعنی ذات باری کے علم میں بھی تغیر پیدا ہو جائے کیونکہ معلوم کے تغیر سے عالم کے علم میں بھی تغیر ہو گا کہ تب اور تغیر علم خداوندی محال و مستح ہے۔

لہذا جزئیات کا علم بھی باری تعالیٰ کے لئے محال ہو گا، ان دونوں دلیلوں کو مد نظر رکھتے ہوئے فلا س نے اس بات کے قائل ہوئے ہیں کہ باری تعالیٰ کو جزئیات کا علم نہیں ہے۔

اسی طریقہ پر ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ باری عز و جل ایک چیز سے زیادہ چیز پر قدرت نہیں رکھتا اور متعدد علیہ عقل اور اسے اور دیگر تمام اشیاء پر متعدد طریقوں میں دلیل یہ ہے کہ الواحد لا یصدق رعدہ الا الواحد۔ ایک چیز سے ایک ہی چیز صادر ہو سکتی ہے اور چونکہ جسم مرکب ہو تا ہے اور مشتمل علی اکثرت ہے اس لئے باری تعالیٰ سے جسم کا صدور نہیں ہو سکتا بلکہ عقل اول کا صدور ہوا ہے اس لئے کہ یہ مجرود ہے اور اللہ تعالیٰ جب عقل اول

کوید کر دکا بس۔ اب اس کا کام ختم ہوجھن غرض اولیٰ نے لکھا۔ ثانی نے ثابت کو دس تک پیدا کیا اور غرض حاضر سارا کام دے رہا ہے۔

تغیر کی نظر کو تاویس یہ تاویز کہ اولیٰ لفظ لادین رعب اولیٰ الواحد غلو کیا بلکہ حماقت پر مبنی ہے ایک انسان بیک وقت کئی کام انجام دے رہا ہے دس ایک بھی چلائے غلطی بھی بخالت اور بیک بھی گالبتہ وغیرہ۔

تنبیہ کا یہ مضمون جو اسے سن کر محکوبات میں قربانے ہیں کہ غلطی سے اپنی سفارت سے بوجب اور نظر پر بیکمال سمجھا اور حقیقی خیالی کو اس میں کیا درجہ حاصل خیال کیا کہ اس سے سوائے ایک مضمون کے کچھ درجہ کرنا رکھا اور وہ بھی بالاکساب والا ضرر اور فساد جو اس کو بعض غفالی کی طرف مہرب کرتے ہیں کہ جس کا وجود سوائے ان کے تخیل اور قیام کے کہیں ثابت نہیں۔ فاسد کو مناسب تھا کہ اس وقت عقل فساد سے احتیاط کرتے اور غور و تدبیر لگا لیں اس لئے کہ ان کے ختم میں حوادث کا تعلق نہ اسے وہ غفالی کی طرف رجوع نہ کرتے۔

کے تمام این حوادث کا تعلق غرض نہ لگا لیں اس سے نہیں بلکہ عقلی غفالی سے ہے غفالی تو اس کے نزدیک خاص بالوجاب ہے مصائب اور الام کے وقوع کرنا کسی اس کو قدرت اور اختیار میں درجہ میں اس فرقہ کی فہم و بصارت سے ہیں اولیٰ الامام ویزل اور اخبار فرسنگ کی نگاہ اور انکار اس فرقہ کا خاص شہاد ہے دوم یہ کہ اس فرقہ سے ایسے مطالب و اسیر کے ثابت کرنے میں جس قدر دیکھیں اور تامل سے کام لیا ہے اس کی نظیر نہیں آتی جس میں وہ انکو اپنے مشغول اور بوجہ اور خیالی مقامات سے ثابت کرنے میں غلطی ہو جائے وہ کسی سفیر اور اداں کو بھی نہیں پتا اور بھی اس فرقہ کے نام متفق ہوئے نہ کسی شخص اپنی اور دوسری میں سے

نفس پر ان کی شہادتیں مل گئیں
ہم مہم اند کہ کچھ بھی غلو نہ مت

اولیٰ عورت اند لا یخون ذائقہ ۶۱۔ ایک فرض ہے جو عقیدہ رکھتا ہے کہ اس نظام خود بخود ہیں بلکہ اس کے ذوقی فکر و تامل سے دور۔ ذوقی باگ ڈور سے نکالنے والا سنگراں میں سے نہیں اس بات کی بھی قائل ہیں کہ نتائج عالم حیات منکر و بیز اس کا شریک اور معارف ہے چنانچہ ہر یہ ہے جس دوسرے مرد و عورت ہے اس کا عقیدہ یہ ہے کہ ذات اپنی کو اپنی ذات کا علم نہیں بلکہ علم عام اور مبہوم کے درمیان اپنی جان و مال نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں کے درمیان نسبت ہوتی ہے ان میں جن کو مروجہ ہے وہ اگر ذوقی قائل کو اپنی ذات کا علم ہو گا تو غور و تدبیر سے کہہ سکتا ہے کہ اپنی ذات اور معارف میں منکر و بیز اس بات سے کہ ہماری قائل اور ذات اپنی دو چیزوں میں کوئی تضاد نہیں دونوں خدایہ و غلو کی طرف ہیں جس پرست نہیں اپنی۔ ہر پہلے اعتدال کے حکم کے ذریعہ اپنی ذات کا علم نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اگر علم کی یہی طرفت تھکے تو پہن کی گئی ہے تب بھی عام مہم کہ فائزیت علم حصولی کا نام ہے کہ علم حصولی کی باری قائل کا مہم حصولی اور اپنی سے انسان کو بھی اپنے نفس کا علم حصولی ہے اگرچہ حالت ہے۔ اپنا بھی معارف کا یا احاطہ نہ ہو رہی ہیں۔ بعض حضرات۔ نام کا یہ جواب دیا ہے کہ قائل غلو کی قائل ہے کہ نظام نامہ اند لا یخون علی خلق العین والذہن۔ نظام مہم کی قائل ہے کہ اس غفالی میں صریح کے تعلق

پر تدارک نہیں ہے یعنی اللہ تعالیٰ جہالت اور بے باطنی کو یہ نہیں کر سکتا اس کا استدلال یہ ہے کہ دیکھو: شرک پیدا کرنے کی وہی صورتیں ہیں، البتہ وقت، خلق، کلام ہو گا کیہ سب سے باختم نہ ہو گا اگر ان صورت ہو تو یہ نہایت نواب اور غلط بات ہے کہ کہانی کو ہستے ہوئے بھی آخری کو پیدا کر دیا اور شکل مائل ہے تو یہ بات ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی شریعت و تقدس ہر ذریعہ سے اس لئے ہر ذریعہ سے کہ باری تعالیٰ کی عظمت و جہالت کو مد نظر رکھتے ہوئے اسے خالق شر قرار دینے کی حرمت ہے جائز کی جائے۔

تفسیر: - معذرت کی ایک مکان بنا ہے اس میں مختلف روزہ اور کھسے بنائے ہیں اور اسی کے ساتھ ساتھ وہ ایک تہذیب میں بیت الخلاء بھی تعمیر کرنا ہے۔ دنیا کا کوئی انسان ہے جو بیت الخلاء کی تعمیر کو برا کہتا ہو گا کہ اس سے جو کچھ کو سستا ہو اور اسے طعوت قرار دیتا ہو۔ اسی طرح ہر شر کو سمجھا جائے مثلاً خنزیر اس کو گویا پیدا کیا گیا اور اس سے بھی اس کی ضرورت نہ تھی کہ خفایت کا کمال دکھانا ہے اپنی برتری اور فوقیت کا مظاہرہ مقصد ہے کہ دیکھو لو ایک طرف اگر ہم نے اسے چھوڑ دیا اور شہر و دیہات کے عظیم القدر اور رفیع الشان کا خلق کیا اور سب سے ذلیل اور حقیر تر چیزوں کو پیدا کر دیا تو بھی ہمیں ضرورت ہے دیکھو اور چشم پوشی سے دیکھو کہ یہی نفسانی میل ہو کر کے روایت کرنا کو سمجھو اور افواہ مگر اس مقام پر بغیر خاص بات اور کسی چاہے کہ خواہ مخواہ اور بدظنیت ذات عروہ و عل کی طرقت شرعی نسبت نہ کی جائے نہ عقلاً اور نہ لغتاً کو جو سب سے شان قدس میں گشت سابق اور پست و ذلی ہوئی ہے تو کسی طرح حدت نہیں اور اس چیز کا تذکرہ بھی میں سمجھا ہوں کہ ہے محل نہ ہو گا کہ ایسی باتوں کو خاص سے عوام کے سامنے نہیں چھپانا چاہئے کہ اس سے ذباب ایمان اور شک و شبہات میں پڑ جائے گا شدید خطرہ ہے

مسئلہ: - نظام معارف کا امام ہے دران کا مقتدا ہے نام میں کا ابراہیم ابن مبارک ہے اور منزل کے کام میں نقشہ کو تسلیم میں بھی ان کا پیروا ہے۔ بن و خات **مسئلہ:** - کذا فی الامام للزکلی ص ۲۲۰ والکلی ص ۱۰۱ لا ینفک **مسئلہ:** - بنی کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شمس مقدسہ اور انوار قدسیت نہیں ہے اس لئے کہ جبکہ حکام کرتا ہے بطاعت ہے یا عینیت ہے یا عدل و اور فیہوں کام اس کی شان کے معانی ہیں، تو اب اس کا یہ ہے کہ بندگان کا اس کو کرنا ہے تو یہ کیفیت مذکورہ معروض الجور میں آتی ہیں اور اب اللہ تعالیٰ کی عبادت کی نسبت ہو تو چونکہ اس کے انکار حلال بالاعتراض نہیں ہیں بلکہ وہ اعتراض و رد اعلیٰ سے منہر ہے اس لئے شکل مقدسہ پر عبد بدون اعتراض کا اس سے بعد و تہذیب ہے۔

تفسیر: - یہ یعنی جو نفسا و علمی میں جو کسی کے نام سے مشہور ہیں یعنی محمد زکریا ابن ابراہیم بن منصوبہ الہی، انجمن آسانی اور اتفاقاً سب معقول کے لئے ہیں ہے اور ان کے ایک فرقہ کار میں ہے جو کہ یہ کہتا ہے ولادت مسئلہ و وفات مسئلہ کذا فی الامام للزکلی ص ۲۲۰

و عامہ البعقوث **مسئلہ:** - لا ینفک **مسئلہ:** - عامۃ العقول کا یہ عقیدہ ہے کہ حسن فعل پر بندہ کا حق رست ہے

ہیں ان فعل پر لڑکر قدرت نہیں ہے نہ حرکت نہ ایسی مدتی قدرت کے غلبہ ہے تو اسکو مدتی قدرت کہتے بھی
داخل الماں چونکہ تو قیاسی صورتیں جو کچھ راہبر ایسی ہی تعالیٰ دونوں قادر ہوں والا وہ کسی شے کے ساتھ ہرگز ایک ثابت
پہلوں میں ہر ایک کا منفی پہلو میں آیا تو دونوں یوں ایک بھی نہ ہو ایک ہو اور ایک نہ ہو اور یہی صورتیں
داخل ہیں پہلی صورت میں اجتماع قدرتیں لازم آئے کہ یہ ایک ہی قدرت میں متفرک بھی ہے دوسری میں
اور دوسری صورت میں ان کا علیحدہ نہ ہونا ہے اور تیسری صورت میں ایک کی قدرت لازم آتی ہے اور دوسری
کا جو تو فعل واحد ہو تو دونوں کی برابر قدرت داخل نہ ہو گا۔

جواب ۱۔ بندہ کی قدرت کے تحت وہ فعل بطریق کسب اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت بطریق خلق ہے۔

جواب ۲۔ تاثر پذیری صرف ان ہی سے اور مدتی صفت ہے تو اگر بندہ کی قدرت الہی کے مقابل
کا بندہ کر سکے تو یہ خدا سے اختلاف قدرت کہ مستلزم نہیں ہے اس مذہب میں اللہ تعالیٰ کے مذہب میں
فرقی ہے کہ ان میں مقدار، بطریق وقوع ہر اسے اور ان میں بطریق جزئی مراد ہے لہذا بعض حضرات کا یہ
کہ ان دونوں کے درمیان فرقی سمجھ میں نہیں آیا قلب فہم پر مبنی ہے۔

مسئلہ امکان کذب اور بریلوں کا کچا چٹھا

اولاً بہت ذہین لکھن رکھتے کہ قدرت کو فاعل فقط ممکنات سے ہوتا ہے محالات ووجہات قدرت
کے ساتھ متعلق نہیں ہیں لہذا اگر وہ مشقت پر قادر ہو تو اس سے کوئی خلاف لازم نہ آئیگا اور معمولی قدر
پر بھی کوئی حزن نہ آئے گا۔

سوال ۱۔ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو فنا کر سکتے پر قادر نہیں ہے؟

جواب ۱۔ قدرت کو انھیں اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ مقدور ہیں اثر قبول پر مبنی صلاحت ہو مگر
فاعل اس وجہ سے اثر نہ کر سکتا ہو شجر اور چرادر دیگر جمادات اگر وہ آفتاب سے منور نہ ہوں وہ آفتاب کا
کیا تصور ہے آفتاب کی نور پر نور نہ ہے اور تو سے سب پر یکساں واقع ہوتا ہے مگر یہ آفتاب پر اس کی
تو یہ واقع ہوتی ہے تو لگاتار لگاتار سے نور سے بیزارات نہیں ملنے کہ اس میں رخن ہو یہی صلاحت
ہی نہیں ہے یہی حال ممکنات کا ہے کہ وہ قدرت کے اثر کو قبول کرتی ہیں اور راجات و محالات اثر کو
قبول کر نہیں لیت، قابلیت نہیں رکھتے۔

جواب ۲۔ اصل تاثر کا محور سے منفصل اور جدا ہونا ضروری ہے ایک شے خود اپنے اثر کوئی تاثر نہیں
کر سکتی کیونکہ ایک ہی شے کا قابل اور فاعل ہونا غلطی حال ہے۔
آفتاب دوسری کو منور کرتا ہے اس کی شدتیں زمین کے ہر گوشہ کو روشن کرتی ہیں مگر وہ شعاعیں
آفتاب کو روشن نہیں کرتیں۔

کیا خدا کو جھوٹ پر قدرت ہے؟

کیا علم ربوبیت خدا کو قادر علی الکذب کہتے ہیں؟

جواب: وہ فرقہ کلامی ہے کہ کذب و جھوٹ بھی شئی میں لاشی نہیں ہیں تو پھر قدرت کا مصدر ہے۔

سوال: تو پھر منافقان لوگ اس سے کہوں انکار کرتے ہیں؟ **جواب:** انہیں سے پوچھئے؟

سوال: کیا علم ربوبیت خدا کو جھوٹا کہتے ہیں؟ **جواب:** لا حول ولا قوة الا باللہ عظمیٰ؟

سوال: تو کیا امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہے؟ **جواب:** نہیں، امکان وقوع کو مستلزم نہیں اور وقوع کا تحقق نہیں تو یہ امکان کذب تنزیہ باری کے منافی نہیں ہے۔

سوال: کیا اس کے کہ شواہد پیش کئے جاسکتے ہیں؟ **جواب:** جی ہاں۔ جیسے آدمی زنا پر قدرت رکھتا ہے سیدنا دیکھتے برہمنی قدرت رکھتا ہے مگر یہ ضروری نہیں کہ وقوع بھی اس کا ہو جائے تو معلوم ہو کہ امکان وقوع کو مستلزم نہیں ہوتا۔

سوال: تو کیا اس سے خدا کا جھوٹا ہونا لازم نہیں آجیگا؟ **جواب:** نہیں، قدرت بدون نزکاہ و باسندت انصاف کو کشفی نہیں ہے۔ مثلاً آدمی کو بعض زنا پر قدرت باطل نفاست دیکھو یہ بڑے بڑے گنہگار سے ذاتی طور پر نفاست نہیں کہا جاسکتا۔ اور لالہ الاشرار کا قصہ ہونا شریک باری اور واجب الوجود کا کلی ہونا اس کے کہنے میں معین ثابت ہوگا۔



اور اس پر کیئے صفات ہیں

ترجمہ

و کما صفات

تشریح: شارح کی عبارت سے بیشتر یہاں دس باتیں بطور تمہیدہ متعین مسئلہ عرض کر دینا ضروری تھا ہوں۔ (۱) کہ صفات کے اندر لا غیر مقدم ہے اور صفات ممتاز و منحصر اور تقدیم و تخریک ہیں

اور جو بات ہیں ان میں سے فائدہ تخصیص بھی ہے لان التقدیم بعد متاخرہ التاخرین فیذیل الاختصاص اصول مسلم ہے۔ حالانکہ صفات غیر التحدید کی بھی ہیں پھر بھی صفات کو اکثر کہتے خاص کر تا اسوجہ سے ہے کہ غیر کی صفات باری تعالیٰ کی صفات کے مقابلہ میں نہ ہونیکے درجہ میں ہیں (کمالا یحییٰ)

(۱) انھوں قطعیہ سے انکار کیے صفات کثرو کا ثبوت ہے ان میں کچھ صفات ذاتیہ ہیں اور کچھ صفات اضافیہ، صفات ذاتیہ اشاعرہ کے نزدیک سات اور مازیدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔
(۲) حیات (۳) علم (۴) ارادہ (۵) قدرت (۶) سمع (۷) بصر (۸) کلام (۹) تکوین۔ اشاعرہ نے مؤثرہ الذکر کا انکار کیا ہے ان کا انھوں صفات پر تفصیلی گفتگو مغرب آپ کے سامنے آ رہی ہے۔ ان آٹھ کے علاوہ سب صفات داخل ہیں مثلاً اجار امانت عزت زین وغیرہ۔

(۱۰) موصوف اور صفات میں نزاع کا کوئی قائل نہیں یعنی اللہ اور علم و قدرت و حیات ہیں نزاع نہیں بلکہ سب کا مفہوم متغایر ہے وہ نہ حمل و درست نہ ہونا علائکہ بالاتفاق محل درست ہے۔

(۱۱) الہی سنت و احکامات کے بابت عقائد میں قرآن و حدیث کی روشنی میں جو کچھ کہا ہے وہی قابل تقلید ہے نہ یہاں فلاسفہ کے اہل علم کی تمجاس نہ ہے اور نہ صوفیہ کے وہاں کی اور نہ معتزلہ کی خرافات کی یہی نشان کا کمال ہے کہ طریقت و سلوک کی لڑن جہاں مضبوطی ہے پکڑے ہوئے جو وہاں محققین الحقیقت و الجہالت کا دامن نہیں چھوٹتا چاہئے۔ حضرت محمد الفاتحؐ نے سکویات میں اس بات پر بہت زور دیا ہے (۱۲) فلاسفہ نے صفات الہی کا بالکل انکار کر دیا ہے اور ان انھوں نے اسی کو کمال سمجھا۔

اور صفات کے قائل ہو چکے ہوں یا تو حسیہ سمجھا اور معتزلہ نے صفات کا انکار تو نہیں کیا مگر صفات کو عین ذات قرار دیا یعنی کہا کہ وہ عالم ہے مگر اس میں صفات علم نہیں ہے بلکہ جی ذات ہی جو ہے وہ عالم ہے اور یوں ہی جملہ صفات کے متعلق کہتے ہیں تو فلاسفہ اور معتزلہ کے قول کا مایہ الاشیہ واضح ہو گیا اور یہ بھی واضح ہو گیا کہ فلاسفہ کا انکار صفات کفر ہے اور ان کا یہ عقیدہ ان چار عقیدہ سائیس سے ایک ہے جنکی وجہ سے انکی تنقید کی گئی ہے دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ معارف جمالی کا انکار کر کے معارف روحانی کے قائل ہیں، تیسرا عقیدہ یہ ہے کہ نبوت کتب ہے اور جو تمنا عقیدہ یہ ہے کہ علم باری کا مطلق جزئیات کے ساتھ نہیں ہے اور نہ ذات باری کے اندر تغیر لازم آئے گا۔

(۱۳) بالکلہ صفات کا انکار کر کے فلاسفہ معتزلہ میں ہیں اور متاخرین فلاسفہ جو سلفہ انزل کی فہرست میں شمار کئے گئے ہیں جیسے ابن سینا اور فارابی انھوں نے بالکلہ علم کا انکار نہیں کیا بلکہ یوں کہا کہ وہ مہر جنات کو باخسانہ جزئیات کو نہیں جانتا۔

(۱۴) بلکہ باریات عرض کی جا چکی ہے کہ باری تعالیٰ محل حوادث نہیں ہے کہ اسید ایک فرقہ ہے وہ اللہ کو محل حوادث مانتے ہیں اور حافظ ابن تیمیہؒ بھی یہاں چوک گئے ہیں جیسے تہذیب جگہ مسائل میں انھوں نے محو کر کھائی ہے اور جو ہے اخلاق کر بیٹھے ہیں جیسے کیا رہی ہیں طلاق کے مسئلہ میں نیز مناجات بعد الطہارہ انکتوبہ کے بدعت کہنے میں اور ان کے حمز زبات کو سر جن کر دینے کے کہ تہذیب رشید حافظ ابن قیمؒ ہیں

جو فیہا ہذا امتداد کی تفسیر کرتے ہیں۔

یہ اشعار کی تحقیق یہ ہے کہ جیسے ذات باری اور اسکی صفات میں تزلزل نہیں ہو سکتا اسی طرح صفات میں ذات نہیں ہو سکتیں۔ لیکن صفات کا وجود ذات کے مفہوم سے زیادہ ہے عقل کے اعتبار سے بھی در وجود خدا۔ حتیٰ کہ اعتبار سے بھی اور دوسری بات یہ ہے کہ صفات ذات کا ذاتی اعتبار کا محال ہے۔
 ۱۰۔ ہم اقل میں بعض کر چکے ہیں کہ جب الوجود ذات باری اور اس کی صفات میں اور قدیم و کتبہ ر اعتبار ذات منافی تو یہ کہہ دے اور صفات قدیم کا کثر و حدت ذات کے منافی نہیں ہے۔

۱۱۔ اس سے جیسے صفات صفات سب کا ذکر کر رہے تھے، یہاں یہ صفات جو کہہ کر بیان کرتے ہیں وہ ہم نے ساری تفصیل کے لئے عرض کر دی کہ طلب کے لئے سمجھ میں آئے کہ کوئی ایسی چیز ہے اور کسی ضم کا ضبط ہو۔
 ۱۲۔ بعض جگہ شارح کے قول میں اظہار بھول ہے اس سے غلط فہمی نہ پیدا ہو سکے۔ اب آگے شارح کا کلام لفظ ہو۔

لَمَّا بَدَأَ مِنْ كَلَمَاتِهِ تَعَالَى عَالِمًا وَأَدْرَجَتْ حَوَائِجُهُ لِيَاغِيهِ وَتَحْتَمُونَ مِنْ كَلَامِهِ ذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى
 زَائِدَةٍ عَلَى مَعْنَاهُمْ لَوَاجِبِ الْمَعْنَى الْمَعْنَى مَقْدُودَةٌ وَأَنَّ صِدْقَ الْمُشْتَقِّ كَوْنُ الْبَنِيِّ لِقَضَائِهِ
 شَبُوحَ مَا خِلَافَ الْأَشْتِقَاقِ لِكَيْ لَا يَكُونَ لِمَنْ خَلَقَ الْعَصَا وَالْعُلَى وَالْخَيْلَ وَالْغَنَى وَالْمَعَى

ترجمہ

اسوجہ سے کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر وحی وغیرہ ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے معنی پر ذات ہے جو وہ جس کے مفہوم پر لازم ہے اور تمام کے تمام الفاظ مترادف نہیں ہیں اور کسی شئی پر مشتق کا صدق اس لئے ہے کہ اشتقاق کے ثبوت کو مقتضی ہے تو اس کے لئے علم قدرت اور حیات وغیرہ کی صفت ثابت ہوئی ہے۔

تشریح

یہاں سے علامہ سعد الدین نقاشانی اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر فرماتے ہیں ان دلائل تفسیر و تفسیر سے اس کا عالم و قادر وحی وغیرہ ہوا ثابت ہو چکا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ یہ تمام صفات ایسے معنی پر ذات کرتی ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے لائق نظیرہ اور محد کا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ صحیح و شیعہ و غیرہ جو ان کے ایک صفت نہیں بلکہ مختلف صفات ہیں۔
 ۱۔ اگر عالم و قادر اور وحی اور صبیح وغیرہ کو واجب سے رائدہ والا جائے بلکہ سب کو ایک ہی کہی جائے کہ واجب الوجود اور یہ صفات جیسے ایک ہیں تو غرضی لازم آئے گی اور وہ کہ ان صفات کا اطلاق ذات تعالیٰ پر درست ہے جو گا ورنہ حمل الشیء علی نفسہ لازم آئے گا حالانکہ حمل درست ہے جس سے عدم اتحاد ثابت ہو جائے۔

تنبیہ: شارح نے یہ دلیل صفات کی زیادتی پر بیان کی ہے اگرچہ مقام اسکو مقفیض تھا کہ صفات کو اثبات کرے۔ مگر عنوان نے شارح کا اتباع کرتے ہوئے ایہ کیا کیونکہ صفات کی زیادتی کا انکار صفات کا انکار ہے وہ، ولیمو الکی الفاظاً متضاد فقہاء یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر علم قدرت مثلاً عین ذات ہوں تو علم قدرت کا مفہوم ایک ہو گا جس سے ان دو کمال کا تراوت لازم آئے گا۔ پھر عالم قادر کا تراوت لازم آئے گا اور تراوت باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ اس کی صفات عقلیہ ثابت ہیں۔

تنبیہ: شارح کی دونوں دلیلوں میں جھول ہے، دوسری دلیل میں یہ خامی ہے کہ ذہنی مخالفت بھی صفات کے تراوت کا قائل نہیں ہے اور پہلی دلیل میں یہ خامی ہے کہ صفات کے مفہوم کا مفہوم واجب ہے پر زائد ہو اسکو مستلزم نہیں کہ وہ واجب کی صفت حقیقی ہو۔ اس لئے کہ وہ وجود و قدرت مثلاً مفہوم واجب پر ایک زائد مفہوم ہے تو ان دونوں میں تراوت نہیں ہے اس کے باوجود بھی وحدت وجود و وحدت حقیقہ نہیں ہے بلکہ وجود و وحدت اولیت و آخرت کے مثل نصف اعتباری ہیں (۲۰) وان صدق المستحق علی شئی آخر یہ دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نصیص سے ذات باری کا عالم قادر ہونا ثابت ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جس ذات پر شفق کا اطلاق ہو گا تو اس ذات کیلئے مشق کا ماضی یعنی اس کا مبداء بھی ضرور ثابت ہو گا تو جب وہ عالم ہے تو اس کا مبداء یعنی علم اس کیلئے ضرور ثابت ہو گا۔ لہذا ثابت ہو گا کہ اس کے لئے علم و قدرت اور حیات ثابت ہے۔

لَا كَمَا يَزْعُمُ الْبَعْضُ لَمَّا اَنَّ الْعَالَمَ لَا عِلْمَ لَهُ وَقَادَرُ لَا قَدْرَ لَهُ اَلَا اَنَّ شَيْءَ ذَلِكَ فَالذَّاهِ
مَحَالٌّ ظَاهِرٌ بِمَنْزِلَةِ قَوْلِنَا اَسْوَدَ لَا سَوَادَ لَهُ وَقَدْ لَفَقَتِ النُّصُوصُ مَثَلَهُ ذَاتِ عِلْمِهِ
وَقَدْ رَدَّتْهُ وَغَيْرُهَا وَذَلِكَ صِدْقُهَا لَفْعَالِ الْعَقْدَةِ عَلَيَّ جُودِ عِلْمِهِ وَقَدَرَتِهَا لَا
عَلَى مَجْرَدِ تَسْمِيَّتِهِ عَالَمًا وَقَادَرًا

ترجمہ: ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کا گمان ہے کہ وہ ایسا نہ ہے جس کیلئے علم نہیں ہے اور ایہ قادر ہے جس کیلئے قدرت نہیں ہے وغیرہ اس لئے کہ یہ تو کھڑے ہوا محال ہے ہمارے اس قول کے درجہ میں کہ وہ ایسا اسود ہے جس کیلئے سیاہی نہیں ہے حالانکہ نفس میں لائق ہیں اس کے علم و قدرت وغیرہ کے تحت اور مضبوط افعال کا مدور اس کے علم و قدرت کے وجود پر دال ہے نہ کہ اس کے محض عالم و قادر نام رکھنے پر۔

تشریح: شارح اس سے پہلے اثبات صفات پر تین دلیلیں قائم کر چکے ہیں اب مغز کی تردید کرنا

جائے ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم خود ہے مگر اس میں صفت علم نہیں ہے، فاروقیہ مگر صفت قدرت اس میں نہیں ہے، صحیح تو ہے مگر صفت سمیع کا وجود نہیں ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ ان سے کوئی پوچھے کہ جب صفت علم کا وجود نہیں ہے تو پھر اس عالم کیوں کہتے ہو، یہ تو ایسے ہی ہو گئے گال خال چیز کا تو ہے مگر اس میں سو دانہ کا پین نہیں ہے، تو فخر ہے کہ یہ بات قطعی باطل و غلط ہے جس کے ابطال پر دل کا ذکر و تفتیش و قات سے زائد حقیقت نہیں رکھتا مگر شارح پھر بھی یہاں دو دلیل ذکر کرتے ہیں، اول عقلی و رد دہلی عقلی، و ثانیہ نقلیہ الحویہ نقلیہ دلیل ہے جس کا حاصل ہے کہ کہ نفسی قطعی میں، الکمال اور فیہم لغا میں صفات بائی کو ثابت کیا گیا ہے مثلاً ان شر علیہم قدر استیعے یعنی طور سے اثبات کا قابل ہونا پڑے گا۔

و ذل صمد و سلا فعال المتعذرة لای دلیل عقلی ہے جس کا حاصل ہے کہ کوئی کائنات علم کا غناء کوں ہوا رہا ہے والدی و اعمال میں اللہ تعالیٰ اور عقلی بہر قسم کے یقین نقص اور کمی سے پاک کہنے لگیں، اور کارخانہ حیات کا مالک و قائم کوں ہے؟ یقیناً ان چیزوں کو دیکھ کر عقل سلیم ایسی ذات تجویز کرتی ہے جس میں جملہ صفات کاملہ ہوں اور جو بہر قسم کے نقص سے منزہ ہو اس میں ایک طرف اگر حیات ہو تو دوسری طرف قدرت بھی ہونی چاہئے مگر وہ صفت علم سے متعین ہو تو علم کے تمام اشیاء ایک بندہ اللہ تعالیٰ میں ہوں، دوسری بھی ہوا اور بصیر بھی یعنی دعویٰ صفات کاملہ کا مستحق ہو، در زمانہ ان نظام پہل سکتا ہے اور زمانہ کا وہ جزو شمار ہو سکتا ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ کوئی کمال نہیں پہنچا ہے۔

ولیس النزاع فی العلم والقدر، فالقوس من جملة کیفیات والمکات لخاصہ ہے۔ مثلاً خدا من ان الله تعالیٰ حق ولہ حیوۃ ازلیۃ لیس بعض ولا مستعین، البقاء واللہ تعالیٰ عالم ولہ علم ازلی شامل لیس بعض ولا مستعین البقاء ولا ضروری ولا ملک و کذا فی کثر الصفات بل النزاع فی ان کذا ان اللہ عالم متعلیٰ هو عرضی فالشعر بہ زائد علیہ حادث فہل لخاصہ العالم علیہ موصوفۃ ازلیۃ قائمہ بہ زائد علیہ و کذا جمیع الصفات فالحل فی الامتداد والمعتزلۃ۔

تاجیکہ

اور نزاع (مجتہد) اس محم و قدرت کے اندر نہیں ہے جو مخلوق کی ذات اور ملکات و قدرت کے ہے جو اس کے جس کی جملہ سے مشائخ نہ تشریح کی ہے مگر اس کی کہ انشاء تعالیٰ حق ہے اس کی حیات ازلہ ہے جو نہ عرض ہے اور نہ مستعین البقاء ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کا علم ازلہ ہے جو شامل ہے (مگر جو محیط ہے) نہ عرض ہے اور نہ مستعین البقاء ہے اور نہ ضروری ہے۔ انشاء ہے اور ایسی ہی تمام صفات میں مگر نزاع اس میں ہے کہ جیسے ہم عرض سے کسی عالم کیلئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کی ذات کے ساتھ ذات ہے اس کی ذات پر زائد ہے حادث ہے تو کیا معاملہ نہ کیلئے ایسی ہی علم ہے جو صفت ازلہ ہو اس کی ذات

کے ساتھ قائم ہوا ذات پر زائد ہوا اور ایسے ہی تمام صفات تو فاعل مفعل و معتزل کے انکار کیلئے ہے۔

تشریح

اس مقدمہ ہوتا ہے وہ چیز جو متغیر ہو اور انقلاب پذیر ہو۔ علمی انداز میں شاعرانہ بیان پر مبنی صفات کیفیات اور کمالات کو کہتے ہیں۔ مگر اس کیفیت و کمالات کو کہتے ہیں کہ جو سورج کے بعد منگل سے زوال پذیر ہو اس کے بالمقابل حالی آگاہ اور شاعرانہ کیفیات سے حالی مراد ہے یہ متغیر لوازم ہوتا ہے۔ مگر کی مثال عندین کا علم ہے اور حالی کیفیت کی مثال فلک کا علم ہے تو کہنے کا مطلب یہ ہو کہ کمالات اور کیفیات کا نام صفات ہے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ یہ دونوں حادث ہیں جن کا غیر ظاہر ہے۔ جب یہ تفصیل و بین نشین ہو گئی تو اب سمجھئے کہ معترض اعراض کرنا ہے کہ علم و قدرت وغیرہ من جملة حالات و کیفیات کے ہیں تو اب انکو باری عز امتہ کیلئے ثابت کر کے کہہ دیے ہیں تو اب کا یہ الزام درست نہ ہوگا کیونکہ ابھی مضمون ہو چکا ہے کہ یہ تو حادث ہیں تو اگر انہی کو ثابت کیلئے انکو ثابت کیا جائیگا تو اس کا محل حوادث ہو لازم آئیگا وہ ہونگے عن ذلک۔

جواب تفصیل جواب کی یہ کہ ہمارا اور فرق مولف کا جملہ اختلاف اس مبنی کے بقایا ہے جنہیں جو آپ نے ذکر کئے ہیں اسلئے مشائخ متکلمین کی تہمید موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ جی ہے اور اسکی صفت حیات ہے اور ایسی حیات جو ازل سے جس کا وجود ادبہا محال نہیں بلکہ ضروری ہے اسی طرح انکی تہمید موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے اور اس کیلئے صفت علم ہے اور وہ علم قلی ہے تعلیمات و جزئیات سب کو شامل و محیط ہے۔ وہ علم ضروری ہے یعنی بدیہی اور غیبی بھی کسی اور نظری اور اس کو جو یہ کہ علم ضروری اور نظری علم حصولی کی اقسام ہیں اور علم اری حصولی نہیں بلکہ ذاتی اور حضور ہی ہے و لکن ذاتی سائر الصفات ہیں ثابت ہو کہ اللہ کا علم جو نہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اس لئے معتزل اور متکلمین کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ نفس قدرت و علم اس کے لئے ثابت ہیں بلکہ انکوف ایک دوسری چیز ہیں ہے وہ کہ آیا یہ صفات بھی علم وغیرہ جیسا کہ ہمارے ساتھ قائم ہوتی ہیں مگر حادث ہوتی ہیں اور ہمارے وجود پر زائد ہوتی ہیں تو کیا وہ صفات جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہوتی ہیں وہ ازل و ابدی ہونیکے ساتھ ساتھ ہماری صفات کے مانند ذات اری پر زائد ہیں یا نہیں اس میں اختلاف ہے نفس اثبات میں معتزل کا یہ ہے کہ کوئی اختلاف نہیں ہے چنانچہ فلاسفہ اور معتزل کا کہنا ہے کہ صفات ذات باری سے زائد اور مفید کوئی چیز نہیں ہیں۔

و زعموا ان صفاتہ عین ذاتہ بمعنی ان ذاتہ لیسبق باعتبار التعلیق بالمعلومات
عالمیہ و بالمتعد و مرات قادر الخ غیر ذلک فلا یلزم تکثر فی لذات و لکن تعدد فی اللذات و بالواجبات

ترجمہ

اور مخلوقات کو جاننا کہ اسکی صفات بعینہ اسکی ذات ہے۔ منہی کو کہ اسکی ذات
موجودات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے، علم نام رکھ جاتا ہے اور قدوات کیساتھ (یعنی

تشریح

کے اعتبار سے اس کا نام قدوس ہے و نیز قدوات میں اکثر لازم کیلئے خدا اور واجبات کے لئے قدوس
یعنی یہ قرینی محض ہے کہ گویا یہ خدا اور اس کے اثبات صفات کو منافی تو نہ سمجھا سکتے
اصول سے کہہ ذات و صفات الیک ہیں یعنی صفات ذات کے علاوہ کوئی چیز نہیں بلکہ قد

ذات باری ہے تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے اسی کا نام بھی قادر ہوتا ہے۔ درحقیق عالم و حق و قادر و قادر
نے کیا اس طرح کچھ سے نہ ذات قدیمہ کا کثر لازم کیلئے خدا اور قدوس جبار کا کثر لازم آتی ہے اور اگر
اشعار کا قول اختیار کیا جائے تو قدوس کا کثر لازم نہ ہے۔ شریح اس کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

والجواب ما سبق من ان المستحيل تعدد ذات القدوس وهو غير لازم وبطلان
قول العلم متلا قدرة وحياة وعالمات وحياة وقدرة وجانب للعالم وموجودات الخلق
وكون الواجب غير قائم بذات التي غير ذلك من المعاني.

ترجمہ

اور جواب وہ ہے تو ان میں گہر چکا یعنی یہ کہ محال ذات قدیمہ کا کثر لازم نہیں
آتا۔ درحقیق اسے قول پر لازم آتا ہے مثلاً علم کثرت اور ذات اور عام و حق اور قدوس اور
بشرع عالم اور خلق کا معنی ہونا اور واجب کا اپنی ذات کے ساتھ قائم نہ ہونا۔ مثلاً علاوہ دوسرے محالات۔

تشریح

شریحات اشعار کی ذکاوت کہتے ہوئے فرماتے ہیں کہ صفات کو نہ کہ علی الذات تسلیم کرنے پر
معتز نے قدوس قدوس اور وجہ کا لازم بتلایا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں وجہ میں

ہیں یہ ذات قدیمہ کا کثر لازم و صفات قدیمہ کا کثر لازم۔ اس محال ہے کہ ذاتی اور صفات کو نہ کہ علی الذات
ہائے میں اول لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ ذاتی یا جاتا ہے جو جائز ہے مثلاً شکل فیہ شریں فرماتے ہیں
کہ اسے معتز لازم ہمارے مذہب پر کیا غرضی کر دے ہر تھا ہے اور افراسی کہ ہیں ہم کو جواب درو لازم

ہر شریعتی: جب ہم صفات میں ذات ہیں تو اس وقت یہ شرابی لازم آتی ہے کہ بعض
صفات کا دوسری بعض کے ساتھ الثبات لازم آئے گا اور اس وقت یہ ضروری ہوگا کہ صفات کا ایک دوسرے
پر جس صحیح ہو مثلاً یہ کہ صحیح ہو کہ علم کثرت ہے علم ذات ہے علم عالم ہے و نیز یہ کہ علم ذات

بارتھا کہ میں ہے اور دیوان میں ذاتی نہیں ہے تو ظاہری بات ہے کہ اس ذات العلم پر صفات و تعلقات
جائزہ اسی طرح دیگر صفات کے عمل بھی صحیح ہونا چاہیے یہ شرابی کیوں لازم آتا ہے کہ اسے معتز فرماتے تھا
کہ میں ذات قدوس ہے اس کے اگر میں نہ چنا چاہتے ہو تو فوراً اس خیال اطمینان سے رجوع کر۔

دوسری خسروالی — وكون الواجب غير قائم بذاته، کیونکہ صفات خود قائم بذات نہیں
 نہیں ہوتیں بلکہ کسی کے سہاے ان کا قیام ہوتا ہے مثلاً علم عالمی کے ساتھ قائم ہوگا اور غیر کے صفات
 اور ذات کو متحد قرار دیا ہے اور جب صفات بعینہ ذات اور ذات بعینہ صفات ہیں تو صفات بذات کے ایک
 اور ذات پر صفات کے احکام جاری ہوں گے کیونکہ دونوں میں ہیں تو صفات جو کہ قائم بذات نہیں ہوا
 کرتے ہیں بلکہ قائم بالغیر ہوتے ہیں اور صفات بعینہ ذات سے تو یوں کہنا درست ہوگا کہ واجب کو جو قائم
 بالذات نہیں جو سر اسر باطل ہے اگر واجب بھی قائم بالذات نہ ہوگا تو پھر کون ہوگا اور یہ ساری خرابی لازم
 آ رہی ہے ذات و صفات کے درمیان حیثیت کا قول! اختیار کہہ لے سے
 فلسفہ کو فلسفہ میں خدایات نہیں ۵ خود کو سلجھا رہا ہے پر ہر الما نہیں

أَن لَّيْسَ لَهَا سَمًا يَزَعَمُ الْكَرَامِيَّةُ مِنْ أَنَّ لَهَا صفات لَكَيْتَ لَهَا وَشَتْ لَا سَمْعَالَةَ
 قِيَامُ الْوَادِثِ بِذَاتِهِ

ترجمہ

اس کی صفات لازماً ہیں ایسا نہیں ہے جیسے کرامیہ کا گمان ہے کہ اس کی صفات تو ہیں لیکن
 حادث ہیں۔ حوادث کے قیام کے حال ہو سکیں وجہ سے اس کی ذات کے ساتھ۔

تشریح

جطور اہل حق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بہت سی صفات کے ساتھ موصوف ہے ایسے
 ہی ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ وہ صفات ازلی ہیں حوادث نہیں ایک فرقہ کہہ رہا ہے اس کی
 عقیدہ یہ ہے کہ صفات کا اثبات تو یقیناً ہے مگر سب کی سب حادث ہیں قدرت کے علاوہ اور ان کی دلیل یہ
 ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا تعلق حوادث سے ہوتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ کسی چیز کو جانتا ہے، مخلیق ہے، بولتا ہے
 دیکھتا ہے، خدائے تعالیٰ کے تعلق کیلئے معلوم، مسموع، مخاطب اور مسموع کی ضرورت ہے اور یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اشیاء
 مذکورہ نہ ہمیشہ سے ہیں اور نہ ہمیشہ رہیں گی یہی ان کو ازلی وابدی کہنا محال ہے لہذا جب صفات کا تعلق ان
 حوادث کے ساتھ ہوگا تو صفات کا قیام بھی ازلی وابدی نہ ہوگا اس لئے انھوں نے کہہ کر صفات حادث
 ہیں اشارے سے فرمایا کہ ان کا قول غلط ہے کیونکہ حوادث کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں ہو سکا اور کرامیہ
 کے اس متدال کا جواب یہ ہے کہ صفات کے تعلق کا حادث نفس صفت کے حادث کو مستلزم نہیں
 کہ لا یجوز فی ظاہر اشکال فیہ۔

فَأَمَّا بَعْدُ فَذَاتُهَا حَقٌّ وَرَقَّةٌ أَمَّا لَا مَعْنَى لَصِفَةِ الشَّيْءِ إِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ لَا كَمَا يَزعمُ الْمُتَكَلِّمُونَ
 مِنْ أَنَّ مَنْكُورَ الْكَلَامِ هُوَ فَاعْلَمْ بِذَلِكَ لَكِنْ مَرَادُهُمْ لَوْ كُنَ الْكَلَامُ صِفَةً لَهَا لَا أَشْبَاهَ
 كَوْنُهَا صِفَةً لَهَا غَيْرَ فَاعْلَمْ بِذَلِكَ

ترجمہ

اور اسکی صفات (ذات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کی ضرورت کیوجہ سے کہ کوئی معنی نہیں شی کی صفت کے منکر جو اس کے ساتھ قائم ہوں ایسا نہیں ہے جبکہ معتزلہ نے گمان کیا ہے کہ وہ کلام ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے منکر کے ساتھ قائم ہے لیکن اگلی مراد کلام کے اسکی صفت ہونے کی نفی کر لیا ہے نہ کلام کو اس کی ایسی صفت نہ ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

تشریح

یعنی اللہ تعالیٰ کی تمام صفات اس کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی طبعی اور ذات کی کوئی صفت ہوگی تو اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ وہ صفت قائم نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی شی کی صفت کے معنی یہ یہ ہوتے ہیں کہ وہ صفت اس شی کے ساتھ قائم ہے جیسا بنا بر اسکو صفت کہا جا رہا ہے ورنہ صفت نہ کہتے تو کلام ہوا کہ صفات ہلکی اسی کے ساتھ قائم ہیں اس کے برعکس معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ منکلم ہے مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ جی لوہ صفت یا غیر کے ساتھ۔

اس مقام پر شارح پر ایک اعتراض کیا گیا جس کی تفصیل یہ ہے کہ ابھی تم نے یہ کہا تھا کہ معتزلہ صفات باری کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ سے صفات کو تسلیم نہیں کرتے مگر یہاں جو بات آپ نے بتائی ہے کہ لا کما یزعم المعتزلہ الا اس سے تو اس کے برعکس یہ منہدم ہوا ہے کہ معتزلہ صفت کو ذات سے علیحدہ تسلیم کرتے ہیں اور غیر کے ساتھ قائم مانتے ہیں تو آپ کی دونوں باتوں میں تضاد ہو گیا؟

جواب دیتے ہیں لیکن مولانا ہم اگر کہیں معتزلہ صواب! اعتباری بات صحیح ہے مگر ان کا مذہب وہی ہے جو ما قبل میں بیان کیا جا چکا ہے رہ گیا ان کا یہ قول مذکور میں سے انکی طرف سے اثبات صفت کلام مفہوم ہو رہا ہے تو ان کا مفہوم اس کلام سے بھی نفی ہے بلکہ اگرچہ یہ بھی نفی صفات کا ایک طریقہ ہے لہذا اس سے بروہو کہ لگتا ہے کہ اثبات صفت کلام مفہوم ہے یہ دھوکہ لگنا چاہیے۔

ترجمہ

اور یہ معتزلہ نے اس طریقہ پر استدلال کیا کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے

ولمّا تمسكت المعتقدون بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودة قد بطلت معاصرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى ونقد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتميز لم يره في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كلفنا النصارى باثبات ثلثية من القدماء فما بال الثنائية او انش اشار الى الجواب بقوله

اس لئے کہ صفات وہ موجودات قدیم ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے معانی میں تو غیر اللہ کا قدیم جو مادہ قدیم کا عنصر لازم آتا ہے بلکہ واجب الوجود کا عنصر لازم آتا ہے۔ اس تفصیل کے مطابق جس کی جانب منفذ میں کے کلام میں اشارہ واقع ہے اور مشکل لہر بجے معتاخرن کے کلام میں یعنی یہ کہ واجب الوجود بالذات وہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں حالانکہ ہمارے کسی تکفیر کی گئی ہے میں قدما کے اثبات سے تو اٹھ یا اس سے زیادہ کا یا اصل ہو گا، تو مصنف نے چنے اس قول سے (تولد میں آرہا ہے) جواب کی جانب اشارہ کیا ہے۔

تشریح

تشریح | اور میں جو مصنف کا حق آ رہا ہے یہ اس کی تہذیب میں کا حاصل ہے یہ کہ عبادتِ ناسخہ
مغتر کی جانب سے ہو یا نواسے ایک اعتراف کا جواب ہے۔ حاصلِ اعتراف ہی یہ ہے کہ مغتر
کہتے ہیں کہ اسے اہلسنت و اجماعت تم بقول ائمہ و روایات، اور بقول آثار و تہذیب ناسخہ صفات مانتے ہو اور ان کو
ذات پر زائد بھی مانتے ہو جس سے یہ بھی ثابت ہو رہا ہے کہ ان صفات میں بھی مغترت اور ذات و صفات
میں بھی مغترت ہے اور ساتھ ہی ساتھ تم ان صفات کو واجب الوجود بالذات بھی مانتے ہو جب انکو واجب
الذات مان لیا اور ذات سے مغتر مان لیا تو غریب اللہ کا قدم ہونا اور قد و ذم آئیکے حالانکہ انھار کی
فرائین قد و ذم ثابت کئے ہیں جس کو یہ سے انھی تکھیر کی گئی اور تم نے تو بجائے یمن کے اس قد و ذم کو مانا ہے
تو ہمارا کیا حال ہو گا؟ تکھیر کے مشفق ہو گئے یا نہیں؟ مصنف نے اسے من سے اسی اعتراف کا جواب ہے؟
تمہارے یہاں ایک بات عرض کر دینا مناسب سمجھتا ہوں۔ بعض لوگوں کو وہ حکم ہو کہ اللہ تعالیٰ کا علم
جزئیات کو نہ مغتر و نہ متغلی ہو سکتا ہے جبکہ اس میں فیض عین الامضاء ہے؟

جواب :- جیسے جہاں ہے کہ ایک شخص وقت و اندر میں کھڑک کو کبھی انعام میں دے اور کبھی احوال متعارف دے۔ مثلاً وہ اس وقت میں کھڑک کو احمد و نعل و حرث اور ثنائی اور ربانی معرب اور دینی متعلق اور غیر متعلق، منفعت اور غیر منفعت، معرفت اور کفر، مافہمی اور مستقبل، امر دینی سبھی احوال و انعام کے ساتھ جان سکتا ہے اور اس کے لئے جہاں ہے کہوں کہ کبھی کبھی اندر ایک وقت ان انعام و اندر بات کو دیکھتا ہوں۔ تو جب بحالہ خدا و علم ممکن کے اندر درست ہے تو علم واجب کے اندر مستحبہ ہو سکتا کیا سبب پیدا ہو تا ہے؟

وَمَنْ لَا هُوَ وَلَا غَيْرُهُ بِهِنَّ صِفَاتُ اللَّهِ تَعَالَى لَيْسَتْ عَيْنُ الْذَاتِ وَلَا غَيْرُ الْذَاتِ
فَلَا يَلْزَمُ قَدَمُ الْغَيْرِ وَلَا تَكْثُرُ فِي الْقَدَمَاءِ

تحریر

ترجمہ اور صفاتِ بارگاہی ہیں اور نہ اس کا غیر یہاں یعنی اللہ تعالیٰ کی صفاتِ نہ عین ذات ہیں

ہو گیا ہے تو انہوں نے انکار و انحال کو جائز قرار دیا تو اقامہِ مذہب متعارفہ ہو گئے۔
تشریح یہ عبارت بھی ایک سوالیہ فقرہ کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ انصارِ حق نے قدامتِ عقائد کی کہیں حقارت نہیں کی تو پھر انکو کافر کیوں کہا گیا؟

خارج نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بات صحیح ہے کہ انہوں نے قدامتِ عقائد کی کہیں تعریف نہیں کی مگر ان کے عقائد و اشارات اقوال سے یہ جلتا ہے کہ وہ قدامتِ عقائد (تخلیہ) کے قائل ہیں اور اس طرح اگر ایک عقیدہ یہ ہے کہ تین اقوم ہیں و خود علمِ حیات اور وہ اول کو اب اور ثانی کو امین اور تیسرے کو روح القدس کہتے ہیں اول سے مراد ائمہِ معانی اور ثانی سے حضرت یحییٰ و زکریا سے حضرت عزیریل اور وہ کہتے ہیں کہ اقومِ علمِ اقدس نے اس سے منہس ہو کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف چھوڑا تو غور کیجئے کہ انہوں نے ایک اقوم یعنی علم کو باری تعالیٰ سے منسلک تسلیم کیا، اور اقوم ابنِ کثیر منسلک امانوگوا، انہوں نے انحال کو جائز کر کے ثابت کر دیا کہ یہ تینوں جبریز متغایر ہیں اور یہ تینوں ذات بھی ہیں کیونکہ انحال ذات ہما کا ہوتا ہے صفات کا نہیں۔

تفسیر یہ اقوم بھی اقامہ، یہ سرِ بانی کھڑے ہو ایتوں یعنی صفت اور بقول بعض یعنی اصل ہے اور عیسٰی عترتی زبان میں انہوں کے منہ میں ہے جس کے معنی مبارک کے ہیں (ذریعہ اقوال آخر) انصارِ حق کی وجہ تسمیہ یا تو یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے "مَنی انصار الی اللہ کے جواب میں "مَنی انصار اللہ" کہا تھا (ذریعہ اقوال آخر)

وَلَقَالُوا إِن يَمُنُّهُ تَوْفِيقُ الْفَرِّدِ وَاللَّهُ يُدْخِلُ فِي الْفَقَائِ عِبْرَتِي جَوَازَ الْأَفْكَاتِ لِقَطْعِ بِلَاقِ مَرَاتِبِ الْأَعْدَادِ مِنَ الْوَاحِدِ وَالْأَثْنَيْنِ وَالْثَلَاثَةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مُمْتَدَّةً مُشْتَرَكَةً مَعَ أَنَّ الْبَعْضَ جَزْءٌ مِنَ الْبَعْضِ وَالْحِزْمُ لَا يَمْلَأُ بِلَالِ الْإِبْطِ وَالْإِبْطِ الْمَصْهُومِ مَزَاجِ مِنْ أَهْلِ السَّنَةِ فِي كَثْرَةِ الصِّفَاتِ وَتَعَدُّ دَعَا مُتَغَايِرَةٍ كَانَتْ أَوْ غَيْرَ مُتَغَايِرَةٍ

ترجمہ اور قائل کو حق ہے کہ وہ مسیح کے تعدد اور کثرت کے موقوف ہونے کو اس قدر پرچہ جو احوال انکار کے معنی میں ہے۔ اس بات کے لطیفی ہو چکی ہو جسے کہ مراتب اعداد ایک اور دو اور تین سے اس

کے غیر تک متعدد دیگر ہیں باوجودیکہ ان میں سے بعض یعنی کاجز سے درجہ کل کے متغایر نہیں ہوتا اور نیز صفات کی کثرت و تعدد کے باوجودیکہ ایسی صفت سے کوئی نرا مضمون نہیں خود صفات متغایر ہوں اور متغایر

تشریح مصنف نے مقررہ کے اعتراض کا جواب فرمایا اور فرمایا ہے کہ یہ جسکی تفصیل گذر چکی ہے وہاں سے تاردا اس جواب کو ذکر و در ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مصنف نے جو جواب دیا اس کا ماحصل یہ تھا کہ تعدد اور کثرت میں وقت ہوتا ہے بلکہ صفات اور ذات میں تغایر ہو لیکن یہاں مترفعہ اعتراض کر سکتا ہے

کی تائید اور انکار نہ ہونے کے باوجود ہم آپ کو ممکنہ قہود دکھاسکتے ہیں۔ مثلاً مراتب عدم کو سب سے نیچے آسانی اور فہم کے لئے ایک دو تین سے دس تک جے چلے تو دیکھئے مراتب عدم یعنی دس میں قہود اور کثرت کے معنی ان میں سے ہر ایک مستقل مدد ہے۔ ایک ہی مستقل مدد ہے۔ درد بھی دیکھا، لیکن اس قہود کے باوجود یہاں تباہ نہیں پایا جاتا اس لئے کہ ان میں سے بعض دومرے کا جز ہے مثلاً آٹھ نو کا جز ہے، سات آٹھ کا جز ہے، دس دس کا جز ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جز اور کل میں تغایر نہیں ہوتی اور یعنی جز و کل سے منفک نہیں ہوتا اور کل کل نہیں رہے گا، مگر یہاں عدم تغایر کے باوجود کثرت ہے بلکہ آپ کا کہنا ہے کہ کثرت اور قہود اس وقت ہو گا جب تغایر ہو اس لئے آپ کا جواب درست نہیں ہے۔

والیہذا لا یستقیم ان الوجود فی نفسہ ہو درہم از ارض ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ مصنف نے لا ھو ولا عین کا قہود کوصفات کے عدم تغایر کو ثابت کر کے جو صفات کے عدم قہود اور کثرت کو ثابت کر کے یہ کہ مصنف نے جماعت کی تفریقات کے خلاف ہے کہ جو انکی تفریق ہے کہ صفات میں کثرت ہے اور وہ سات یا آٹھ ہیں اور کثرت ہذا مصنف کا یہ جواب تھا انھوں نے یہ ہے غلط اور یہ حل ہے، بلکہ اس اعتراض کا جواب جواب ہے وہ وہی ہے جو اقبل میں گذر چکا ہے، مزید اور بھی سیکھئے!

ولا یولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمہ لا ذات و صفات۔

پس کوئی یہ ہے کہ کہا جائے کہ محال ذوات قدیمہ کا قہود ہے۔ یک ذات اور چند صفات نہیں (یعنی اس میں کوئی استحکام نہیں ہے)۔

ترجمہ

شریح کہنا چاہئے اس کا سہرا کا عرض ہو کہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ جواب دیا جائے کہ قہود کی دو قسمیں ہیں (۱) ذات (۲) صفات۔ اول جائز نہیں اور ثانی جائز ہے اور یہ قہود صفات ہی لازم آتا ہے۔ مگر یہ اس لئے معتزلہ کا انکار نہیں ہو جائے گا۔

تشریح

وان لا یعتبر علی القول بكون الصفات واجبۃ الوجود لذل انہا بل یقال ہوا واجبۃ الوجود بل لہذا لیس بعد ولا یعتبر علی صفات اللہ تعالیٰ وقہدس ویكون خدا امر ومن قال واجب الوجود لذل تم ہوا اللہ تعالیٰ وصف اللہ یعنی اللہ واجب الوجود لذل تعالیٰ وقہدس وامانی نفسہا فی ممکنہ ولا استلزام فی قدم الممكن ان کان قائما بذات القدیم واجباً یہ غیر منفصل عنہ، فلیس لذل قدیم اللہ احیٰ یلزم عن وجود اللہ بذات وجودہ الالہیہ۔

ترجمہ

(اور اول یہ ہے) کہ جو ذات نکلے صفات کے واجب الوجود لہذا تھا کہنے پر بلکہ کہا جائے کہ یہ واجب الوجود اپنے فکر جو جسے نہیں بلکہ اس کی ذات کی وجہ سے جوہر انکا عین ہے اور نہ غیر، مراد لیتا ہوں میرا اللہ تعالیٰ و تقدس کی ذات کو اور ہر حال ذات خود صفات ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی اشتغال نہیں چکر ممکن قدیم کی ذات کے ساتھ قائم ہوا اس کی وجہ سے واجب ہوا اس سے جلد نہ ہو سکے تو ہر قدیم معبود نہیں یہاں تک کہ خدا کے وجود سے چند معبودوں کا وجود لازم آجائے۔

تشریح

اس عبارت کا مطلب خلاصہ کے بعد جو ان یقال گذرا ہے اس پر یہ یعنی یہ بھی فالوئی کی خبر ہے مقرر نے اشاعرہ پر اعتراض کرتے ہوئے کہا تھا فیلزم قدم غیبی اللہ تعالیٰ نے وبتعداد القدماء اولیٰ نقدہ الواجب لذاتہ اور اشاعرہ نے ان کے اس اعتراض کو تسلیم کر کے جواب دیا بشرط کہ دیا جس کا مطلب یہ ہوا کہ اشاعرہ نے صفات کو واجب لذات نہ لیا اس پر اشارہ فرماتے ہیں کہ اسے اشاعرہ بجا جواب دینے کی ضرورت اور سبب بالی کے ساتھ اعتراض کو تسلیم کر لیا اور صفات کو واجب لذات نہ کہہ یا آپ کو یہ مشورہ دیا جائے کہ ایسی جو ذات نہیں کرتی جائے اور اگر کہیں کسی معنی کی عبارت معلوم ملے تو اس میں تاویل کرنی چاہئے لہذا صفات بذات واجب تو نہیں مگر واجب لذات تھا نہیں بلکہ واجب الغیر ہیں یعنی بذات خود تو صفات الہی ممکن ہیں مگر باری تعالیٰ کیلئے ان کا ثبوت ضروری ہے۔ اور واجب ہے تو واجب الوجود کیلئے ثبوت کے اعتبار سے صفات کے الوجود کو واجب متحقق ہو گیا مگر یہ وجوب ذاتی نہیں بلکہ غیر کیلئے ہے یعنی اس ذات کیلئے یہ صفات واجب ہیں جو نہ ان کا عین ہے اور نہ غیر۔ اور مشائخ کرام جیسے حمید الدین النہر سمی وغیرہ کے کلام میں جو تصریح ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ اور اس کی صفات ہیں۔ ان کے کلام میں بھی تاویل کرنی چاہئے۔ شارح نے تو حیرت عمدہ پیش کی ہے مگر بعض متکلمین کا کلام اس تاویل کا تحمل نہیں کر سکتا۔

ولا استغناء فی قدم المتشکک لایہ ایک اعتراض مقدم کا جواب ہے۔ سائل سوال کرتا ہے کہ اصول یہ مقرر ہے کہ ہر ممکن حادث ہونا ہے تو جب آپ نے صفات کو ممکن مان لیا تو اس کا حادث ہونا بھی لازم آئے گا حالانکہ اشاعرہ میں سے اس کا کوئی بھی تاویل نہیں ہے۔

شارح نے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہذا بہت باری ممکن ہونیکے باوجود حادث نہیں ہیں اس لئے کہ اگر کوئی ممکن ذات قدیم کے ساتھ قائم ہو اور تمام بھی واجب ہو نیکیے طریقہ یہ ہو کہ پھر اس کا ہے موصوف سے التماثل نہ ہو سکے تو ایسے ممکن کو قدیم اور غیر حادث کہا جائے گا تو اس تقریر سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکن بھی قدیم ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ اللہ معبود بھی قدیم ہے مگر اللہ قدیم ہے جس کا قدیم ذاتی ہو جیسے ذات واجب الوجود اور اگر قدیم ذاتی نہ ہو بلکہ غیر کے سبب سے اس میں وحدانیت آئی ہو تو البتہ قدیم معبود نہیں ہو سکتا۔

وَلَمْ يَكُنْ هَذَا التَّحْقِيقُ وَهَيْبُ الْمُحْكَمِ فِي تَقْلِيدِ سُلْطَانِي لِي لَفِي الصِّفَاتِ وَالْكَرَامَاتِ
إِلَى لَفِي قِيَمَتِهَا وَالْأَشْأَارِ إِلَى لَفِي غَيْرِ قِيَمَتِهَا وَعَلَيْهِ السَّلَامُ

ترجمہ

تشریح

اداس مقام کے شکل پہنچی وہ سے گئے ہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی فنی پہنچی جانب اور
کرامت صفت کے تمام کی فنی کی جانب اور شام و صفت کی فزیت و صفت کی فنی کی جانب
ایمان سے ثابت یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ مستند کرامت اور فنی است میں یا نہیں
ذات ہر ایک پر بقدر اولیٰ واجب ہیں یا نہیں یہ بہت تہوار مستند بہت دوری و شواہد
کیوجہ سے معتزلہ اور نقاسط نے صفت کا انکار کیا اور کرامت کے ان کے تہیم ہوئی فنی کردی اور شواہد
لے ہوں کہ یہ صفت نہ بیان ذیت میں اور نہ ذات نہ صفت نہ دلیل یہ ان کی کرامت و کرامت و کرامت
کیا جائے تو چند صورتیں ہوں گی۔ ان کا محدود ذات بار قیاس ہو گیا ہوئے غالی صورت
باطل ہے کیونکہ اس صورت میں واجب کا طریقہ درمیان حاصل کرنا لازم آتا ہے یہ ہو جائے اور
اول صورت اسلئے باطل ہے کہ اس میں واحد واقعی کا ایک وقت و عمل دونوں ہونا لازم آتا ہے وچہ
ایک ماحول اور معتزلہ یہ دلیل بیان کی ہے کہ اگر صفت و ثبات یہ جائے تو صورت میں ہوں گی
یا تو صفت فہم ہوگی یا حادث اول صورت میں عدم نہ نہ اور ثانی صورت میں اس کا محال ہوا
ہونا لازم آئے گا۔

اور کرامت کے صفت کو تو مانا مگر حادث مانا کہ قدر و قدر لازم آئے اور اسلئے دلیل
گذر چکی ہے وچہ صفت کے حکوت اختیار کیا ہے وراگ کوئی مانع شرعی نہ ہو تو یہی طریقہ ہوا

فان قيل هذا في الظاهر رفع لتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من
الشيء ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو غير لازم لا عين ولا عين ولا عين ولا عين
واسطة

ترجمہ

تشریح

اسی مگر اعتراض کیا جائے کہ یہ ظاہر میں رفع تقيضین ہے اور حقیقت میں جمع تقيضین
التقيضین ہے اسلئے کہ ایک چیز کا مفہوم اگر دو دوری کا مفہوم ہو تو اس کا
غیر ہے ورنہ اس کا میں ہے اور ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ ضروری نہیں ہے۔

اشعار ہوتے جو عینیت و غیریت کی فنی کی ہے جس کی ترجمانی میں نے چھ لایا جو
فہم فہم سے فرمائی ہے اس پر غرض اس ہے کہ آپ کو یہ فرمائے صفت و عینیت

میں اور نہ غیر ذات ہے تو محال ہے کیونکہ اگر فاعلی اعتبار سے اسکو دیکھ جائے تو ارتفاع تقيض میں لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے اور اگر خود و مفعول کیا جائے تو فعلی معینیت اور غیریت میں ایک اور محال کا امکان ہوتا ہے اور وہ اجتماع تقيض میں ہے کیونکہ جب صفات باری سے معینیت کی نفی کرنے سے کہے گا کہ ایک یہ صفت ذات نہیں تو اس سے یہ مفہوم ہوگا کہ غیر ذات ہیں۔ تو غیریت پائی تم گئی اور جب کہا گیا کہ غیر نہیں تو ہم میں آگاہی میں تو معینیت ثابت ہوئی۔ خواہ کہ یہ کہ جب معینیت اور غیریت میں سے ایک کی نفی کی جائے تو دوسرا ضروری ثابت ہو جائے گا اور یہ کہ جب دو دونوں ہی موجود ہوں گے لہذا ثابت ہوگا شاعرہ کے اس قول سے اجتماع تقيض بھی لازم آتا ہے اور تقيض میں کار ارتفاع بھی محال ہے اور اجتماع بھی۔ پھر عرض کرتا ہے کہ معینیت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد ہو اور غیریت کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کا مفہوم متحد نہ ہو بلکہ متضاد ہو گا یا معروض یہ کہن جائز ہے کہ معینیت اور غیریت کے درمیان انفصال حقیقی ہے جن میں سے ایک کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور ایک کا نہ ہونا ضروری ہے جیسے یہ عدد چھٹ ہے یا حق ہے تو میں اس نے دونوں کا اجتماع جائز ہے اور نہ ارتفاع جائز ہے تو جیسے مثال مذکور میں ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ایسے ہی معینیت اور غیریت کے درمیان بھی کوئی واسطہ ایسا نہیں ہے کہ جہاں دونوں کا اجتماع ہو سکے بلکہ ایک ہو گا تو دوسرا مستحق ہو گا۔ اور اگر دوسرا ہو گا تو اول مستحق ہو گا۔ شارح نے ان الفاظ میں منافی الحکم سے انفصال حقیقی کو ذکر فرمایا ہے۔ آگے شارح اس امر اخص کا جواب لعل فرمایا ہے۔

قُلْتُ فَكَيْفَ تَوَاضَعُ الْخَيْرِيَّةُ لِلْبُكُونِ الْمَوْجُودِ مِنْ بَحِيثٍ بَعْدَ كَرِّ وَتَقَبُّلٍ وَجُودٍ أَكْثَرِ هَا
مَعَ عَدَمِ الْآخِرِ أَيْ جَبْهَتِ الْاِتِّكَافِ بَيْنَهُمَا وَالْحَقِيقَةُ بِالْاِتِّكَافِ الْمَفْهُومِ بِإِلَاقَةِ تَقَابُؤِهِمَا
فَلَا يَكُونُ تَقَبُّضٌ يَكْبَلُ بِتَقَبُّؤِهِ بَيْنَهُمَا وَاسْطَلَّةُ بَابِ الْبُكُونِ الشَّيْءُ بَحِيثٌ لَا يَكُونُ مَفْهُومًا
مَفْهُومٌ الْآخِرُ وَلَا يَوْجُدُ بَدْوً كَالْجُزْءِ مَعَ الْكُلِّ وَالصِّفَةُ مَعَ الذَّاتِ وَبَعْضُ الصِّفَاتِ
مَعَ الْبَعْضِ فَإِنَّ ذَاتَ اللَّهِ تَعَالَى وَصِفَاتِهِ الزُّلْمَةُ وَالْعَدَمُ عُمُومًا لَا فِي مُتَكِنٍ وَالْوَاحِدُ فِي
الْعَشَرَةِ يَسْتَحِجُّ بِكَانٍ مُبْدَوْنَهَا وَبَدْوً قَائِمًا بِدَوْنِهِ أَوْ مَفْعَلًا مُعْدَمًا مَعْدَمًا وَوَجُودًا
وَجُودًا بِخِلَافِ الصِّفَاتِ الْمَعْدُونَةِ فَإِنَّ قِيَامَ الذَّاتِ بِدَوْنِ تِلْكَ الصِّفَةِ الْمَعْدُونَةِ
مَنْصُورٌ فَتَكُونُ غَايَةُ الذَّاتِ كَمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ

ترجیح ہم کہیں گے کہ شاعرہ نے غیرت کی تفسیر در وجود میں سے اس طرح ہونیکے ساتھ کی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود قدر و مشور ہو سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ

یعنی ان دونوں کے درمیان انفرادیت ممکن ہو اور حیثیت کی تصریح و جوہ کے معنی جوہیئے ساتھ کی ہے بالکل بغیر کسی فرق کے تو یہ (صحیفہ اور غریبہ) دونوں تفسیریں نہ ہونگی بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ مستحضر ہے اس طرفہ پر کہ ایک اس حیثیت پر ہو کہ اس کا مفہوم دوسری کا مفہوم نہ ہو اور نہ اس کے بغیر باقی رہے جسے جزو کل کے ساتھ اور صفت ذات کے ساتھ اور بعض صفات دوسری بعض صفات کے ساتھ نہیں لے کر اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات انہی ہیں اور انہی پر عدم محال ہے اور دس میں سے ایک اس کا ایک کا، بقا بغیر اس کے (دس کے) اور دس کا بقا بغیر ایک کے (اس کے) کہ ایک انھیں دس میں سے ہے تو دس کا عدم واحد عدم ہے اور دس کا وجود واحد کا وجود ہے۔ بخلاف صفت محدث کے اس کے کلمات کا قیام بغیر صفت عینہ کے مستحضر ہے تو ہو جائیں گی (صفات محدثہ) غیر ذات۔ مشارحہ الجے کی فرمائش ہے۔

تشریح ہے
یہ اعتراض سابق کا جواب ہے۔ جس کا غرض ہے کہ اگر آپ صیغہ اور غریب میں انفعال
حقیقی ثابت کیا ہے۔ یہ غلط ہے بلکہ ان دونوں میں منع غلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع
درست ہوئے جیسے زید دریا میں ہے اور غلو با نہیں ہے۔ تو یہ منع غلو ہے جس میں دونوں کا اجتماع
جائز ہے جیسا کہ بارہا اس کا مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ انسان دریا میں ہوتا ہے اور نہیں ٹوٹتا، ایسے ہی
صیغہ اور غریب میں منع غلو ہے۔ تو دونوں کا اجتماع جائز ہے لہذا ان نفاذ واجتماع نفی غیبی کا سوال
ہی فخر ہوتا ہے کیونکہ یہ سوال تو صرف انفعال حقیقی میں ہی ہو سکتا ہے۔

اس بات پر ایک تفصیل یہ ہے کہ آپ نے عینیت اور غیریت میں جو تافہہ ثابت کیا ہے وہ ثابت نہیں بلکہ ان کے درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ مشارکۂ غیرت کی تعبیر یوں کی ہے کہ جو چیزوں میں ایک کا تصور بغیر دوسری شے کے کیا جا سکے یعنی ان دونوں میں امکان اللفظ کا نام غیرت ہے اور عینیت کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ جو چیزوں کا مفہوم نہیں بالکل تفاوت نہ ہو اور عینیت وہ چیز ہے کہ درمیان ایک واسطہ ہے کیونکہ جب ایک کا مفہوم عینیت دوسرے کا مفہوم نہ ہو تو عینیت کی لفظی ہوگئی مگر ان دونوں میں یہ کون سی دوسرے کے بغیر پایا جاسکے تو غیرت کہ لفظی ہوگئی پس معلوم ہوگا کہ بات ممکن ہے کہ کسی جگہ عینیت ہو نہ غیرت پسند واسطہ ثابت ہوگی اور ان دونوں میں تناقض کا قول باطل ہو گیا پس صفات کا لا ہونا غرض کہنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس پر غرض یہ ہے کہ وہ کون سی مثالیں ہیں جنہاں نہ عینیت ہے اور نہ غیرت تو اس کی شارح نے چند امثال نقل فرمائی ہیں۔

غیر بھی نہیں اور میں بھی نہیں اور ان کے درمیان ناقص نہیں بلکہ ایک واسطہ ہے جو حکمران کا مفہم اور شاہ اور کمال اور اسے جزو کل کا حق نہیں ہو اور جو کچھ کل غیر جزو کے نہیں پایا جاتا، یعنی ان میں شاک کا

لازم ہو سکتی اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان وجود جزو کے جو ان کے قطعی ہو سکتی وہ سے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفات کے اور جزو کے کیا گیا ہے یعنی تقابلاً واحد کا استبعاد بغیر کل کے وہ قطعاً مفلسا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اشعار سے بغیرت کی تفسیر جو کہ ہے جس کا ذکر ابھی گذرا ہے وہ محض اس کے نزدیک محض نظر ہے یعنی محض ایک صورت سے اس پر اعتراض وار کیا گیا ہے یعنی آپ بغیرت کی تفسیر ممکن انفکاک سے کی ہے۔ اب اس پر جواب دے دو سوال ہیں: ۱) آپ کی مراد انفکاک سے من بجا نہیں ہے؟ ۲) یا جانب واحد سے انفکاک بغیرت کے لئے کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ پہلی مراد انفکاک سے انفکاک من بجا نہیں ہے تو پھر ہم من بجا سے انفکاک نہ ہو وہاں بغیرت نہ ہوتی چاہئے جسے عالم اور عناصر عالم کہہ جائیں گے عالم کا عالم سے انفکاک درست اور عالم اس سے انفکاک صحیح ہے۔ در نہ تو کمال کا عدم لازم آئے گا جو باطل سے (کیا لا کھنی)، اسی طرح عرض کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا کل سے انفکاک درست نہیں ہے۔ (کیا لا کھنی) تو جب آپ کے نزدیک بغیرت سے انفکاک من بجا نہیں ہے تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں مغایرت نہ ہوتی چاہئے حالانکہ عالم اور عناصر عالم میں اور عرض و محمل میں بالافتقار مغایرت ہے۔

اور اگر آپ کی مراد بغیرت سے یہ ہے کہ جانب واحد سے انفکاک ہو جائے تو پھر آپ کو جزو اور کل کے درمیان اور ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑے گی حالانکہ یہاں آپ مغایرت ثابت نہیں کرتے کیوں کہ کل بغیر جزو کے نہیں پایا جاتا مگر جزو تو بغیر کل کے پایا جاسکتا ہے، تو انفکاک ایک جانب سے ہو گیا اور اسی کو آپ نے مغایرت کہی ہے کافی سمجھا ہے تو ان دونوں کو مغایرت کہو؟

ایسے ہی ذات بغیر صفات کے پائی جا سکتی ہے، مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاتیں گی تو جب جانب واحد سے انفکاک ہو گیا تو ذات و صفات میں مغایرت کیوں ثابت نہیں کرتے؟

وَمَا ذَاكَ؟ مَرَّ اسْتِحْالُهُ بَعْدَ اَوَّلِ اَحْدِ الْاَوَّلِ۔ اس عبارت سے شارح اشارہ دیکھتا ہے۔ یہ جواب پر محض کل کا عرض بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تفصیل اس اجمال کی ہے کہ اشارہ جسے کتابت و عبارت مراد بغیرت سے انفکاک من جانب واحد ہے اور ذات و صفات کو لیکر جو عرض و اخص آپ نے کہا ہے اسکو تو گناہ شریعت ہے مگر جزو اور کل پر جو اخص اخص آپ نے کہا ہے وہ غلط ہے۔ اس لئے کہ جزو اور کل میں کوئی طرف سے بھی انفکاک نہیں ہے اس لئے کہ جسے عرض بغیر ایک کے نہیں پایا جاسکتا، ایسے ہی وہ ایک خود اس کا جزو سے بغیرت کے نہیں پایا جاسکتا۔ لہذا انفکاک جب کسی طرف سے بھی نہ ہو تو بغیرت ثابت نہ ہوئی۔ اس پر محض اشارہ کیا کہ تباریکہ تعالیٰ اللہ اللہ ہے جس کی تفصیل بھی غدار نے ذکر نہیں کی، ابھی اس مسئلہ پر تفصیل لکھ کر دیتا ہوں۔ نا مفسر

تفسیر کا۔ مگر کہ عین سے وارد شدہ اخص کا جواب علامہ فیاضی نے اس طرح دینے کے بعد مراد بغیرت سے انفکاک من بجا نہیں ہے مگر پھر اس کے انفکاک میں فہم ہے خواہ انفکاک وجود میں ہو یا غیر میں تو انہی طرف سے نہیں پڑے گا کیونکہ عناصر بھی عالم سے منفک ہے وجود میں اور عالم عناصر سے منفک ہے بغیر میں کیونکہ عناصر

[illegible][illegible]

ترجمہ اور لطیف کی تفسیر میں چونکہ کہا جاتا ہے کہ جہاں کی طرف لوگ دوڑیں وہاں سے ہم ایک کے وجود کے انکار کا شکیں جو نہ ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ گروپ انداز میں (آخر) غرض میں (یعنی) غیر العقل لا یعنی انفرادی اگرچہ جن میں حال ہو (یعنی) اس کو تو خارج از عدم متصور ہوسکتا ہے موجود ہونے کے اعتبار سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وہ جس کے ذریعہ قلب کیا جائے نہ ہے محض قلب کے ساتھ سورتوں کے اس کا وجود و لفظ ابھار کے معنی میں یہاں اس میں سے ایک کا وجود بھی (یعنی) اس کے متشابه یعنی کہ اگر ایک (یعنی) اس کے کو یا جاتا ہے تو وہ جس میں سے ایک نہیں رہے گا اور اصل یہ ہے کہ وہ صفت اضافی ہے اور انوکھا کہ متشابه ہوا اس وقت تک کہ وہ ہے۔
اس سے پہلے کہ اس صورت کو صفت میں کیا جائے یہاں یہ بات اذکار نہیں رکھنے کے لئے ضروری ہے کہ اس کے معنی میں ساتھ حروف کو بیان کر کے گئے۔

[illegible]

لیکن غیر صالح کے ہمارے تصور میں ہے۔ اور ہم ایسا بتاتے کہ عالم کے تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے۔ اور صالح کا نہیں ہوتا۔ درگاہ کے تصور میں عالم کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صالح عام کے وجود پر بالکل پیش کرنا غلطی ہو تا۔ اور اگر اس کے اثبات پر بالکل پیش کے بجائے میں بتانا اور صالح کے درمیان مغایرت ثابت ہو گئی۔
 اصول الی اگر یہی بات ہے تو دش میں سے ایک کا تصور بھی بغیر اس کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد اس کو اصل سے طلب کیا جا سکتا ہے تو پھر واحد و اس کو بھی غیر کچھ اعادہ کیا۔ یہ میں مغایرت کے قائل نہیں ہوں۔
جواب :- دش میں سے ایک کا تصور بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا۔ اور اس کا تصور بغیر ایک کے نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہاں وصف و صفت منہجہ یعنی وہ ایک راہ ہے جو اس میں سے ایک ہے اور اس کو ہے کہ ایک بھی
 میں کا جز ہے۔ پھر اس میں ہے معلوم ہو کر ہر راہ کی کے درمیان مغایرت نہیں ہو۔ اور واحد اور صالح کے درمیان مغایرت ہے۔
 ہمارے خیال سے کہ جو جواب دیا جائے۔ ایسے اگر غیر جواب دے گئے تو اس پر نہیں اعتراضات وارد ہو سکتے۔

لأن القول قد احتجوا بعدم المعانيق بين الصفات بناءً على انتفاء التصور عند مبادئها لأنك لو لم يكن
 انشائها مع انقطاع بانها تصور وجود البعض كالصغر مثلاً لطلب اثبات البعض الآخر فكل انهم
 امرش يشهدوا هذه المعنى مع انك لا يستقيم في العرض مع الماحل و لو اعتبره صفت الزيادة
 لزعم عدم الصفات و بان كل متضادين كالزاد و لا من والاخوين و كالحل و المعلوم بل بان
 القدرين لأن تعديده من الامعاء الاضافة و لا قائل بذلك

ترجمہ

اس نے کہ جو کہیں کہے کہ مشاعرے صفات کے درمیان عدم مغایرت کی تصریح کی ہے اس پر
 کرتے ہوئے اس بات پر کہ صفات کا عدم تصور نہیں، ان کے انہی جو کہیں کہے اس بات
 کے نہیں ہو سکتے۔ وجود کے بعض کے وجود کا تصور کیا جا سکتا ہے جسے مثلاً غروب پھر دوری بعض کے اثبات کو غیب
 کیا جائے۔ یہ بات معلوم ہو گئی کہ مشاعرے (راہ غرہ) نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا۔ اور جو دیگر تفسیر عرض و دخل
 میں درست نہیں۔ یعنی دور اگر وصف صفات کا، شمار کیا جائے تو متضادین کے درمیان عدم مغایرت لازم آئے گی
 جسے آپ اور جٹا اور دیکھا اور یہ علت اور معلول بلکہ دو غیروں کے درمیان ایسے کہ مغایرت اسرار اضافہ
 میں سے ہے۔ حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح

تشریح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر میں اعتراض وارد ہوئے۔
 (د) اس جواب کی صورت میں مشاعرے کے قول کی خطہ فرمائی ہوگی کہ جو کہ مشاعرے اس
 بات پر متفق ہیں کہ صفات باریکی میں ہیں مغایرت نہیں اس لئے کہ سب انہی میں تو ایک کا دوسرے سے
 الگ ہوا محال ہے۔ اور اگر غیریت کی یہ تفسیر کی جائے جو آپ نے بیان کی ہے تو صفات کے درمیان مغایرت لازم

آگئی جو شرعی کی قطعیت کے خلاف ہے۔ وہ غایت اس کے لئے لازماً آگئی کہ مضافت علم صفت کے لئے نفس کی اعتبار سے یہ منسک ہے مگر علم کا تصور نفسی کلام کے دو کتابت اور ہی قطعیت آپ کے ثابت کی کی ہے و ایک قطعیت و دوسرے کے بغیر درست ہو جائے تو یہاں درست ہے و انکو غایر کہا جائے گا کہ غایر کی غایت ہے۔ مگر یہ ہو گا کہ یہ قطعیت غلط ہے۔

اور اگر غایت کی یہ قطعیت ہے تو عرض جزئی اور عقل جزئی میں مغایرت نہ ہوئی جسے کہہ سکتے ہیں بعض جزئی کا تصور بغیر عقل جزئی کے نہیں ہو سکتا اور اگر عقلی جو غایت ہے نہ ہوئی حالانکہ عرض و حکم کو بلائی میں مغایرت کہا جاتا ہے معلوم ہو گا کہ یہ قطعیت غلط ہے۔

اسی طرح وہ صفت اضافت کا غایر کہہ سکتے ہیں جسے داعی میں معترض اور ردّ کے اندر کیا ہے تو میں اور عقلی لازم آتی ہے۔ پہلی غزالی دے ہے نہ وہ قطعیت نفس کی و یہاں معارضہ نہ ہو گا کہ ایک کا تصور بغیر دوسرے کے ممکن نہیں ہے جیسے باور میں اور وہ عقلی اور مجھے علت و معلول ان کے درمیان علانیہ اضافت ہے قطعیت کے میں اور دوسروں کے درمیان اس طرح کے کشش کو لازم میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر و عقلی اور ان دونوں کو قطعیت نفس کے ہیں جیسے باپ اور بیٹا کہ باپ کا تصور دوسرے کے تصور و عقلی دونوں ہے و ایک بھائی کا بھائی تو یہی قطعیت ہے نفس و تصور دوسرے کے نفسی کے عقل و تصور دونوں ہے درجیے علت و معلول کہ ان میں سے مست کا عقل و تصور بغیر معلول کے اور معلول کا بغیر مست کے نہیں ہو سکتا۔ یہ سب قطعیت نفس کی کتابتوں میں۔ بلکہ غزالی بھی معتقد نفس میں سے ہیں۔ لہذا اگر ایک بغیر کا تصور بغیر دوسرے کے ممکن نہ ہو گا کہ علامہ اس کا کوئی تاویل نہیں بلکہ غزالی کے درمیان اس طرح سے اگر عام مغایرت ثابت کر دی گئی و اعتراض قطعیت لازم نکلا۔

یہ جان اس تفصیل سے معلوم ہو گا کہ اگر غایت کی مذکورہ نوعیت کی غایتی اور حسن اضافت و جزو و کل میں ملحوظ رکھا جائے گا تو اختلاف میں مغایرت ثابت ہوئی حالانکہ یہاں ہے و عرض جزئی و عقل جزئی میں عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بھی بطل ہے۔ و یہ مفاد نفس میں عدم مغایرت ثابت ہوگی بلکہ غزالی میں بھی عدم مغایرت ثابت ہوگی اور یہ بھی بطلان ہے لہذا کھیلنا سمجھنے جواب بطل ہے۔

فان قيل لا يجوز ان يكون مواد هذا المعنى لا هو محب المذنب م ولا غير محب لغيره
كما هو معلوم ان المعنويات بالنسبة الى موضوعها هي ذاتها لا يتغير الا بمحدود بها بمحب
الوجود بل هو المحل والتقدير بحسب المفهوم ليس في كمال قولنا الا ان ذلك اختلاف
قوله ان الانسان محب لا يتغير وقوله الانسان انسان فانما لا يتغير فذلك لان
هذا المعنى انساني في مثل العالم والقادر بالذات الى الذات في مثل العبد والعبد في

فلان الکلام مفید و لافی اجزاء الغیر المحمولۃ کالواحد من العشرۃ و الولد من زید

ترجمہ

ایسے گوارے میں کیا مانے کہ یہ کیوں یا کس نہیں کہ ان دونوں سے رخصت و غیرت سے ہم کو
 ہے کہ عداوت میں ذات نہیں معلوم کے اعتبار سے اور غیرت میں وجود کے اعتبار سے جو یا
 کو نام غیرت کا یہی حکم ہے ان کے مہجورات کی طرف نسبت کرنے پر ہے اس لئے کہ ان دونوں میں جو
 و محمول کے درمیان باعتبار وجود کے اتحاد شرط ہے تاکہ عمل صحیح ہو جائے اور اعتبار معلوم کے اعتبار سے جو
 ہے تاکہ عمل مفید ہو جیسے ہمارے قول انسان کا شرط کے اندر انجمن ہمارے قول انسان خود کے ہونے
 کی وجہ سے نہیں اور محلات ہمارے قول انسان انسان کے ہونے کی وجہ سے نہیں۔ تو ہم جو یہ دینگے اس کے گوارے میں
 صحیح ہو سکتی ہے عالم اور یہ دو کے عمل میں نسبت کرتے ہوئے ذات کی طرف نہ کہ علم و قدرت کے عمل میں
 ہوتے وہ اس بات کے کفایت دہانی میں ہے بلکہ قدرت کے کش میں اور نہ جزاء غیر عوام میں جیسے حضور
 میں سے ایک اور یہ کہ باوجود

تشریح

صواب موقوف ہے شاعر کے کلام نہ وجود و غیرت کی ایک توہم پیش فرمائی ہے جس کا حاصل
 یہ ہے کہ غیرت کی تفسیر بہت زیادہ کی طرف سے اعتراضات کی بھر مار ہے جس کا نظر آب شاد
 کرتے ہیں۔ لہذا ان اعتراضات سے بچنے کیلئے یوں کہنا چاہئے کہ شاعر کی مراد تو یہ ہے کہ اعتبار
 معلوم ہے اور نہ وجود سے دونوں کو نہ روح میں تقدیر ہونا ہے جیسا کہ عمل کے مسئلہ میں یہی طریقہ اختیار
 کیا جاتا ہے یعنی عمل کیلئے یہ اصول تسلیم ہے کہ جو موضوع اور محمول میں من و جدا اتحاد و زمین و بیہ خارجہ ضروری
 ہے۔ اتحاد محض کی صورت میں عمل مفید نہ ہو گا اور اتحاد محض کی صورت میں جس ہی نہیں ہوتا ان محمولوں
 در محمول دونوں کا معلوم ایک ملک ہو مگر خارج میں دونوں کا وجود ایک ہو تو درست ہے۔ جیسے انسان
 کاٹ میں جس درست ہے کہ جو کہ معلوم میں اختیار ہے اور وجود دونوں کا ایک ہے کیونکہ کاتب و انسان
 کا خارج میں ایک ہی وجود ہے اور انسان خود عمل درست نہیں کیونکہ وجود خارجی میں اتحاد نہیں
 ہے اور انسان ان کے حاصل نہیں نہیں کیونکہ معلوم کا قیاس نہیں ہے۔ بہر حال جس طرح موضوع اور
 محمول کے مشابہ میں اتحاد وجود اور اعتبار مفید ہو کر عمل کیلئے ضروری قرار دیا گیا ہے ایسے ہی صفات کے
 مسئلہ میں بھی ہو سکتا ہے یہی صفات ہیں ذات میں کیونکہ معلوم میں اعتبار ہے اور غیرت میں بھی نہیں
 کیونکہ نہ روح میں دونوں کا وجود صحیح ہے۔ تو یہ جو پیش نظر ہے ان کے اور اعتراضات سے بچنا کہ اس کے
 گوارے میں شارح ان کی اس ترجمہ سے متفق نہیں بلکہ اس کی تردید فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ حضور و آپ
 کی یہ جو اس وقت درست ہوتی ہے کہ ہم ذات اور مشفقات سے بحث کرتے ہیں عالم و قدر و غیرت و ان
 عمل درست ہوتا ہے کہ ان کی توجہ یہاں منطقی ہو جاتی ہے مگر کیا کیا جائے ہمارا موضوع محض مشفقات سے

تنبیہ :- کان نکلوان العشرۃ تمام سنوں میں عبارت اسی طرح ہے اور یہ بتقدیر لازم جہاں پر غفلت ہے اس بارے کے معنی ہوں گے لازم ان یوجد العشرۃ سہل ومنہ۔

تنبیہ :- شارح نے لاہود لاغرۃ کی ساری توضیحات کی دھیان بکھیر دیں تو آخر شارح کیا فرماتا چاہتے ہیں؟ تو شارح کا خیال ماقبل میں گذر چکا ہے غلطی ان یقال المشغیل فکند ذوات قدیمہ لا ذوات وصفات۔

تنبیہ :- صفات باری کا مسئلہ بہت ہی نازک ہے اور اس میں قرأت کر رہے ہیں انکی تمام عمل گذر چکی ہیں۔ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے شرح میزان العظام میں صفات کو عین ذات قرار دیا تو شاید انھوں نے بھی زائد علی الذات کہنے کو ممانی تو حید بھی اور یہی مسئلہ کا مسئلہ ہے اور بعض موفیاء بھی بحر قدیمہ استقرانی کی وجہ سے عینیت کے قائل ہوئے مگر کامل عورۃ جو فی اور شیخ کے جد دی اقرب انی استیجاب۔ معلوم ہوتا ہے جو اہلسنت والجماعت کا مسلک ہے در عقائد کے مختلف ہونے کی وجہ سے انکو زائد علی الذات قرار دینا نہ وہ خود غلطی کے اعتبار سے زائد کیا ہو، پھر وہ لازم بہت جو مذہب میں اثبوت ہوں ان کے اثبات کیلئے کسی ملت کی احتیاج نہیں ہوتی اور نہ لازم کا لازم سے انکار کا درست صورت اور نہ دونوں کو مفہوم ایک ہوتا۔ لہذا ہی لاہود لاغرۃ پر اعتراض اس طرح ہو گا۔ کیونکہ اصول یہ ہے کہ اوصاف علیہ اور صفات نہ زائد و منفک نہیں ہوں گی اور صفات بالتحقیق میں کہ حادث ہو جائیں بلکہ صادر ہیں جس کے لئے نہ حدوث ہو گا اور نہ بالکلیہ مثل ذات کے انھیں استقلال ہو گا البتہ حقیق سے مجر ہو گی کیونکہ لازم بہت کا یہی نہ صبیہ جیسے شطائیں صورت سے مدد نہیں جس میں آفتاب کا کوئی اختیار نہیں ہے تحقیق ذات میں استقلال ہے وہ تحقیق صفات میں استقلال نہیں ہے اور اسکو اعتبار و افتار سے بھی تعبیر نہیں کیا جاسکتا تو اس تقریب سے صفات کا ثبوت ہوا اور تو حید بھی برقرار رہی۔ تاہم وہ مدبر فائدہ من سرائق الاقدام۔ (مبدع محمد یوسف ناؤ کوہ از غور برکات)

وہی ہے صفات الاولیۃ العلم وہی صفۃ اولیۃ تنكشف المعنویات عند لقائہا بها والقدرة وہی صفۃ اولیۃ توشرف المقدورات عند تعاطفہا بها والحيوة وہی صفۃ اولیۃ توجب صفۃ العلم بالقوة وہی صفۃ الشدۃ۔

ترجمہ :- اور وہ مسمیٰ اسکی صفات اولیہ ظہریہ اور یہی صفت زہریہ ہے کہ معلومات منکشف ہو جائے ہیں اس صفت کا تحقق ہونے کا وقت معلوم ہے کہ ساتھ اور قدرت ہے اور۔

ایسی صفت زہریہ ہے جو قدرت میں مؤثر ہوتی ہے صفت قدرت کے منطوق ہو چکے وقت میں

عقائد کے ساتھ اور یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جو محبت علم کو واجب کرتی ہے اور قوت ہے اور یہ قدرت کے معنی میں ہے۔

تشریح

ما قبلات میں موصوفات ازلیہ کا انحصار بھی کامرغی درجی صفات ازلیہ ہے۔ اب تک حضرت انا معبود ہو کر اللہ تعالیٰ کی بہت سی صفات ہیں، باتن بھی تفہیل کر رہے ہیں کہ وہ صفات کون کون سی ہیں۔ اور صفات کی تفصیل سے قبل یہ بات ذہن نشین رکھئے کہ صفات کی دو قسمیں ہیں (۱) بذاتی (۲) صفات افعال۔ مارتد یہ کہ نزدیک صفات ذاتیہ آٹھ ہیں، علم، قدرت، استیعاب، بقدرت، ارادہ، مکتوت، حیثیت، اکلا تم اور باتن کے علاوہ صفات افعال ہیں۔

اشاعرہ کا کہنا ہے کہ کون کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ ارادہ صفت مستقر ہے جس میں بہت سی صفات اضافیہ ہیں، مثلاً جب ارادہ کا خلق خلق اور رزق اور غیر کے ساتھ ہوتا ہے تو اسی مناسبت سے تخلیق یا رزق وغیرہ صفات بردے وجود آتی ہیں اور ارتد یہ صفت کون کو ایک مستقل صفت مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس بہت سی شائیں اور قوتوں میں مثلاً رزق، انوار، امانہ وغیرہ۔ کما سبالی تفعیلاً۔ علم کی تعریف :- علم اس صفت ازلیہ کا نام ہے کہ جو قوت اس کے ساتھ معلومات متعلق ہوں تو وہ معلوماً مکشک ہوجائیں اور مکمل طور سے واضح ہوجائیں۔

سوال :- اگر اللہ تعالیٰ کو ازلی ہی سے یہ بات معلوم ہو کہ زید گھر میں ہے تو یہ ثابت واقع ہے کہ نیکو ازلی میں زید موجود نہ تھا لہذا گھر میں موجود اور نہ موجود ہو نیکو کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ سوال تو اب وجود زید کے وقت کا ہے کہ زید گھر میں ہے ؟

اور اللہ تعالیٰ کو اگر ازلی میں اس بات کا علم تھا کہ زید مسکین خد اللہ ان توجب زمانہ موجود ہیں زید داخل دہر ہوا تو سید خلق کا علم داخل میں تبدیل ہو گیا اپنی جو علم ازلی میں مستقبل سے متعلق تھا وہ حال میں حال سے متعلق ہو گیا لہذا علم الہی میں تغیر واقع ہوا اور یہ شان خداوندی کے منافی ہے ؟

جواب :- معلومات کے ساتھ علم کا خلق و طرح کا ہونا ہے (۱) وہ علم جو ازلی میں محلا ممکنات و معلومات سب سے متعلق ہوتا ہے یہ تو قدیم ہے اور یہ علم مستقبل کے اعتبار سے ہوتا ہے یعنی یہ علم خدا کے ساتھ اس

حقیقت سے ہوتا ہے کہ وہ محدث زمانہ مستقبل میں معرض ظهور میں آئے گا (۲) علم کے وہ تعلقات جو متحد اور

رد ہر زید اپنی خواہی اشارہ کے ساتھ ہوتے ہیں یعنی جب کوئی چیز پیدا ہوتی ہے تو اس متحد سے بھی علم کا ایک خلق ہوتا ہے۔ ان دونوں میں سے قسم اولیہ قدیم اور ازلی ہے اور قسم ثانی حادث اور غیر ازلی ہے۔ چنانچہ

سید علی زید کا علم اللہ تعالیٰ کو ازلی ہی سے ہے اور جب زید داخل ہو گیا تو یہ سید خلق والا علم حال سے متعلق ہو گیا کہ داخل ہے اور جب خارج ہو گیا تو اب وہی علم سید خلق زمانہ ماضی سے متعلق ہو گیا تو علم سید خلق ازلی اور قدیم

سے اور آخر کے دونوں حادث ہیں۔ اب بخوان بھی دہر کر لینا چاہیے کہ حرکت کے درمیان علموں میں جو بظاہر

تیز فہم ہو رہا ہے وہ علم میں تغیر نہیں بلکہ علم کے متعلق یعنی ذہن کا تغیر ہے اسی متعلق کے تغیر سے ظاہر یہ معلوم ہو رہا ہے کہ علم الہی میں تغیر ہے حالانکہ اس بات میں نہ ہے لہذا علم جو باری تعالیٰ کی صفات ازیلیں ہیں۔ یہ سب اس کا حادثات متناظر ہو نامزد نہیں ہو سکتا۔

اگر بات سمجھ میں نہ آتی ہو تو ایک مثال محسوس دے اسکو سمجھ کر جب انسان کسی کچھ کے اور دگر دگر مسمتا ہے تو کبھی وہ کہے گی کسی سمت میں ہو تب اور کبھی دوسری سمت میں تو یہ جہات کا بدلنا کھوٹے والے کے انداز سے ہے کچھ کے اشارے نہیں کیونکہ کھانا تو اپنی جگہ قائم اور موجود ہے جیسا کسی طرح صفات باری میں علم الہی کو نمونہ لکھا ہے کہ تمام معلومات اس سے گزر کر نکلتی ہے اور وہ سب کا محور ہے۔ یہاں مناسب مقام ہو تا ہے کہ حقیقت علم کیا ہے؟ کے متعلق کھنڈ اور غلطی کے اقوال نقل کر دیے جائیں۔

(۱) چنانچہ ارسطو نے کہا کہ علم ایک ایسی صورت ہے جو ذات باری میں منقسم اور غلبہ یافتہ یعنی جہاں استیلا معلومات کی تعداد پر اثر اس جو ذات باری میں منتقل اور موجود ہیں۔ ان تصاویر اور نقوش کا نام علم ہے۔ یہاں یہ سب سے پہلے یہ دیکھنا کہ جب ہر شے سے نقوش باری تعالیٰ کی ذات میں مرتبہ میں تو واحد حقیقی انیس حضرت قائم سے علیٰ قیاس کے ارسطو تکثر کا نام نہیں بلکہ تعدد سمجھنے کیلئے اس سے صفات باری کا بھی انکسار کر دیا مگر یہاں تکثر قائم نہ رہی ہے؟ اس کا جواب یہ دیکھنا ہے کہ واحد حقیقی میں تکثر کا لازم نہ ہو گا۔ یہ کہ وہ نقوش اور تصاویر باری تعالیٰ سے تو فرق ہیں جیسا کہ متبادل علت سے تو فرق ہوتا ہے مگر وہ لازم و ملزوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ وہ تصاویر اور ذات باری تعالیٰ ہی لازم و ملزوم ہیں مگر یہ تو یہ کہ ذات علت ہے جو مقدم ہے اور نقوش مخلوق ہیں اور تو فرمایں۔

وہ مشیت شباب میں سہروردی نے عمر کی حقیقت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ ذات باری و معنومات کے مابین نسبت کا نام ہے اور نسبت امتحان و انج مختلف اور روشن ہوتی ہے۔

روح اطالون کا کہنا ہے کہ ظہان نقوش و تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

والفکر الہی (۲) یہ باری تعالیٰ کی دوسری صفت قدرت کا بیان ہے جس کی تعریف شامی نے لکھی ہے کہ وہ ذات باری تعالیٰ کی اس صفت الہی کا نام ہے کہ جب تعدد ذات اس صفت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو وہ صفت مقدورات میں مؤثر و اثر انداز ہوتی ہے اب یہ بیان قدرت کی طوے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ قدرت و صفات کے ساتھ نفس مانے ہے یا نہیں اس سلسلہ میں عمار سے تین اقوال متداول ہیں چنانچہ جو حضرت نگون کے قائل ہیں ان کا خیال ہے کہ یہ خلق قدیم ہے جیسا کہ مقدورات کے ساتھ صفت قدرت الہی ہمیشہ ہمیش سے متعلق ہے کیونکہ یہ بات درست اور صحیح ہے و باری تعالیٰ جب جائز اپنی وسیع قدرت کے مطابق مقدورات کو برپا کرتا ہے تو فکھ کریں۔ جیسا کہ میں نے کسی بھی وقت لکھا کہ قدرت مجبور اور مفذور ہو۔ نیز جب مقدورات کا ذات باری سے ہر وقت تعدد ہو سکتا ہے تو ہر وقت قدرت قدیم ہو سکتا ہے اگر قدرت قدیم نہ کیا ہو تو کیا ہر وقت سے

کہ بعض اوقات میں حدود و مقدرات پر باری تعالیٰ قادر نہ تھ جبکہ یہ بات بھی علی الجور ہے جو شانِ خداوندی کے منافی ہے۔ اور جو حضرات کو تھکے تھکے فانی نہیں بن میں دو جامعیں ہو گئیں۔

بعض کو تھکے ہیں کہ قدیم ہے کو تھکے ازل ہی میں باری تعالیٰ کی قدرت اس چیز سے متعلق ہے کہ کائناتیں جہر فلان مخصوص وقت میں مسطور وجود پر ابھریں چاہے وہ مخصوص وقت آجائے تو وہ چیز محض وجود میں آجاتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ تعلق قدرت مع المقدرات قدیم ہے۔

اور بعض حضرات کا کہنا ہے کہ نہیں قدیم نہیں بلکہ حادث ہے یعنی قدرت مقدرات سے اس وقت متعلق ہوتی ہے جب اس شئی کو معر میں وجود میں لانا ہو تا ہے اور یہی بات عند الخلق پہلے بھی سمجھ میں آتی ہے نیز اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ شارعِ علم کا مختار ہی آخری توان ہے۔

والحقیقۃ الامور حیات صفات باری میراے ایک ہے جس کی تخریف ہے کہ اس صفت اولیہ کا نام ہے جس سے علم اور اس کی صحت ہوتی ہے یعنی جس میں یہ ہوگی تو معزوری ہوگا کہ وہاں علم اور قدرت ہو۔ فہذا تخریف والفقہاء لہذا۔ تو تھی سمجھ صفات باری کے ہے۔ اس کے متعلق ارشاد فرماتا ہے کہ یہ قدرت کے ہم معنی اور اس کا مرادف ہے۔ جب یہ قدرت کا مرادف ہے تو خواہ مخواہ اس کو بول دکر کیا گیا؟ اس لئے ذکر کیا کہ یہ بات آپ کے علم میں آجائے کہ دونوں مترادف ہیں۔ اور عدم تذکرہ کی صورت میں یہ بات واضح ہوئی ہوگی۔ یہ طمان باقی رہے گا کہ جب مرادف ہی جملہ استعمالات دونوں کے ساتھ کیوں نہیں ذکر کیا گیا یعنی واقعہ و القہر کہہ دیا جاتا؟ قوت کو تھکے کر کر لیا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ ذات باری کے لئے الغوی کا استعمال صحیح ہے۔

وَلَسَمَاءٌ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالْمَعْمُورَاتِ وَالْبَهْوِ وَهِيَ صِفَةٌ تَعْلُقُ بِالْمَبْصُورَاتِ فَتَدْرُجُ فِيهَا
بِهَسَامِ الدَّرَا كَمَا تَامَا لَا عَلَى سَبِيلِ التَّخِيلِ وَالنَّوْمِ وَلَا عَلَى طَرِيقِ تَأْوِيلِ حُجَّتِهَا وَوَصُولِ هَوَا
وَلَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِهَا قَدَمُ الْمَسْمُوعَاتِ وَالْمَبْصُورَاتِ كَمَا لَا يَلْزَمُ مِنْ قَدَمِ الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ
قَدَمُ الْمَعْدُومَاتِ وَالْمَقْدُورَاتِ لِأَنَّهَا صِفَاتٌ قَدِيمَةٌ تَحْدُثُ لَهَا اتِّعَالَاتٌ بِالْعَوَادِثِ۔

ترجمہ

اور حق ہے اور ایسی صفت ہے جو سموات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے۔ اور جس پر اور یہ بھی صفت ہے جو سموات کے ساتھ متعلق ہوتی ہے جس میں ان کا ذمہ سموات و سموات کا ان دونوں کے ذریعہ (صح و بصر کے) اور ایک نام کے ساتھ اور ایک کر لیا جاتا ہے تھیں اور تو تھکے تھکے نہیں اور کسی حادث کے متاثر ہو چکے اور جو تھکے تھکے ہو چکے کے طریقہ پر اور ان دونوں کے (صح و بصر کے) قدیم ہونے سے سموات و سموات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جیسا کہ علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے معدومات اور

معدودات و توہم ہونا لازم نہیں آتا۔ مثلاً یہ صفات تدبیر میں جن کیسے نہ ہو گئیں، کیسا نہ لفظات پر مبادا ہوئے ہوتے ہیں۔
تشریح اس میں اور ابھی کچھ صفات باری تعالیٰ میں سے ہیں۔ سب کا تعلق مسموعات سے اور بعض کا تعلق
 سے ہو سکتا ہے اور جس وقت ان دونوں صفات کا تعلق اپنے اپنے مسموعات سے ہوتا ہے تو
 ان صفات کے ذریعہ ان مسموعات کا تخلیق اور جوڑے جیسے سے اور الگ کر لیا جاتا ہے۔ اور باورداشتا جائے
 کہ ایک اور الگ بذریعہ علم ہوتا ہے تو سب سے قطعاً اور الگ ہو جاتا ہے۔ اور الگ علی کے بعد کہ اور الگ
 ہے اور اس کا منہ علم کے ذریعہ اور الگ سے تو فرمایا ہے۔

لا علی سبیل التخیل۔ تخیل کی تعریف ہے۔ ان معنوں میں کہ اور الگ کرنا تو نہیں ہے سب سے جمع پر مبنی ہے۔ اور خیال
 کی تعریف گذر چکی۔ مثلاً کسی کو ایک مرتبہ دیکھ لیا یا کوئی اور ایک مرتبہ نہ سنی زبان اور چیزوں کی ایک خاص
 شکل اور صورت و کیفیت میں سمجھ جاتی ہے اور جب کبھی دوبارہ دیکھ کر یہ چیز دہرائے لگا ہوں کے سامنے
 آتی ہے یہ کائنات میں آتی ہے تو آئی ہوئی شکل صورت سے تصور ہوتا ہے اس کو کبھی مسند اور دیکھا خدا اسی کا نام
 تخیل ہے اور تخیل کے ذریعہ جو اور الگ کیا جاتا ہے وہ برابر سے سب سے اور ہر کے ذریعہ اور الگ سے کہ جو دیکھا
 ہے کہ جو اور الگ تخیل میں خیال کا واسطہ ہوتا ہے اور اور الگ میں اور ہر ہی برابر سے ہے۔ لہذا ہم کہہ سکتے
 ہیں کہ مثال میں زید کی صورت اور دوا دار جب پہلی مرتبہ سامنے آتی تھی تو چونکہ یہ اور الگ میں اور ہر ہی سے
 اس لئے یہ افضل اور توہمی سے اور الگ تخیل سے۔

توہم۔ اس کی تعریف یہ ہے کہ محسوسات میں کچھ حقایق ہزیمات ہوئے ہیں جو ہر محسوس ہوتے ہیں۔ ایسے
 معانی ہزیم کے اور الگ کا نام توہم ہے۔ مثلاً زید ایک محسوس شی ہے اس میں معانی ہزیمہ ہر محسوس مثلاً لکھ
 اور خوبصورت کا جوہر ہے ان معانی کا اور الگ وہ ہے کیا جاتا ہے سب سے اور ہر سے نہیں کیا جاسکتا۔ کتاب ہے کہ توہم
 کا اور الگ اور الگ میں اور ہر ہی سے نیچے اور ہر ہے۔

مضمہوم۔ تخیل اور توہم کی توضیح کے بعد عبارت کا منہم سمجھئے۔ درحقیقت لاطی علی جبل التخیل والوہم ہے
 اور ان کا نام لاطی علی ہے۔ لہذا مطلب یہ ہو گا کہ باری تعالیٰ مہرات اور مسموعات کا اور الگ بذریعہ سب سے اور
 ہر کرتے ہیں تخیل اور توہم کے ذریعہ ان دونوں کا اور الگ نہیں کیا جاسکتا بلکہ باری تعالیٰ نہیں کرتے کیونکہ ان
 دونوں کا مقام سب سے اور ہر کے مقابل میں معتد اور حقیر ہے۔ حکماء تصفیہ الان۔

ولا علی طریق ثالثا۔ و دھوون هوا۔ معترکہ کا خیال ہے کہ جس طریقہ سے ہر مسموعات اور مہرات کا
 اور الگ کرتے ہیں بذریعہ واس کے یعنی آئینہ اور کان کے ذریعہ ہے۔ ہر اشیاء کو دیکھتے۔ دیکھتے ہیں۔ اسی
 طریقہ پر انہ تعالیٰ بھی مسموعات کا اور الگ بذریعہ سب سے اور مہرات کا اور الگ بذریعہ لکھ کرتے ہیں۔ گویا مہرات
 و مسموعات کے اور الگ کیلئے معترکہ یا تیسرے واس کو ہر دوری قرار دیتے ہیں۔ باری تعالیٰ کے لئے بھی اسی طریقہ
 سے مسموعات کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ جب کوئی آواز انہیں سے صادر ہوتی ہے تو وہ پہلے تو اس ملکیت

اور یہاں تو یہ ہے پھر تبار کے کاؤں تک کی رسانی ہوتی ہے، یہی بات سموعات، ابتدائی عالم میں بھی ہے کہ کوئی آواز ہوا، میں ملکیت جو کہ باری تعالیٰ تک پہنچتی ہے۔ عبادت مند و اللہ میں شاریع نے منکر کے انھیں خیالات کی تردید کی اور فرمایا کہ مذہب باری سموعات کا اور رک در سموعات کا اور رک کرتے تو ہیں مگر یہ اور رک ایسا نہیں جو تاکہ اس کے خواص میں سمیع و بصیر کے آخری ضرورت میں آئے بلکہ بغیر سمیع و بصیر کے ہی اور رک کہہ لیے ہیں۔ اس طریقے سے سموعات میں وصول کیسے ممکن ہو گی بھی ضرورت نہیں ہے۔ اور ضرورت سے جرات کہی ہے وہ باری تعالیٰ کی حیوانات اور محدثات پر قیاس کر کے کہی ہے جبکہ یہ قیاس مع الفارق اور قیاس اختلاف علی کافی نہیں ہے جو کہ قطعی غلط اور حماقت آتی ہے۔

در جواب

ایک شخص نے بیک وقت ترجمان القرآن فقیر نے نظر حضرت مولانا اثر علی تھکوی نور اللہ رحمہ اللہ سے عرض کیا کہ مجھ میں نہیں تاکہ اللہ تعالیٰ بغیر آنکھ و کان کے کیسے دیکھتے سنتے ہیں جبکہ اس نے آنکھ اور کان کا ہونا تنبیہائی ضروری معلوم ہوتا ہے۔ حکم الامت سے جواب دیا کہ بشا کہ آنکھیں کس چیز میں مرد سے دیکھتی ہیں؟ آنکھوں کو بھی آنکھیں ہوتی ہیں کہ جن کے ذریعہ وہ دیکھتی ہیں۔ ظاہری بات ہے کہ وہ خود ہی دیکھتی ہیں بلا کسی مدد کے اس طریقے پر باری تعالیٰ کو بھی سمجھا جائے۔ کلا بلزم من حدہم سکا۔ ابھی ابھی یہ بات ذکر کی گئی تھی کہ صفت سمیع و بصیر ازل ہی سے ہیں اور ان کا تعلق سموعات اور سمیرات سے ہوتا ہے اور جو سموعات و سمیرات حادث ہیں وہ ان کا تعلق حادث ازلیہ سے ہو گا تو ان سموعات و سمیرات کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدیم کا متعلق قدیم ہی ہوتا ہے۔ حادث کا یہ خلاف مفروض ہے؟ اسی کا جواب دینا چاہیے ہیں کہ سموعات اور سمیرات کے تعلق مع صفت البصر و السمع سے ان کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ جس طریقے پر علم و قدرت کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات یعنی محدودیت و سموعات کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا کیونکہ یہ جاروں ایسی صفات ہیں جو قدیم تو ہیں مگر ان کے متعلقات وہ حادث ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں صفات جب اپنے متعلقات سے ملتی ہیں تو باری تعالیٰ ان کا اور رک کرتے ہیں اور یہ اور رک ممکن اور غیر ناقص ہوتا ہے۔ نیز یہ قدریہ نہیں تو ہم اور ذریعہ خواص سمیع و بصیر کے حاصل نہیں کیا جاتا۔ آخری بات ہے کہ سمیع اور بصیر کے قدیم سے متعلقات کا قدیم اس بنا پر لازم نہیں آتا کہ یہ صفت تو قدیم اور متعلقات حادث ہیں جیسا کہ علم و قدرت میں ہوتا ہے۔

وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيئَةُ وَهِيَ عِبَارَاتَانِ عَنْ صِفَةٍ وَاحِدَةٍ تَوْحِيدٌ تَحْصِيلُ أَحَدِ الْمَقْدُورَاتِ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتَوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَلَكُونِ تَعْلُقِ الْعِلْمِ ثَابِتًا لِلْوُقُوعِ وَفِيهَا دَعْوَةٌ تَنْبِيْهُ عَلَى الْقُدْرَةِ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيئَةَ قَدِيمَةٌ وَالْإِرَادَةُ كَذِبٌ فَإِنَّهُ بَدَاهُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَمَّا زَعَمَ أَنَّ هَؤُلَاءِ إِرَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى فَهَلْ هِيَ إِرَادَةُ اللَّهِ تَعَالَى؟

وَلَا يَكُنْ وَلَا مَغْنُوبٌ وَمَعْنَى زَادَتْهُ فَعَنْ غَيْرِهِ إِذَا مَلَاحَظْتَ أَنَّهُ لَا يَكُنْ كُلُّ مَنْطِقٍ
بِالْإِسْمَانِ وَكَأَنَّ الْوُجُوبَ وَنُحْتَ لَوْلُو فَعَنْ

ترجمہ

اور زود ہو شیت ہے اور یہ دونوں قدرت ہیں لازمہ ہیں اس کے بعد اسی صفت سے
تو مقدر میں میرا سے کسی ایک کو تخصیص کو واجب کرتا ہے اور غرض کے ساتھ اوقات میں
سے کسی وقت میں حال کی ہر قدرت کی نسبت برابر ہونیکے اور جو اور علم کو مطلق ہونیکے اور جو
کے ساتھ ہو کر اس قدر میں جو کر کے گئی ہے نتیجہ ہے۔ قدرت کے ان دونوں پر تو کہنے ہیں کہ مشیت
قدر ہے اور زیادہ حادث ہے ہوا مگر قبلی کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان دونوں پر جو
الطافی کے راہ کو نیکے معنی اپنے نفس کو یہ ہیں کہ وہ نہیں اور نہ بھولنے و ما اور نہ مغلوب ہے۔ در
اس کے راہ کو نیکے معنی اپنے نفس کے نفس کے یہ ہیں کہ وہ نہیں کا ام ہے یہ کیسے ہو سکتا ہے حال ذکر رکھتے
ایمان اور تمام واجبات کو کھنڈ رہا ہے اور اگر وہ چاہتا تو اس کا وقوع ہو جاتا۔

تشریح

تعلیق :- زائد و اوقات میں اس بات کی قدرت ہوتی ہے کہ وہ وہ چیز وہاں سے بنیو
چاہے اختیار کرے اور جس پر چاہے اپنی قدرت چلائے مثلاً وہ چاہے کو کوئی چیز بنائے اور نہ چاہے تو نہ
بنائے۔ وہ دونوں ہوتا کہ قدرت ہوتی ہے مگر جب مند۔ جو صفت دونوں مقدروں میں سے کسی
ایک مقدر کو بعض مخصوص اوقات میں کر کے اختیار کرے۔ اور ایک مقدر پر اپنی قدرت دکھائے
تو اسی کا نام ہے ارادہ و مشیت۔ تو تخریب فخر الفاظ میں یوں کہ۔ نتیجہ صفت راہ اس صفت
کا نام ہے تو زائد میں ہوتی ہے اور وہ مقدر میں سے کسی کو مخصوص اوقات میں معرض وجود میں آئے
کا فیصلہ کرتی ہے جب کہ اس صفت کو نہ دونوں مقدر پر برابر قدرت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے
ساتھ علم کا تعلق و وقوع مقدر کے بعد ہوتا ہے جی کہ وہ چیز ارادہ کے تحت اگر موجود ہو جاتی ہے تو
اب علم کا تعلق اس کو ہوتا ہے۔

یہ ہوتی ارادہ کی تخریب۔ اس تخریب سے دو باتیں سمجھ میں آتی ہیں پہلی تو یہ کہ ارادہ اور قدرت
در ملحدہ شخصیت ہیں۔ قدرت کا تعلق جملہ مقدرات کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ وقوع کے درجہ
میں ہو یا لا وقوع کے مگر ارادہ کا تعلق ان میں سے کسی ایک جی کے ساتھ ہوتا ہے لہذا یہ دونوں
مکمل ایک چیز ہیں۔

دوسری بات یہ کہ ارادہ علم پہلے ہوتا ہے اور علم ارادہ کے ساتھ ہوتا ہے یعنی جب مراد کا وقوع ہو
ہے تب علم کا تعلق ہوتا ہے اور اس درجہ سے کہ علم مراد در مقدر مریض کی تقویٰ مراد میں کے مطابق

ہوتا ہے یا پھر اگر جس کیفیت پر مستلزم موجود ہو اگر علم و یا سانس ہو گا تو اسکو علم کہنا صحیح نہیں و نہ تو جہاں ہے اسطرح سے نہ تو قریح مراد کے بعد ہی ہو گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ کسی مقدار کی حقیقت کا علم ارادہ کے بعد ہی ہو گا۔ کیونکہ درین صورت معدوم کی ایک تصویر اور اس کی حرکات سے یعنی شئی معدوم کو ارادہ نے اگر ارادہ کے مطابق کر دیا تو یہ علم ہو گا و نہ جہل ہے اسلئے کیا گیا کہ علم ارادہ کے بعد ہو گا اور تو قریح کے بعد ہو گا اور اس میں تفصیل ہے جس کو نیز میں بسط سے بیان کیا گیا ہے۔

نوٹ - اصناف ہزاروں ارادہ و مشیت ہیں مذکورہ تعریف کے متعلق ذرا یا کہ یہ مطلق ارادہ اور مشیت کی تعریف ہے۔ وہ ارادہ جو ذات باری کی صفت ہے اس کی تعریف نہیں ہاں اگر نبات میں ایک لفظ کا اضافہ کر کے عبارت "عن صفة ازلیہ" کہہ دیا جائے تو مصیبت باری کی تعریف بن جائے گی اور ما تین نے انشیت کو ماقبل کو مد نظر رکھتے ہوئے یہاں ترکش کر دیا کہ پہلے ایک دو جگہ آچکا ہے تو یہاں ذکر کر کے کی کیا ضرورت۔

و فیہا ذکر تہذیب علی الدہ الا - - - ذکر فعل ماضی مجہول کا صیغہ ہے اور ما ذکر سے یہ چیزیں مراد ہیں ارادہ اور مشیت کا مراد ہونا۔

انہی تعریف - بعض حضرات کا خیال ہے کہ مشیت مجادشتی سے مطلقاً متعلق ہوتی ہے اور ارادہ مخصوص وقت میں اس سے متعلق ہوتا ہے۔ درود وقت وہ ہوتا ہے جبکہ مقدور کا وجود ہوتا ہے اور ان کا کہنا سے مشیت قدیم ہے۔ ارادہ حادث ہے کیونکہ ارادہ مقدور سے مخصوص وقت میں متعلق ہوتا ہے جب وہ مخصوص وقت ماضی ہو گیا ہے تو ارادہ بھی نسا ہو جاتا ہے۔ ارادہ کے حادث ماننے کے باوجود یہ فرقہ میں کام کر رہا ہے ارادہ کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم کرنا ہے۔ شارح اس فرقے کے خیالات کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جو چیزیں ماقبل میں ذکر کی گئی یعنی ارادہ و مشیت کا تراویق اور تعریف انہیں چیزوں سے ان کے خیالات کی تردید کی طرف اشارہ ملتا ہے اور وہ اس طریق پر کہ جب یہ بات منکوم ہو گئی کہ ارادہ اور مشیت دونوں متزات ہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ مشیت قدیم ہے لہذا ارادہ بھی قدیم ہو گا اگر اس کو قدیم نہ مانا جائیگا تو نزات باقی نہیں رہے گا۔

و علیٰ من ذلک جماعت معتزلہ میں سے ایک شخص حسین بخارا نامی نے ارادہ کی تعریف کرتے ہوئے مندرجہ ذیل باتیں کہی ہیں۔

کہ اگر اس صفت کا مطلق خود اللہ تعالیٰ کے افعال سے جو معنی یہ مراد ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال کا ارادہ کرتے ہیں تو ارادہ کے معنی یہ ہوں گے اللہ تعالیٰ کوئی فعل کسی کے دباؤ میں آکر نہیں کرنا بھول کر بھی اس کام کو انجام نہیں دیتا اور مغلوب ہو کر بھی انجام نہیں دیتا بلکہ اپنے ارادہ سے کرتا ہے اس صورت ارادہ کی تعریف اور اس کا معنی عہدی میں بھی عدم ارادہ میں اللہ و عدم النہان و عدم الخلق علیہ تعالیٰ کا ارادہ ہے

اور اگر ارادہ کا تحقق بندوبست کے افعال سے ہو جائی۔ مگر ہو کر نہ جانی بندوبست کے افعال کا ارادہ کر سہے تو اس وقت ارادہ طے کے معنی میں ہوگا جہاں اللہ تعالیٰ بندوبست کو حکم دیتا ہے۔

شارح نے اس خیال کی تردید کی اور فرمایا کہ دیکھو ارادہ و مشیت اور امر ایک چیز نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ بات بتی جگہ طے کہ اللہ تعالیٰ نے تمام انسانوں کو ایمان اور فطرت شرعیہ کے واسطے کا حکم دیا ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ اکثر لوگ کافر ہیں اور کلمہ میں تو تسلیم ہو کر صرفاً امر سے کہہ کر اللہ تعالیٰ چاہتے تو تمام لوگ مومن کا مل ہوئے تو اگر ارادہ کا امر کے معنی میں یا جسے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ نے تمام انسانوں کے ایمان کا ارادہ کیا مگر اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے باوجود ایمان نہیں اسے لہذا اللہ تعالیٰ کا محض لازم آئیگا جس ثابت ہو کہ مشیت و ارادہ دو امر و دونوں چیزیں ہیں۔ نہ مل نہیں۔

وَالْفَقْرُ وَالْخَلْقُ عِبَارَاتَانِ عَنْ صِفَاتِ اَرْثِيَّتِي تَسْمَعُ بِالْمَكُونِ قَدْ مَبْهُرٌ بِخَفِيفٍ
وَعَدَلٍ عَنِ لَفْظِ الْخَلْقِ لَشِدْوِجِ اسْتِعْمَالِ فِي الْمَخْلُوقِ۔

ترجمہ: اور نقل و تحقیق یہاں تک صفت ارادہ سے جس کا نام مکنون ہے اور اس کی تحقیق غریب
آ رہی ہے وہ صفت کے لفظ حق سے عدول کیا اسکے استعمال کے شائع ہو سکی وجہ
سے مخلوق کے امر۔

تشریح: یہ دونوں بھی بظاہر صفت ہی کے ہیں۔ ان کے متعلق تفصیلی بحث آگے آ رہی ہے جہاں
اس کے جمیع اجزاء پر روشنی ڈالی جائے گی مگر تاہم وہ ابھی مستحکم کر رہے ہیں۔

ادنیٰ یہ کہ یہ دونوں صفت جو یہ صفت ایسی صفت مذہبی ہیں جس کا نام مکنون ہے یعنی یہ مکنون کی
شارح نہیں ہیں۔ وہ مذہبی بات ہے کہ جہاں عبارت میں دو لفظ میں فعل اور تحقیق کے لفظ کا تعلق وجود
سے اور دو لفظ میں ظرفیت سے جو باب توفیل کا معنی ہے تو مناسب ہے تھا کہ دو لفظ بھی لفظی مجرد
ہمیت جو ایسی صفت منقول کیا جاتا اسکو جو تحقیق کو مکنون کہہ سکتے ہیں اس میں معلومت
ہے کہ ایسی صفت کا استعمال منقول کے معنی میں کیا جاتا ہے لہذا باری تعالیٰ کے لئے وہ لفظ یہ مناسب تھا
اور اسے خلق کا اختیار کیا گیا ہے۔

وَالْاَشْرَافُ هُوَ تَلْوِیْنٌ مَخْصُوصٌ بِمَرْجَبٍ شَارِفٍ اِلٰی اَنْ مَثَلُ الْخَلْقِ وَالْصُّوْرِ وَالْعَزِیْزِ
وَالْاَحْيَاءِ وَالْاَمَاتِ غَيْرُ نَحْوِ مَثَلِ اَسَدٍ اَوْ اَنْفَقَ اِلٰی كُلِّ مَعْنَاهُ اَجْعَلْ اَوْ صِفَةٍ حَقِیْقَةٍ اِلٰی
قَائِمَةٍ بِالذَّلَاتِ اَوْ اَلْمَكُونِ لَکُمَا اَبْرَعًا اَلَا تَعْلَمُ اَنَّ اَصْنَافَاتِ وَصَفَاتِ لَا اَصْنَافَ۔

ترجمہ

اور ترزین پر ایک مخصوص گون ہے اس کی تصریح فردی اس بات کی جانب اشارہ کرتے ہوئے کر تخلیق در تصور پر اور ترزین اور حیار اور انات وغیرہ کے متعلق ان صفات میں سے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہیں ان میں سے ہر ایک اس صفت حقیقی کی جانب راجع ہیں جہاں لی ہے ذات باری کے ساتھ قائم ہے جو کہ گون ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہ اشعری نے لگایا ہے کہ یہ انسانی ہیں اور صفت افعال ہیں (نہ کہ صفات ذاتیہ)

تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ گون کے سلسلہ میں اشاعرہ اور ماتریدہ کا اختلاف ہے ماتریدہ یہ گون کو مستقل صفت قرار دیتے ہیں اور اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزین و انات وغیرہ جبکہ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ گون مستقل صفت نہیں ہے بلکہ اہل سلسلہ ارادہ سے ہیں جس چیز کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسی اعتبار سے ایک اور خلق پیدا ہو جائے گا مثلاً اگر ارادہ حق کے ساتھ متعلق ہو گا تو ایک خاص انصاف یعنی ترزین متعلق ہو گی وغیرہ غالب اس مختصر سی بات کو مد نظر رکھ کر عبارت کا مقبول سمجھئے۔ شارب ترزین کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک مخصوص قسم کی گون ہے جس کا متعلق رزق سے ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر ترزین گون کی ایک نوع ہے۔

دوسری بات یہ بتلاتے ہیں کہ ترزین کا ذکر انفعول کے تحت میں لکھا گیا ہے کیونکہ فعل ہی کا دوسرا نام گون ہے کہ تخلیق وغیرہ جس کی فروعات ہیں، تو ضمائے مذکور ہو جائیں گے مادہ و ترزین کو ضمائے ذکر کیا اس کا ایک خاص منسلک ہے اور وہ یہ ہے کہ تخلیق و ترزین تصور پر اور حیار و انات جتنی بھی صفات ہیں گون کی اشارات و حدود مذکور کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل گون ہے ایسی ہی ہیں گون کی شاخیں ہیں۔ نیز یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ گون ایک صفت مقیدہ ہے جو ذل ہی سے ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ اس تقریر کو درپیش کر کے لے کر صفت مذکور گون کی فروعات ہیں ترزین کو صراحتاً ذکر کیا گیا ہے۔

لا شکاً فی عہدہ۔ یعنی اشاعرہ نے جو بات کہی ہے کہ گون مستقل صفت نہیں ہے لہذا ترزین وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں ہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو ارادہ سے متعلق ہیں اور صفات افعال ہیں یہ بات اشاعرہ کی درست نہیں ہے۔

تنبیہ: ہر شارح کے کام سے بظاہر معلوم ہو رہا ہے کہ وہ بھی ماتریدہ کے حامی ہیں حالانکہ وہ اپنے حق بلکہ دلائل سلسلہ میں اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنف کے کلام کی تشریح کرنا ہے، اصل گفتگو بعد میں کریں گے۔



وَالْكَلَامُ وَحُوصْلُهُ أَنْزَلِيَّةٌ عَنِهَا بِالنَّظْمِ الْمُسْتَعْمَلِ بِالْفَرَاقِ الْمَرْكَبِ مِنَ الْخَوَافِ
وَذَلِكَ لِأَنَّ كَلَّمَانِ يَأْمُرُ وَيَنْهَى وَيُخْبِرُ يَجِدُ فِي نَفْسِهِ مَعْنَى شَدِيدَةً عَلَيْهِ بِالْعِبَادَةِ
أَوَافَاتِ نَفْسِهِ أَوَافَاتِ الشَّارَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْعِلْمِ أَوْ قَدْ يَخْبِرُ الْإِنْسَانَ عَمَّا لَمْ يَعْلَمْ بَلْ يَعْلَمُ
خِلَافَهُ وَغَيْرَ الْإِرَادَةِ لِأَنَّ كَلَّمَانِ يَأْمُرُ بِمَا لَا يَرِيدُ لَا كَمَنْ أَمَرَ عَدُوًّا فَصَدَّ إِلَى الظَّهَارِ
عَصِيَانَتِهِ وَقَدْ عَمِئْتِ نَفْسُهُ لَا وَآمَرَهُ وَيَسْتَعِي هَذَا كَلَامًا نَفْسِيًّا عَلَى مَا أَشَارَ الْمَسْبُوحُ
إِلَى الْاِخْطَلِ بِقَوْلِهِ لَتَعْلَمَنَّ أَنَّ الْكَلَامَ لَغْوٌ أَوْ وَاحِدٌ : جَعَلَ الْإِنْسَانَ عَلَى الْفَقْرِ أَوْ لِيْلَةٍ
وَقَالَ عَمَّا : لِيْلَةٍ وَرَمَتْ فِي نَفْسِهِ مَقَالَةً وَكَشِدًا مَا تَقُولُ لِصَلْبِهِ أَنْ فِي نَفْسِهِ
كَلَامًا أُرِيدُ أَنْ أَذْكُرَهُ لَكَ

ترجمہ

اور کلام ہے اندر یہ ایسی صفت ازلیہ ہے جسکو اس نظم سے تعبیر کیا جائے جو قرآن کے نام سے مسموم
ہے جو خوف سے مرکب ہے اور جو اسے کہ ہر وہ شخص جو حکم کرنا ہے اور منع کرنا ہے اور خبر
دینا ہے اپنے نفس میں ایک معنی مانا ہے پھر اس معنی کے اور عبارت با کلمات با اشارہ کے ذریعہ دلالت کرتا ہے
اور ہر کلام ہم کا غیر ہے اس لئے کہ کبھی انسان اس چیز کی خبر دیتا ہے جسکو نہیں جانتا بلکہ اس کے خلاف کو
جانتا ہے اور مادہ کا غیر ہے اس لئے کہ انسان کبھی ایسی چیز کا حکم کرنا ہے جس کا ارادہ نہیں رکھتا جیسے وہ
شخص جو حکم کرے اپنے فہم کو کسی انفرادی کو ظاہر کرے کہ ارادے سے اور ظلم کی نافرمانی کر رہی ہو ظاہر کرنے کے
ارادے سے اپنے اندر امر کی اور نام نہاں ہے اس کا کلام نفسی جبکہ اخطل سے اپنے اس قول سے اسکی جانب
اشارہ کیا ہے۔ شعری کلام تو وہ ہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل پر دلیل (ترجمان) بنا دیا گیا ہے۔
اور فرمایا حضرت عمرؓ نے کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ سوچ لیا، اور یہاں وہاں آپ اپنے ساتھی سے
کہتے ہیں کہ میرے دل میں ایک بات ہے اس کو آپ کے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں۔

تشریح

یہاں سے مصنفہ مصنف کلام پر گفتگو کرنا چاہتے ہیں، مگر مناسب سمجھا ہوں کہ کچھ باتیں عرض
کیا کروں میں سے مطلب بآسانی سمجھ میں آسکے۔

ہام حالات میں انسان کے ذہن میں بہت سی باتیں آتی رہتی ہیں مثلاً کسی مقدمہ میں پیشی سے پہلے کلام
اور ہر شعر کہتے ہیں اور ذہن میں باتیں اٹھاتے ہیں کہ اگر محال ہے یوں کہا تو اس کا جواب یہ دونوں کا اور
آپ یوں کہنا یوں کہوں گا، یہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ کثرت ضرر ہوئی ہے تو پہلے سے سوچنی ہوئی
باتیں عبارت اور زبان کے ذریعہ ارادے سے کہنی ہیں۔

جب اس بات سمجھ میں آگئی تو اب مجھے کہ پہلے سے سوچنا ہوئی باتیں کلام نفسی کہلاتی ہیں اور جو نسبت
تعبیر ہر کلام زبان سے ادا کیا جا رہا ہے وہ کلام لفظی ہے، اس بحث کا اگلا مرحلہ یہ ہے کہ یہ کیجا جائیگا

یہ کلام نفسی یا نفسی تعالیٰ کا ہے اور جب وہ کلام نفسی ازلہ تعالیٰ کی صفت ہوگی تو یہ قدیم بھی ہوگی اور جب اس کلام کی
 کیفیت جیسے آپ کے سامنے عبارات اور کمزبات کی شکل میں آئی ہوگی تو یہ کلام نفسی ہے جو وقت اور وقت میں
 غنوش سے مرکب ہے یہ کلام عقلی حادث ہے، مگر اس کی صورت میں کلام نفسی کی صفت نہ آئی، اس لیے جو یہ ہے غنوش
 سے اس کا انکار کر دیا، اور وہ وقت کلام عقلی کے توکل ہوئے جسکو غنوش کے حادث کیا یہ بات یاد رہنی چاہیے
 کہ مقررہ کلام عقلی کے دو جز ہیں۔ اول کلام نفسی کوئی چیز نہیں ہے، دوسرے کلام عقلی حادث ہے اور یہی
 وہاں جو جز عقلی زلف ہیں، مزید تفصیل ابھی آئی ہے، بعض ضابطہ کے برابر بحال کلام عقلی کو بھی قدیم
 کہہ دیا (درجہ تفصیل)

جب بات نہیں آتی تو اشارے کے کلام کو عامل یہ کہ کلام ایک ازلہ صفت ہے جسکی تعبیر اور
 اجماعی قرآن اور عیسائی کی ہے جو ہمارے نو آپ کے سامنے شکل اور نہ وجود ہے، مفسرہ اور نہ صفت
 ازلہ کی ترجمانی قرآن کے موجودہ الفاظ کے ذریعہ کی گئی ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وقت اور وقت میں
 اور جب یہ اور غیر قرآن اور عیسائی دو دواں میں جہت اور جہت کا فرق ہے جو کوئی صفت اور نہ صفت
 یا کسی چیز سے روکنے کا اور نہ ہوتا ہے تو دل اور نفس میں ایک خاص معنی اور مفہوم پیدا ہوتا ہے اور یہی
 کلام کلام نفسی ہے اور اسی مفہوم کو بھی صفت میں سمجھنی زبان سے بول کر تعبیر کیا جا سکتا ہے بھی لکھ کر
 واضح کیا جاتا ہے وغیرہ، اور کلام جو شکل عبارت و اشارات اور کتابت میں کیا جاتا ہے اس کلام
 عقلی کہا جاتا ہے اور جو مفہوم اور کلام بوقت اور وقت وغیرہ ذہن میں آتا ہے، وہ کلام نفسی ہے کلام عقلی
 حادث ہے اور کلام نفسی قدیم ہے۔

وہو عقول العبادہ صفت کلام کے مسئلہ میں بعض محققین کا کہنا ہے کہ یہ اور علم و دواں ایک ہی چیز ہیں
 ہیں اور دواں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ شاعر اس نظریہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ خیال
 غلط ہے کہ یہ لسانیات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کلام ایسا کرتا ہے جو خلاف طر ہو تا ہے یعنی وہ جانتا ہے کہ
 اور کلام اس کے خلاف کرتا ہے جیسا کہ جھوٹ میں ہوتا ہے کہ انسان خلاف علم کلام کرتا ہے لہذا معلوم ہوا
 کہ یہ دونوں ایک نہیں ہیں نہ خلاف علم تفکر اور جھوٹ کا کوئی مفہوم ہی نہیں رہے گا۔

وہو عقول العبادہ اللہ کے محققین حقائق ثابت کرتے ہیں کہ کلام اور دواں ایک ہی چیز ہے جیسا کہ
 قرآن کی جہت ہے کہ انسان لسانیات ایسا چیز دواں کا حکم کرتا ہے جو اس کے مشاعرہ اور دواں کے خلاف
 ہوتا ہے مثلاً انسان اپنے کلام کو اس کے حق و باطل پر اور جب لوگ ان کا ملاحظہ کرتے ہیں کہ یہاں
 ہمارے ہر دواں اور جو جہت میں اس تمام کی غلطیاں جاتا ہے کہ وہ صحیح کلام نہیں کرتا اور پھر اسی وقت
 اس کو کہتا ہے کہ فلاں کام کر۔ اور اس کا حکم دیتے ہیں، تا کہ مفسرہ میں ہوتا ہے کہ صحیح کلام ہے وہ کلام
 اس کام کو کہے بلکہ اسے تو لوگوں کے سامنے نہ لائے اور ہر مفسرہ ہوتا ہے کہ کلام کو کلام ہی ہے

تو یہاں آتا کہ کوکلام کا حکم دینا یہ کلام ہے مگر ارادہ کے خلاف ہے یعنی کلام تو کام کر گیا ہے اور ارادہ یہ ہے کہ وہ کام نہ کرے اور توگوں کے سامنے اس کی نافرمانی کھل جائے پس ثابت ہوا کہ کلام اور ارادہ دو چیزیں ہیں۔

کیونکہ یہ کلاماً نفساً اللہ۔۔۔ ارادہ کاملاً میر و جہنمی ہے جو بوقت ارادہ امر مہی و غیرہ دل و دماغ میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، تو اس عبارت سے شارح بھی کہنا چاہتے ہیں کہ یہ معنی نہ کہ کلام نفسی ہے۔ اس پر بعض حضرات کو شبہ پیدا ہوا کہ جو چیز مخصوص اوقات میں دل و دماغ میں موجود ہوتی ہے اس کا کلام ہونا جائز سمجھ میں نہیں آیا اور ہم نے کسی کو یہ کہتے ہوئے نہیں سنا کہ یہ کلام نفسی ہے۔ شارح نے شبہ زد کو کہ دو درجے کے ہے کئی دلائل پیش کئے ہیں جن میں دل و دماغ میں موجود معنی کو کلام کہا گیا ہے۔

پہلی دلیل اور ہواست کے ایک مشہور لغوی شاعر کا شعر ہے ”ان الکلام کما یمنی کلام تو دہے جو دل میں ہے اور زبان کو دل میں“ جو کلام کے لئے معتبر اور زبان بنایا گیا ہے تو سمجھئے اس نے دل میں موجود معنی کو کلام سے تعبیر کیا ہے۔ یہ افضل خیانت بن غوث بن اہلبخت بن طارق ہے، قبیلہ بنی تغلب میں سے ہے، جزیرہ اور فرزدق کے مثل مشہور شاعر ہے وادوت سلسلہ وفوت سلسلہ، لغوی ہے، غوامیہ کے ساتھ را اور ان کا شاعر ہو گیا۔

دوسری دلیل جب دہال نبوی کے بعد خلافت کا منصب مذکور بحث آیا تو انصار کی ایک جماعت نے سعد بن عبادہؓ کے ہاتھوں پر بیعت ہو کر ارادہ کیا جب حضرت نجاشیؓ کو اطلاع ہوئی تو یہ دونوں حضرات جمع الفبا کی طرف روانہ ہوئے۔ راستہ میں حضرت ثمالہؓ ایک لمبی چوڑی تقریر سے دل میں مرتب کر لی تاکہ وہاں بیان کریں مگر حضرت عبداللہؓ نے انھیں منع کر دیا حضرت عمرؓ نے اسے کہ ”زورت فی نفسی مقالہ“ یعنی میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ اور کلام سوچا مگر اب ذکر کرنے بھگتے کیا اور جب وہ تقریر فرمانے لگے تو جو باتیں میں نے سوچی تھیں وہ اور اس کے علاوہ باتیں کہ ”وایں تو سمجھئے“ الیٰ زورت فی نفسی مقالہ“ میں دل میں موجود مقالہ کو (مقالہ کلام کا مراد ہے) کلام سے تعبیر کر رہے ہیں۔

تیسری دلیل یہ تیسری دلیل ہے، دل میں موجود معنی کو کلام کہا جائے کہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ کہتے ہیں کہ میں نے دل میں ایک بات سوچ رکھی ہے اور تمہارے سامنے ذکر کرنا چاہتا ہوں تو سمجھئے عرف میں بھی کلام اس چیز کو کہا جائے کہ اسے جو دل میں ہے تو ان چیزوں میں سے ہے ثابت کر دیا کہ جو معنی دل میں موجود ہیں اس پر کلام کا اطلاق صحیح اور درست ہے۔

والدلیل علی شجوت صفۃ الکلام، بجماع، لا مدۃ، ووافر النقل عن اللیل علیہ السلام

انہ نقائی مشکوٰۃ مع القطعہ واستعمالہ التحدید من غیر ثبوت صفتہ الکلام ثبت ان نقائی
نقائی صفات ثبوتہا علی العدم والقدمۃ والحیوۃ والسمۃ والنبہۃ والحدوۃ و
الاستکونین والکلام

ترجمہ

در صفت کلام کے ثبوت پر دلیل انوار امت ہے اور نقی کا ستواں موز سے نبیاً علیہ السلام
سے کہ اللہ تعالیٰ مشکوٰۃ تکمیل کے استعمال کے یقینی ہو چکے، درجہ صفت کلام کے ثبوت کے
بیز و تویہات ثابت ہو گئی کہ نقائی کے کلمہ صفات ہیں جو کہ علم اور قدرت اور خفہ اور سرور اور بقا اور ازاوہ
اور استکون اور کلام ہیں۔

تشریح

الشریکہ صفت کلام ثابت ہے اس دعویٰ پر تین دلیلیں ذکر کی گئی ہیں پہلی دلیل یہ ہے
کہ یہ بات جماع سے ثابت ہے۔ دوسری دلیل اقوال الابرار میں کہ جو تمام انبیاء میں
کہتے رہے کہ اللہ تعالیٰ ایسا مکرر ہے۔ چنانچہ ذکر کریم میں ہے قال ربک الملک الوہب۔ تیسری دلیل یہ
ہے کہ اتنی بات تو سبھی سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مشکوٰۃ ہے۔ تو جب مشتق کا معنیہ اس کے لئے ثابت ہے تو ظاہری
بات ہے کہ اس کا اخذ و مبداء یعنی کلام بھی اس کیلئے ثابت ہو گا ورنہ تو ایسے ہی ہو گا کہ اناں ہوا و
وہ ہے مگر اس میں سیاحت نہیں ہے۔ اور فایر ہے کہ یہ غلط ہے لہذا ثابت ہوا کہ جب اللہ تعالیٰ مشکوٰۃ ہے تو
اس کیلئے کلام بھی ثابت ہو گا۔

فثبت ان شارح فرماتے ہیں کہ اگر مشقہ لغز سے بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفت ہیں
جو ترجمہ میں مذکور ہیں۔

وَلَمَّا كُنَّا فِي الثَّلَاثَةِ الْأَخْبَرَهُ زَيْدًا وَرَاجِعًا وَخَفَاءَ كَثْرَةِ الْأَشَادَةِ الْوَأَشْيَاءِ أَنْهَا
فَدَمَسَا وَفَضَّلَ الْكَلَامَ بَعْضُ الْقَصَصِ قَدَالٍ۔

ترجمہ

اور یہ کہ آخر والی تینوں صفوں میں زید و راجع اور پوشیدگی مخفی و اس کے اثبات
اور قدیم پوشیدگی کی جانب مکرر اشارہ فرمایا اور کچھ تفصیل کے ساتھ انکی تفصیل بیان

تشریح

کیسے ہوئے فرمایا۔ شارح فرماتے ہیں کہ بعض نے جو آٹھ صفات ذکر فرمائی ہیں انہیں آخر کی تین راہ و
تکوین، کلام، زمین جو کہ بہت زیادہ خطا اور اختلافات ہیں۔ سیکڑے انکی مزید تفصیل بیان
فرماتے ہیں اور ان تینوں کے اثبات اور قدیم ہونے پر چند دلائل ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

وہو ای اللہ تعالیٰ متکلم بکلام ہو صیغہ لہ فی ویرۃ امتناع اثبات الشئ للشیء من غیر قیام ماخذ الاستغناء وبہ وفي هذا رد علی المعترضۃ حیث ذہبوا الی انہ متکلم بکلام ہو ذات و غیر ذلک لیس صیغہ لہ ازلیۃ فی ویرۃ امتناع قیام الاحداث بذاتہ تعالیٰ نسی من جنس الحروف والاصوات فی ویرۃ انہا اعراض حادثۃ مشی و کذا حدوث بعضها بانقضائہا البعض لان امتناع التکلم بالحروف الثانی بدون التفضیاء الحرف الا قال بدنہ و لہ هذا رد علی المناظیرۃ والکرامیۃ الثانیین بان کلامہا عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلک فہو قدیم

ترجمہ

اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اسی کی صفت ہے کسی شئی کے لئے اثبات شئ کے امتناع کی ضرورت کیونکہ اس کے ساتھ ماخذ اشتقاق کے قائم ہونے پڑے اور اس کے اندر وہ ہے معترضہ پر جو کہے ہیں اس بات کی جانب کردہ متکلم ہے ایسے کلام کے ساتھ جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہے اس کی صفت نہیں ہے وہ صفت اولیٰ ہے قیام حوادث کے امتناع کے ضروری ہونیکے وجہ سے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ وہ کلام، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے اس بات کی ضرورت کیونکہ یہ رد حرفت و اصوات (اعراض حادثہ ہیں ان میں سے بعض کا حدوث مشروط ہے بعض کے تخم پر نیچے ساتھ اسلئے کہ حرف ثانی کے تکلم کا منتج ہو یا حرف اول کے تخم ہوئے بغیر یہ کہی ہے اور اس کے اندر ہے ان حوالہ اور کرامیہ پر جو اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا کلام عرض ہے جو اصوات اور حرفت کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح

یہاں سے یہ بیان مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے غیر کے ساتھ قائم نہیں، اس عبارت میں دو باتیں ہیں (۱) اللہ تعالیٰ متکلم ہے (۲) وہ کلام جو ذات باری کے ساتھ قائم ہے۔ پہلے بزرگی مزید توضیح ہے کہ معترضہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر اس میں صفت کلام نہیں ہے مگر ان کی یہ بات مردود ہے کیوں کہ تب اس کیلئے مشتق ثابت ہے تو بعد اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہوگا لہذا اس تاویہ کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ جب متکلم ہے تو اس صفت مشتقہ کا ماخذ یعنی کلام بھی اللہ کے لئے ثابت ہوگا اس بات کو شارح نے اپنی عبارت میں ذکر فرمایا ہے ضرورۃ امتناع اثبات لہ کہ اس بات کا منتج ہونا بالکل بدیہی اور ضروری ہے کہ کسی کے لئے مشتق تو ثابت ہو مگر اخذ اشتقاق ثابت نہ ہو یعنی ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ جس کے لئے مشتق کا ثبوت ہوگا ماخذ کا بھی ہوگا جو ثنائی کی تفصیل یہ ہے کہ معترضہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم تو ہے مگر وہ صفت کلام خود اللہ کے

ساتھ قائم نہیں کیے بغیر کہ ساتھ قائم ہے یعنی کوئی مخلوق یا مدخل وغیرہ کے ساتھ۔
وَقَدْ هَدَانَا رَبِّي شَارِح فرماتے ہیں کہ معجز لاری یہ بات قطعاً غلط ہے اور اس نے اپنے قوس کا کلام جو مصنف فرماتے۔ سہی کی تردید کی ہے۔
اِنْ لَيْتَ یعنی باری تعالیٰ کے ساتھ جو صفت کلام ثابت ہے وہ داری ہے اور قدیم ہے۔ ورنہ ذات بری کا عمل حادث ہوتا تو اسے گناہ

لیس من جنس الحروف والا حروف نہ۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے اور ایک آواز کے بعد دوسری آواز بھی اگر ختم ہو جاتی ہے، اللہ تعالیٰ کے کلام میں ایسی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس کا کلام حروف سے مرکب ہے۔ اصوات سے جیسا کہ شیخ فرید الدین نظامی نے فرمایا ہے۔ قول اور افعیٰ نے دوا لے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام حروف و اصوات سے نہیں ہے بلکہ وہ ہے جو کہ جب تک ایک حرف کا مکمل ختم ہو جائے دوسرے حرف کا مکمل حال ہے اور یہی سی بات اصوات میں ہے کہ ایک صوت کے انقطاع سے پہلے دوسری صوت نہیں نکالی جاسکتی۔ اس تقریر سے معلوم ہوا کہ اصوات اور حروف امر اخر ہیں جو پہلے ہو کر ختم ہو جاتے ہیں اور ایک کے ختم ہونے پر دوسرے کا وجود موقوف ہوتا ہے اور جب یہ حادث نظر نہ ہو بلکہ واضح بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عادت اسٹیج سے کیسے مرکب ہو سکتا ہے ورنہ اس کا عمل حوادث ہو کر ممکن ہوتا لازماً آجیگا جبکہ کلام اللہ قدیم ہے اس بات پر مقلد اللہ اصوات اور حروف سے مرکب نہیں ہے۔ سہی کو شارح نے ایسی اس عبارت میں ذکر فرمایا ہے کہ ظہر و نہا امر اخر علی قول بدیسی

وَقَدْ هَدَانَا رَبِّي شَارِح فرماتے ہیں کہ کلام باری حادث ہے جو کہ ان کے نزدیک ذات باری کے ساتھ حوادث کا قدیم جائز ہے اور غلط یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام اصوات اور حروف سے مرکب ہے اور اس کے باوجود وہی قدیم ہے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے کلام ایسے ہیں جن میں ام میں ان دونوں فرقوں کی تردید ہے۔

تنبیہ شارح کی عبارت: ”کھا باء کرامۃ العالمین ام“ سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ حواریت خطاب کہتے ہیں دینی کرامت بھی کہتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ صحیح وہ ہے جس کو ذکر کر چکے ہیں تو پھر شارح نے کرامۃ کو سادہ کے ساتھ یوں ذکر کیا تو اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ممکن ہے کہ بعض کرامت کو شارح نے اس بات کا قائل نہ کیا ہو تو سادہ کہتے ہیں تو سہی کا خلاف کرنے ہوئے دونوں کو ایک ساتھ ذکر کرنے

وهو الکلام صفة ای صفة قاتل بالذات منافیة للسلوک الذی هو ترک المتکثر مع التدری علی والافہ نفی حر عدم مطاوعة الالوات اما تعجب الغطر لکافی

الغزیرین أو بحسب ضعفها وسدھ بلوغها أحد القوا في الطفولية فان قيل هذا إنما يصدق على الكلام اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والعجز عن التصرف قلنا المراد بالسكوت والخافرة الباطنة بان لا يدبر في نفسه الكلام ولا يتدبر في ذلك فلما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا احسنه اعني السكوت والعجز عن

ترجمہ

اور وہ یعنی کلام ایسی صفت ہے یعنی ایسے معنی ہیں جو ذات کے ساتھ قائم ہیں جو مافی ہے اس سکوت کے جو کہ تکلم پر قدرت کے باوجود ترک تکلم ہے اور منافی رہے اس آفت کے جو کہ آلات کی عدم مطابقت سے یا وفقرت کے اعتبار سے جیسے لنگ بنے ہیں یا فقرت کے ضعف کی وجہ سے اور اس کے نہ پہنچنے کی وجہ سے قوت کی حد تک جیسے بچے میں ایسے اگر افسر اعلیٰ کیا جائے کہ یہ تو کلام لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلام نفسی پر سبب ہے کہ سکوت وغیرس لفظ کے منافی ہے تو ہم جو اب دیکھتے کہ باطنی سکوت اور آفت مراد ہے اس کا پتہ یہ کہ وہ اپنے نفس میں تکلم کا تہہ نہ کرے یا اس پر قادر نہ ہو سکے تو جیسے کلام لفظی اور نفسی سب ایسے ہی اس کی حدود مراد لیتا ہوں میں سکوت و لنگ ہے کہ

تشریح

کلام باری جو کلام نفسی ہے اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ ایک ایسے معنی ہیں جو باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں اور وہ صفت سکوت یعنی عدم تکلم کے منافی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ساکت نہیں ہے بلکہ ہر وقت وہ صفت کلام سے صفت سب سکوت اس پر طاری نہیں ہوتا۔ یہی طرفت صفت کلام کی آفت کے بھی منافی ہے آفت کے معنی ہیں آلات فرمانہ دار نہ ہوں جن پر تو سے تکلم کیا جا رہا ہے مثلاً لگا اور زبان وغیرہ یہ فرمان بردار نہ ہوں اور تکلم کا کام انجام نہ دیں۔ خلاصہ یہ کہ ان میں قدرت کلام نہ ہو اور قدرت کلام نہ ہونے کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ فطرہ اور خلقہ ہی ایسا جو کہ آدمی کو نگاہی پیدا ہوا ہو یا کسی صفت اور کمزوری کی بناء پر تکلم کی قدرت نہ ہو جیسے بچہ چونکہ اس کے ہونے کے آلات کمزور ہوتے ہیں اور کمال تک پہنچے ہوئے نہیں ہیں اس لیے وہ تکلم نہیں کر سکتا۔ خلاصہ یہ کہ آفت آلات کی عدم مطابقت کہہ سکتے ہیں خواہ جس طرح بھی ہو تو اللہ تعالیٰ کا کلام مافی سے خالی ہے اس کے کلام میں بھی ایسے نہیں ہو سکتے کہ عدم مطابقت پائی جائے بلکہ ہر وقت وہ تکلم اور صفت کلام سے مشغول ہے۔ حاصل معنی یہ ہے کہ بصطرت ہمارے کلام میں آفات آتی ہیں اور تکلم کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے ایسی کوئی بات ذات باری کے سلسلے میں متحقق نہیں ہو سکتی۔ اسی کو کتاب میں یوں فرمایا کہ اللہ کا کلام سکوت کے منافی ہے یعنی کبھی نام تکلم نہیں ہوتا اور آفت کے بھی منافی ہے یعنی متاثر بہ آفات نہیں ہوتا۔

اب یہاں ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ صفت کلام کا سکوت اور آفت کے معانی ہونا یہ بات تو کلام غلطی میں پائی جائے گی، کیونکہ جب کوئی کلام لفظاً موجود ہو گا اور اس کا ٹکڑا کر جائیگا تو اس پر سکوت جاری ہو گا اور اسی پر عدم ملاحظت آفت کا ظہور ہو گا یعنی آفات کا ایسی کلام غلطی میں ہو سکتی ہے کلام نفسی میں نہیں کیونکہ جب کلام نفسی میں کوئی لفظ ہی نہیں ہے تو وہاں سکوت اور آفت کے کیا معنی؟ اسی بات کو اب مختصر دوسرے الفاظ میں کہہ دیجئے کہ سکوت و آفت کے معنی ہونا یا نہ ہونا یہ کلام لفظی کا خاصہ ہے نہ کہ کلام نفسی کا، کیونکہ کلام غلطی ہی سکوت سے دوچار اور آفات سے متاثر ہوتا ہے اور لفظ کا کلام کلام نفسی ہے اسلئے آفت و سکوت کے جہاں کوئی معنی نہیں ہیں بالفاظ دیگر مانع کی عبارت میں سکوت و آفت کے معنی ہونے کی بات عملی ناکمل ہے۔

قلت الیہ جواب کی تقریر یہ ہے کہ بطریق کلام کی دو قسمیں ہیں غلطی اور نفسی، اسی طرح ان دونوں کی صفت یعنی سکوت اور آفت اور اس کا بھی دو قسمیں ہوں گی، داہ ظاہری سکوت و آفت و باطنی سکوت و آفت، ظاہری سکوت و آفت تو ایسے آدمی ہوں گے اسکے اور میں کی زبان کو لگی ہو جائے، سکوت باطنی یہ ہے کہ تصور اور فکر کی تمام صلاحیتیں ختم ہو جائیں اور خود خویش کی تمام قدرت ختم ہو جائے سکوت اور آفت کی قسم اول کلام غلطی کے معانی ہے، در عبارت میں مناسبات کی یہ قسم اول نہیں ہے، سکوت کی دوسری قسم کلام غلطی کی نفاذ و نہائی ہے اور جہاں تک کامطلب بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام سکوت اور آفت کے معانی ہے یعنی اس سے کبھی تدریج اور تغیر کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور وہاں تدریج کا عدم ہوتا ہے بلکہ یہ صفت برابر برقرار ہے۔

وَاللّٰهُ تَعَالٰی مُتَكَلِّمٌ بِهٖتِ اَمْرٍ وَّ نَاطِقٌ بِهٖتِ صِفَةٍ وَّ اَحَدَةٌ مُّتَكَلِّفَةٌ بِاَنْسِبَةِ اِلٰی اَلْاَمْرِ وَالنَّهْيِ وَالْخَبَرِ بِاَخْتِلَافِ التَّحْلُفَاتِ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَتَاثِرُ الصِّفَاتِ فَانْ كَلَامُهَا وَاَحَدَةٌ قَدِيْمَةٌ وَالتَّكْوِيْنُ وَالْحَدُوْثُ اِنْهَا هُوَ فِي التَّحْلُفَاتِ وَالْاَضَافَاتِ لِمَا نَ ذَلِیْهِ اَلْبَوَاقِي مَالِ التَّوْحِيْدِ وَلَا ذَلِیْكَ لَوْلِیْ عَلٰی تَكْوِيْنِ كُلِّ مَعْنٰی فِیْ نَفْسِهَا۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ، حکم دینے والا اور منع کرنے والا اور خبر دینے والا ہے یعنی کلام صفت واحد ہے جس میں کچھ نہ کہتے ہوئے کام اور نہ ہی اور خبر کی جانب تعلقات کے اختلاف کے سبب جیسے علم اور قدرت اور تمام صفات۔ اس لئے کہ ہر ایک ان میں سے صفت واحد و قدیم ہے، اور کچھ اور محدث وہ صفات اور اضافات میں سے ہے جس سے کہیں کمال و توحید کے زیادہ لاحق ہے اور اس لئے کہ فی نفسہ ان میں سے ہر ایک کے کچھ نہ کہنے کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح

اہل سنت و اجماعت وغیرہ میں سے بعض اشاعر کا مذہب یہ ہے کہ کلام صفت واحدہ نہیں بلکہ پانچ حقیقتیں مستقل ہیں (۱) امر (۲) نبی (۳) اخبار (۴) استفہام (۵) نداء۔ مگر باقرید یہ اور جمہور اشاعرہ فرماتے ہیں کہ کلام کی صفت ایک ہی ہے اور امر و نبی وغیرہ اس کے مضافات ہیں اور یہ ظاہر بات ہے کہ مضافات کے لئے سے متعلق متعدد لازم نہیں آتا مثلاً ذیہ کے مضافات کئی ہیں۔ مثلاً باب، دوست، استاد، شاگرد، مگر زیادہ متعدد نہیں ہو گا کیونکہ صفت کلام کے پانچ مضافات ہیں پھر بھی صفت کلام واحدہ نہیں ہے۔ اسی بات کو مستدرجہ بالاعتین اور پھر اس کی شرح میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا جا رہا ہے۔

چنانچہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس صفت کلام کے ساتھ مستحکم ہے اور امر و نبی وغیرہ کرتے ہیں۔ شاعر فرماتے ہیں کہ ان کی اس عبارت کا اشتہار یہ ہے کہ صفت کلام صفت واحدہ ہے پانچ صفات میں کذا کر بعض اشاعرہ اور اس صفت واحدہ مسئلے مانا جا رہا ہے کہ دیکھئے: آیات میرا سنت شروع ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کا ثابت کیا ہی نہ جیسے کہ کوئی صفات سے تعدد فرما اور دیگر اخبار آتے ہیں جو ماضی و جہدہ مگر جمہور مضافات کا ثابت کرتے ہیں اور یہ مجبوری یہ ہے کہ قرآن و سنت میں یہ صفات وارد ہوئی ہیں لہذا جب یہ صفات جمہور ثابت ماننی پڑی تو ضروریہ تعدد بقدر الضرورة کے لئے اللہ کے ماتحت کہتے کہ صفات کو ثابت کرنا مناسب بلکہ انسب ہے اور الحق بانو حدیث اس مسئلے پر بہت صریح آیتوں کا ثابت کیا ہیں جس سے ایک کلام بھی ہے تو امر و نبی وغیرہ کو کلام میں داخل کر دینا اگر صفات زیادہ نہ ہو جائیں۔ ولما ان ذلک لیس "میں اختلاف اسی کو کہ کیا گیا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ کمال توحید کے مناسب یہ ہے کہ امر و نبی وغیرہ کو صفت کلام میں داخل کر دیا جائے اور انصاف عظیمہ سے کوئی صفت نہ مانا جائے۔ اب یہ غفلان باقی رہ جاتا ہے کہ جب امر و نبی وغیرہ کا مسمیہ ملحق نہیں ہیں تو کلام میں بلکہ ہر تعدد کیوں کچھ ملے آئے۔ ہے بایں طور کہ باری تعالیٰ کے بہت سے کلام میں امر ہے بہت ہیں جن سے دیگر ذلک۔ تو اس کا جواب ماضی میں گزری کہ تعدد اور کثرت خود کلام میں نہیں ہے بلکہ اس کے مضافات میں ہے چنانچہ جو اس کا تعلق غیر حق سے ہوتا ہے تو وہ کلام اخبار ہو گا ہے اور یہ سے ہوتا ہے تو کلام دہی ہے مگر نام اس کا امر ہو گیا ہے تو اور آپ اس بات کو دیگر صفات کو ساتھ رکھ کر سمجھ سکتے ہیں مثلاً علم صفت واحدہ ہے اور قدرت بھی، مگر مضافات اور مقدرات کے تعلق کو جو سے یہ چیزیں منکر نظر آتی ہیں مگر وہ حقیقت یہ خود متعدد نہیں ہیں بلکہ ان کے مضافات میں تعدد ہے اسی طرح سرع و قدرت وغیرہ تو قدم میں مگر ان کے مضافات حادث ہیں تو یہاں مضافات کے حادث کو جو سے خود صفات کا بھی حادث ہو گا ہے ظاہر ہے کہ جن میں ہو سکتا ہیں نتیجہ میں بات کلام میں سے کہ کلام صفت واحدہ ہے مگر مضافات متعدد (پانچ) ہیں اس پر وہی نظر کو منطقی انداز میں یوں بھی کر سکتے ہیں کہ کلام ایک جزئی حقیقت ہے مگر اس کے نام متعدد ہیں جیسے کہ ذرا ایک جزئی حقیقت ہے اور اس کے کلام نام ہونے میں مشدود حافظہ بھی ہے تاریخی بھی مولوی بھی ہے اور منطقی بھی۔ منشی بھی ہے اور جنہر بھی وغیرہ اور کلام کو نوز کچھ کر اسکی پانچ جزئیات ثابت کرنا غلط ہے جیسے کہ

خواہش و مستغاث مذکورہ کو اسکی جزئیات ماننا غلط ہے۔

فان قيل هذا في قسم المذاهب لا يفصل وجوده بدو وثبانيكون متشكرا في نفسه قلت
ممنوع من استبايضيل احد تلك الاقسام عند العلاقات كذلك فيما لايزال اذ ان في
الذات فلا القسم اصلا

تجملہ

ہیں اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ اقسام فقہ مذکورہ کلام کی اقسام میں غیر مفصل ہے کلام کا
وجود خیرات اقسام کے تو ہو جائیگا کلام کی اقسام مثلاً تو ہم کہیں سے کہہ سکتے ہیں کہ کلام
اقسام میں سے کوئی ایک تعلقات کے وقت ہوتا ہے درجہ ذیل کے بعد میں ہے اور ہر حال نزول میں تو بالکل کوئی
انقسام نہیں ہے۔

تشریح

یہ اشکال درج ذیل بیحد ہی ہے تو ابھی قلب کے گئے تھے اور اب اسکو شرح کا جنرل کر دیجئے
اشکال : امر دینی وغیرہ کلام کی اقسام میں گو یا کلام اشکا مقیم ہے لہذا کلام کا تحقق امر
دینی وغیرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ بعد کلام اللہ میں ہے اور امر دینی مستقل صفت ہیں لہذا انہما را یہ
قول : لا صفة واحدة لهما غلط ہے واقعہ علیٰ حق ہو گیا۔

کلام کا تحقق امر دینی وغیرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ کلام مقیم ہے اور قسم قسم اسکی نہیں ہیں اور
ظاہر ہی بات ہے کہ مقیم قسم سے متکبر ہو کر نہیں پایا جاتا بلکہ اسے قسم میں سے کسی کے ضمن میں پایا جاتا ہے
مثلاً اسم و فعل درج کا مقیم حکمت کل کا وجود خارجی ان تینوں سے ظہور ہو کر نہیں پایا جائیگا لہذا جہاں بھی ہو گا
انہیں کے ضمن میں پایا جائیگا۔ دیکھتے ہی کلام کو سمجھتے اسی امر میں کو منطقی انداز میں یہاں کو یا ما حساب کہ کلام
تکلیک کی سہ اور امر دینی و خواہ اس کی جزئیات ہیں اور کلی خارج میں صحت اپنی جزئیات و خواہ کے ضمن میں ہی
پائی جاتی ہے بخیرہ سے نہیں۔ مثلاً جہاں بھی انسان و فرس وغیرہ کے بخیرہ سے نہیں پایا جاسکتا اس سے کلام
یعنی جزئیات کے نہیں پایا جاسکتا اور اس وقت یقیناً بخیرہ لازم آئیگا لہذا آپ کا یہ دعویٰ : لا صفة واحدة
بالکل غلط ہے۔

سچو اے : در قسم منوع کو جواب کی تفصیل یہ ہے کہ جو ترجمہ کہہ رہے ہو کہ کلام کا جو انہیں جزئیات
میں ہو گا وہ بخیرہ سے نہیں ہو سکتا یہ بات میں تسلیم نہیں۔

پسے جو جان نیچے کو کلام ہادی سے مستغاث کا تعلق کہ ہے خواہ نوع عبد اللہ من سعید ناطق اور شہ عدہ کی
ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اللہ کے کلام کے ساتھ امر دینی وغیرہ ازل سے متعلق نہیں ہیں بلکہ انہیں
ذیل ذال یعنی زل کے بعد متعلق ہونے ہیں تو جواب کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ کلام تو ایک ہی ہے مگر صفت

کے فرق سے دو مختلف قسموں اور شکلوں میں نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ جب وہ ناموس سے متعلق ہوئے ہیں تو امر اور منہی کو سے متعلق ہوتا ہے تو بھی وغیرہ ہو جاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ یہ تعلیق بعد از اس ہو کر آتا ہے اور یہاں تو چونکہ وہاں کوئی متعلق نہیں ہوتا تاہم ناموس ہو سکتا ہے نہ منہی عند ذلک منی وغیرہ اس لیے ان میں کلام کی تسبیح نہیں ہے لیکن بعد از اس جب کلام ان چیزوں سے متعلق ہو تو وہ ان اقسام کی جانب متعلق ہوئے۔ پس اس معلوم ہوا کہ کلام واحد سے منکر متعلقات میں بیکھڑے ہو سکتا ہے یا نہ ہو کلام کو کوئی نہ انفرادی و تشعیری ہے۔ غلام یہ کہ کلام کو کوئی کہہ کر اس کی بہت سی جزئیات کو یاد دلا سکتا ہے بلکہ اس کلام کو ان نسبت اپنے متعلقات کی طرف الٹی ہے جیسا کہ جزئی کی اپنے کو اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اور جزئی کو اعلیٰ کے منکر سے منکر نہیں ہو کرتی۔ قدرے۔

وَقَدْ عَلِمَ بَعْضُهُمْ أَنَّ الْأَرْبَابَ الْغُيُوبَ وَمَوْجِعَ الْفِكَالِ الْغُيُوبَ لَأَنَّ حَاصِلَ الْأَمْرِ اخْتِلَافُ اسْتِقْنَاءِ الشُّوَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْعُقَابِ عَلَى الْفِعْلِ وَالْفِعْلِ عَلَى الْعُقَابِ وَحَاصِلُ الْأَسْتِقْنَاءِ وَالْعُقَابِ عَنْ طَبِيعَةِ الْأَعْلَامِ وَحَاصِلُ الْفِكَالِ الْغُيُوبِ عَنْ طَبِيعَةِ الْأَجَابَةِ وَرُودُ بَأْنَا الْعِلْمِ اخْتِلَافَ هَذِهِ الْمَعَانِي بِالْفِعْلِ وَرُودُ اسْتِقْنَاءِ الْبَعْضِ الْبَعْضِ لَا يَجِبُ الْأَعْلَامُ.

ترجمہ اور آگے ہیں انہیں سے بعض اس بات کی جانب کہ کلام ان میں خبر ہے اور کل کلام جو خبر کی جانب ہے اس میں کہ امر کا حاصل ہونا ہے تو اب کے استحقاق کی فعل پر اور عقاب کے ترک پر اور خبری کا حاصل اس کے برعکس ہے اور استحقاق کا حاصل طلب اہلام کی خبر دینا ہے اور نہ کہ حاصل طلب اجابت کی خبر دینا ہے اور اس کو رد کر دیا اس طریق پر کہ محمد و ابیہ ان معانی کے اختلاف کو علت ہے اور بعض کا بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح بعضہم کا مصدر قیام رازقی میں، ان کا فرمان یہ ہے کہ کلام باری کا ازل میں ایک ہے ورنہ خبر سے اور اس کے علاوہ اب ہم کلام جو ہے تحت و آخر میں، ابنا جب ساری اقسام خبر کے تحت داخل ہیں تو اس کے کلام واحد سے گا اور اس پر جو منکر کا، خبر کی کیا تھا اور رفع ہو جائے اب رہ گئی یہ بات کہ یہ تمام اقسام خبر کے تحت کس طور پر داخل ہیں؟ تو وہ اس فرق کے کہ ہم کہانی تو منکر دینا ہے مگر ان کا مشاہدہ ہو تا ہے کہ امر اس بات کہ خبر دینا چاہتا ہے کہ اگر اس کو روکے تو تو اب کے مستحق ہوئے۔ درجہ روکے تو اب میں اس کا شمار ہو جائے اسی طریق پر بھی میں اس کے برعکس خبر دی جاتی ہے کہ اگر اس سے کہ جاؤ گے تو مستحق تو اب ورنہ سختی عذاب ہو گئے اور استحقاق یعنی مستحق میں مستحق خبر دینا ہے کہ میں اہلام کا طالب ہوں میں میں اس بات کا طالب ہوں کہ مسئول عذاب کا جواب دیا جائے اسی طرح

اسلئے امر مذہبی وغیرہ بھی نہ تھے لہذا جب امر مذہبی نہ تھے تو مخاطب کو کوئی حکم وغیرہ بھی نہیں دیا گیا کہ کوئی عہد
قائم رکھنا۔ اور اگر ہم دوزخ باب اختیار کریں جو اشاعرہ کا ہے کہ امر مذہبی وغیرہ ازل ہی سے ہیں تو

بھی کوئی حرج اور عہد لازم نہیں آتا اور امر مذہبی وغیرہ کرنا یا نہ کرنا ہوگا مگر یہ چیزیں اس وقت بیکار ہوئی
تھیں جب کوئی مخاطب مرے سے موجود ہی نہ ہو اور یہاں ایسی کوئی بات نہیں ہے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ازل
میں تمام مذہبی وغیرہ کسے تو اس کا مخاطب یہ ہے کہ جب امور موجود ہوگا اور اس کے اندر امور یہ کہہ ادا
کر سکیں صحت ہو جائے گی تو وہ فلاں فلاں امور کو انجام دیں گے مثال کے طور پر ایک شخص مرض الموت
میں گرفتار ہے اور بذاتہ کشف والہام اس کو معلوم ہو گیا کہ یہی ہے عقریب میرا مہینہ والا کہ اسے تو وہ
اب حکم کرنا ہے کہ پیدا ہونے کے بعد چاہے کہ میرا بیٹا پڑھے اور فلاں فلاں کام انجام دے تو یہ امر درست ہے
علم امر میں امور کے وجود کو جانتے ہیں۔ غلط ہے کلام یہ نکلا کہ ازل میں بغیر امور کے امر عہد نہیں ہے کیوں کہ وہ
امر اس امور کو دیا جا رہا ہے کہ جو ابھی تو موجود نہیں مگر آئندہ کیلئے یہ سارے احکام اسی کہلے ہیں۔

اعترافی ثانی کا جواب۔ ”والاخبار بانیت اللہ“ معترض مبادی: آپ نے جو فرمایا ہے کہ اخباری
الماضی کی صورت میں کذب لازم آجیگا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ ”فی خبری علیہ زان“ لہذا اس
کا ازل میں کسی چیز کی خبر دینا کسی زمانہ کے ساتھ متعین نہ ہوگا گو وہ ہم کو ماضی معلوم ہو مگر اللہ کے لحاظ سے سب
یکساں ہیں تو جواب کا ماحصل یہ نکلا کہ جو کلام ازل میں ہے اور بصورت ماضی ہے وہ کسی زمانہ میں وقوع سے
متفرق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کیلئے حال و ماضی وغیرہ کوئی معنی نہیں رکھتے۔ اور یہ تضاد بالماضی وغیرہ
ہمارے آپ کے تعلقات کے اعتبار سے ہے اور یہ سب تعلقات بعد ازل پیدا ہونے ہیں۔

ولمّا حضرت بازل لیسۃ الکلام بقاؤی التنبیہ علی ان القرآن البصاف قد یطلق علی هذا الکلام
النفس الفیدیمہ کما یطلق علی النظر المتلو الحادث فقال۔

ترجمہ

اور جب مصنف نے کلام کے ازل ہی ہو سکی عبارت فرمائی ہے تو انھوں نے ارادہ کیا اس بات
پر متنبہ کرے کہ قرآن کا اطلاق کبھی اس کلام نفسی پر کر دیا جائے کہ اسے جو خود ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ
کیا جاتا ہے کہ اس فقرہ جس کی تلاوت کی جاتی ہے جو کہ حادث ہے تو فرمایا مصنف علیہ الرحمہ نے۔

تشریح

اس عبارت کے اندر شارح غنن کی تہید بیان کرنا چاہتے ہیں اور اس بات کی توضیح کو دینا
چاہتے ہیں کہ آئندہ قرآن میں کیا مضمون بیان کیا جائیگا اور اس کا ماقبل سے کیا ربط ہے
چنانچہ شارح فرماتے ہیں کہ گزشتہ عبارت و فقرات میں اس نے کلام پر بحث کرتے ہوئے یہ بتایا کہ

کلام نبی ازلی اور قدیم ہے اور کلام کا اخلاق کا جویم نفی پر بھی کیا جاتا ہے جو حادث ہے۔ اور جس طریق سے کلام کا جویم نفسی اور عقلی دونوں پر ملتا ہوا ہے اسی طرح لفظ قرآن کا اطلاق بھی کلام نفسی قدیم اور کلام عقلی حادث دونوں پر ہوتا ہے اس بات کو جاننے کیلئے مصنفؒ اگلی عبارت دیکھ لیں۔

وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ **ترجمہ** اور قرآن جواہر کلام ہے غیر مخلوق ہے۔

تشریح

قرآن غیر مخلوق ہے بولالہ کا کلام ہے۔ شارح کی تفصیل گفتگو کا اجمالی خاکہ اولاً ذکر کیا ہوں۔ کلام یعنی قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق اس معنی کو سمجھنے کے لئے تین جہاتیں بن گئیں اور سب اپنے خیالات کا پورا اظہار کیا۔ مستحق لئے ہے کہ اگر قرآن مخلوق ہے لہذا حادث بھی ہو گا کیوں کہ ہر مخلوق حادث ہو کر رہتا ہے اور قرآن کے مخلوق ہو سکی وجہ یہ ہے کہ یہ سفر جواہر میں چیزوں سے مصنف ہوتا ہے۔
واجب الیقین حروف آیات اور سورتوں سے مرکب ہے (۱) تنظیم و ترتیب (۲) اند جو چیز منظم اور مرتب اور مؤلف ہو تو وہ حادث ہوتی ہے (۳) انزال و تنزیل یعنی سورج مھوٹا ہے سار دنیا پر ایک وقت اور سار دنیا سے جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ۲۳ سال میں نازل ہوا اور نزول کے لئے حرکت لازم ہوتی ہے اور حرکت جسم ہر ایسا پائی جاتی ہے اور متحرک حادث ہوتا ہے تفصیل آگے آرہی ہے۔ جو مذکور ہو سکتا ہے کہ بعض جاہل علماء کا کہنا ہے کہ قرآن کے الفاظ اور اصوات جن کی جلد اور دھنی صاب تھیم اور انی ہیں۔ اہل حق کا گروہ کہنا ہے کہ قرآن بول کر جب کلام نفسی مراد لیا جائے تو قرآن قدیم ہے ازلی ہے کیوں کہ حادث میں ہے۔ ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“ و من قال انہ مخلوق فهو کافر بالشرع العظیم و سیان فیضاً۔
سوال۔۔۔ اتن القرآن کے بعد کلام اللہ کیوں لائے؟ اس کا جواب دینے کیلئے شارح نے فرمایا:

وَعَقَّبَ الْقُرْآنَ بِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَافِعُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ۔

ترجمہ

اور مصنفؒ نے قرآن کے کلام اللہ تعالیٰ کو جو اس سے کہ مشافیح نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق بولا جاتا ہے اور القرآن غیر مخلوق نہیں بولا جاتا۔
یعنی: یہاں اشارے فرمایا کہ مشافیح کی عادت یہی جاری رہی ہے کہ وہ القربان کے بعد کلام اللہ کو ذکر کرتے ہیں اور عبارت اس طرح لائے ہیں ”القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق“۔ اشارے مصنفؒ نے مشافیح کا اتباع کرتے ہوئے قرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کر دیا ہے۔

تشریح

سوال :- مشائخ کی عادتوں میں باریت؟ شارح نے اس کا جواب دینے کے لئے لکھی عبارت بیان کی۔

لَعَلَّاسِدْفَقْ اِلَى النَّهْمِ اِنْ الْمَوْلَى مِنْ الْاَصْوَاتِ وَالْخُرُوقِ قَدْ يَمْرُكُمَا
ذَهَبَتْ السَّيْمَةُ لِحَالَتِهِ هَذَا اَوْعَا دَا.

ترجمہ تاکہ فرح کی جانب بات سہفت کرے کہ جو حیوات و ترو و فہم مرکب ہے وہ قدر ہے جیسا کہ حالت باخار کی ہوئے نہ اند اس کی طرف منسے میں۔

تشبیہ شارح آخر این مکرر کا جواب دے دے میں جس کا واضح یہ ہے کہ فرائض کا اظہار فی کل عام نفسی اور عقلی دونوں پر دو تہات اول قدیم اور ثانی حادث ہے و قرآن کے بعد کلام اللہ کا اسناد اس لئے کیا گیا کہ کہیں نہ کہ اس قرآن کو بغیر مخلوق نہ تکلف لیں جو کلام عقلی ہے جو حرف و اصوات سے مرکب ہے جیسے کہ اس کلام لفظی کو بھی غیر مخلوق اور تقدیم نہایت

تفسیر کے بعض حصے کے کلام لفظی کو بھی حاد ث کا ہے بلکہ انھوں نے اوراق اور فنی کو بھی تعویج کہا ہے اور یہ انکار جمالت یا خدا پرستی نہیں نظر آتی ہے کیونکہ حروف اور اصوات کا ماحول یہ نام دیا ہی ہے۔ یہ بات تو سبھی جانتے ہیں کہ حرف اور صوت کے فہم ہو جائیکے بعد ہی دوسرے حرف اور صوت کی ان اہمیت پر دیکھ سکتے ہیں کہ ان کا حدوث و حد ث ہیں۔ در وراق اور فنی کے حدوث پر دلیل قائم کرنا بھی غلط ہے کیوں کہ ان کا حدوث یہی ہے اور برہمات پر دال قائم نہیں کیے جاتے۔

تفسیر کے درالہ امام جہاں خلیل کے متعین کو سمجھا جاوے۔ امام احمد کے متعین میں جس جہ اور غلطی تقریب علماء بھی ہیں۔ میرے قلم انقلاب غوث اعظم شیخ عبدالقادر جیلانی۔ ان لوگوں حضرات کے عظمت اور ادب کا کافی ضار ہے کہ کہہ کر وہ بال قول کی توجہ حکیم انداز میں پیش کی جاسے چنانچہ بات واضح ہوئی چاہے کہ امام احمد سے یہ قول منقول ہے۔ الفکر النظمی غیر مخلوق ہے اور ان کے کہہ کر جہاں حدیث سے بھی یہ قول منقول ہے اس میں مختلف توضیحات علماء نے پیش فرمائی ہیں۔ یہی توجہ یہ ہے کہ ان کے کلام میں کلام لفظی ہے اور اگلا کہ نہیں ہے جو ہمارے سامنے مرتب انداز اور مرکب میں اصوات کی صورت میں موجود ہے بلکہ اس سے وہ کلام لفظی مراد ہے جو ترتیب کی گئی ہے۔

تائید یہ ہے اور اس کے اجزاء غیر مرتب ہیں۔ صاحب موقوف سے یہی توجہ پیش فرمائی ہے۔

دوسری تو جیہ ہے کہ ان کے دور میں جو کہ خلقِ قرآن کا سب سے بڑا مشہور و معروف رہا، اس نے انہوں نے ساری قوتِ خلقِ قرآن پر صرف کر رکھی تھی، اس لئے انہوں نے سدا بہار اندازے میں نظم کو

تو یہ کہ فی مخلوق کبریا تھا۔

سوال :- مصنف نے فی مخلوق کیوں کہا اگر فی حدیث کیوں نہیں کہا؟ اس کے شارح نے تین جوابات

دئے ہیں :-

۱۔ اقامہ غیر المخلوق مقام غیر الحاد ث تبیعاً علی الخادہ ہوا قصد المجرور الکلام
ثروفق الحدیث حث وال عبد القرآن کے نام اللہ تعالیٰ عبد مخلوق ومن قال انہ
مخلوق ذہونا قل ذہن العظیم وتصبیحا عظمیٰ من الخلاق بلغیرہ المشہورہ وقایہ ابن
الخریفین وهو ان القرآن بمخلوق ومنیر مخلوق ولہذا اتفقہم ہذہ المسئلۃ
بمسئلۃ خلق القرآن

ترجمہ

۱۔ اور رکھ مصنف نے فی مخلوق کو غیر حادث کی بڑے تہذیب سے جسے قرآن و حدیث کے اتحاد پر اور ارادہ
کرتے ہوئے کلام کو باری کرینکا حدیث کے موافق اس حیثیت سے کہ کھو جی مگر علیہ وسلم
ذہاب کہ قرآن حوالہ کا کلام ہے وہ فی مخلوق ہے اور جس نے کہا کہ مخلوق ہے اس سے اللہ عظیم کے ساتھ تفکر
اور تفرق کرتے ہوئے جس اختلاف پر اس عبارت کے ذریعہ تو فریقین کے درمیان مشہور ہے جلد دوم سے یہ کہ
قرآن مخلوق ہے یا فی مخلوق اور اس کے برعکس اس مسئلہ کو عنوان پر واجب ہے مسئلہ خلق قرآن کے ساتھ
۲۔ آخر میں مذکور کہ چلا جواب یہ ہے کہ مصنف نے فی مخلوق اور غیر حادث کے اتحاد کو بتا رہے ہیں
۳۔ یہ تنبیہ علی اتحاد ہائے قرآن و حدیث ہے۔

دوسری وجہ :- ذہن قرآنی جری ذہن یعنی حدیث کے نزدیک ایسے ہی مستعمل کیا گیا ہے کہ اللہ قرآن
کو ہم شہادت فی مخلوق میں تاں انہ مخلوق نہ ہو کہ نہ بالشر لا غیر یعنی قرآن فی مخلوق ہے مگر قرآن اسکو مخلوق کہے
تو وہ اللہ عزوجل کو منکر ہے۔ بہر حال اس حدیث کے شارح کیوں نے مصنف نے فی مخلوق کہہ ہے۔

تنبیہ :- حدیث بالاصناف قرآن و احادیث کے ساتھ ردی ہے مگر حضرات عظیم نے اسکو موضوع قرار
دیا ہے یہ نظام انکو ردی ہے یہی موضوعات میں سکود کر گیا ہے اور مسمائی اور ملائحہ و سخاوتی نے بھی اسکو
موضوع قرار دیا ہے علامہ عبد العزیز فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث حضور یعنی اللہ صمد و علم ہے۔ بت
نہیں ہاں اسکو صحیحہ اور تابعین کے مقالات میں جگہ دی جا سکتی ہے۔

آخر اقص :- شارح نے خود بخود کہا کہ اسکو ایسی کتاب میں درج کیا جائے تو یہ اسکی بحث کی مشیت

جواب :- حدیث کے بار میں کہ حدیث کا فی حدیث ہی معتبر ہوگا کہ اور لوگوں کا اور علامہ آغا زانی اگرچہ

بت پرست علامہ میں مگر قرآن حدیث میں سے نہیں ہیں۔ لہذا

علامہ علی بن ابی طالب میں رہا ہے قرآن کا کہ اللہ فی مخلوق میں تاں یہ نہ اعتدال ہے۔ تاں اللہ

بہا منصوص و قال السنوی دینا الحدیث من جمیع طرق باطل و وارد قورواہ این انکوری فی الموضوعات و تفسیر
تفسیری و کجہ :- تنصیفاً علی عمل الخلاف الک - معتزلہ اور اہلسنت و اجماعت کے مابین قرآن کریم کے مسئلہ
میں جو مسئلہ مختلف نہیں ہے وہ خلق قرآن کے عنوان سے مشہور ہے امدیث قرآن سے مشہور نہیں ہے تو جس
عبارت کے ساتھ یہ مسئلہ فریقین کے درمیان شہرت یافتہ ہے اسی کو ظاہر کر کے کہنے پر غفلت کی بغیر کوئی
کیا غیر حادث کہ اقد نہیں خرابا تا کہ متکلم ہو جائے کہ اختلاف کس عبارت کے ساتھ مشہور ہے اور جس کے
گذر بھی چکا ہے کہ من غفلت خلق قرآن و عدم خلق قرآن کا مسئلہ ہے اور اسی عنوان سے یہ مسئلہ
مشہور بھی ہوا ہے (اب آگے نئی بات شروع ہوتی ہے)

و تحقیق الخلاف بیننا و بینہم من جمیع الاماات الکلام النفسی و فقیہ و الا فحق لا نقول
بعدم الامااظ و انحراف و ہم لا یقولون بحدوث الکلام النفسی و دلیلنا ما عزا انما
ثبت بالاجماع و تراثر النقل عن الانبیاء انہ متکلم و لا یقولون لہا سوی انہ متکلم
بالکلام و یمتنع کلام اللفظ الحدیث بهذا انہ فعلی فقیہ النفسی القديم -

ترجمہ اور اختلاف کی تحقیق یہ ہے زبان کے درمیان کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی کی جانب راجح
سبب ورنہ تو یہ لفاظ اور محروفت کو قدیم نہیں کہتے اور وہ مسئلہ کلام نفسی کو حادث نہیں کہتے
اور ہم زمری الدین وہی ہے جو گذر چکی ہے کہ انبیاء سے اور صحابہ سے نقل کے سوا تر ہوئے سے یہ بات ثابت ہے کہ
انہ متکلم ہے اور متکلم کے کوئی معنی اس کے علاوہ نہیں ہیں کہ وہ صفت کلام سے مستبعد ہے اور مترادف
کی بات کے ساتھ لفظی حادث کا قیام متنع ہے تو نفسی قدیم متنعین ہو گیا۔

تشریح اشارت فرماتے ہیں کہ اس بات کو کھلوا کر بہرا اور معتزلہ کا اختلاف کیا ہے، تو فرمایا کہ کلام
کی دو قسمیں ہیں، ایک نفسی وہ لفظی، دوسری قدیم اور ثانیہ حادث ہے، معتزلہ صرف ثانیہ ہی
کو ماننے میں اسنے انھوں سے قرآن و مخلوق و حادث کیا اور کلام نفسی کی بات انکی سمجھ میں نہ آئی، اس
سبب کہ اسکو سمجھ لینے تو اسکو حادث نہ کہنے اور لفظی کو ہم بھی قدیم نہیں کہتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ ان کا ماننا
سے اور دائر لفظ انبیاء سے شرکاً متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم انھوں نے کورنی مابین کے مطابق اسی کو کہہ میں
کے جس کے اندر صفت کلام ہو جو کہ ثبوت متنعین کیلئے، خدا استغفار کا ثبوت بھی ضروری ہے اب اس کی
صفت بالکلام نفسی کو مان جائے گا یا لفظی کو ثانیہ، ظاہر ہے ورنہ لفظ کا لفظی حوادث ہونا لازم ہو گیا اور یہ
باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ صفت کلام نفسی ہے جو قدیم اور ازاد ہے

وَأَمَّا اسْتِدْلَالُهُمْ بِأَنَّ التَّائِيْنَ مَنْصُوبٌ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِ وَسَمَاتُ الْوُجُودِ مِنْ التَّائِيَةِ وَالْمَنْظُومِ وَالْأَنْزَالِ وَالْمَنْزِيلِ وَكَوْنُهُ عَرَبِيًّا وَسَمُوًّا فَطَبِيعِيٌّ مُطَهَّرٌ
الْمُخَالِفُ لِذَلِكَ فَاسْمَاءٌ يَتَوَحَّشِيهِمْ غَوَايِصُهَا بَلَدٌ لَا غَايَةَ لَهَا نَاقَاثَاتٌ بِحَدِيثِ النَّظْمِ
فَوَاسْمَا الْكَلَامِ فِي الْمَعْنَى الْقَدِيمِ

ترجمہ

اور یہاں تشریح کا استدلال اس طریقہ پر کہ قرآن اُن صفات کے ساتھ منقسم ہے جو مخلوق کی صفات اور محدث کی طامات ہیں اسے یہاں تائیں اور منظم اور انزال اور نزول اور اس کا عربی مسموع الفصحی و مجزوم و غیر ہوا یا تائید مستند ہے (فماہر کے خلاف جو کہتے ہیں کہ یہ اس کے کتب و محدث نام کے تائیں ہیں اور گفتگو معنی قدیم میں ہے۔

تشریح

ب ک ال ال حق کی محسوس دلیل کلام غنی کے تحت پر آپ کے سامنے گذر چکا ہے اور
د تخیل و تفسیر کی صفات

منقولہ کہتے ہیں کہ کلام غنی کا کوئی وجود نہیں ہے جو کہ وہ کلام لغوی ہے اور یہ حادث ہے اور دلیل یہ
پیش کرتے ہیں کہ یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن میں ان دو معانی سے منقسم ہے جو سب حدوث کی علامات ہیں البتہ
اس سے معلوم ہوا کہ قرآن حادث ہے چنانچہ حدوث کی ہر علامت کلام قدیم میں ملتی ہے یعنی اس میں سے آٹھ کا
تہ ذکر کیا جا رہا ہے (۱) نہایت وینی قرآن حادث آیات اور سورہات سے مرکب ہے (۲) تائید یعنی قرآن منظم
مرتب ہے (۳) درجہ و درجہ کا ذکر میں محدود ہونا چاہیے تھا و ہاں جگہ دہی ملتی ہے اور ترتیب حدوث کی طامات
سب کو جو کہ ترکیب و مستند ہے جس کیلئے حدوث لازم ہے (۴) انزال و تنزیل۔ نزول کے معنی و لغت
انزال کرنا اور تنزیل معنی آسمان سے اترنا، قرآن کریم کے ہر حصہ میں ان دونوں کا اظہار و سبب اسلئے
کہ کون محمولات سہارا دیا پر قرآن و لغت اترتا ہے انزال کا لغت نزول قرآن کیسے نزول ہوا گیا۔ اور
سہارا دینے کا ہر مانی اصل لغت طبع و نظر یہ سب ضرورت و تھا تو انزال اور نزول ہونا چاہیے۔ البتہ کہ میں
کے استدلال میں بھی کوئی حرج نہیں ہے پس تعلیم ہو کہ قرآن کریم میں انزال اور تنزیل ہوا گیا ہے اور ظاہر
اس بات ہے کہ نزول جہاں ہو گا وہاں حرکت بھی ہوگی اور جو حرکت ہوگی وہ ہمہ جہاں جسم ہر دور ہوگی
یہ کہ حرکت جسم میں ہی باقی ہو جائے لہذا قرآن میں سب وجہ نزول حرکت ہوئی تو وہ جسم بھی ہوگا جو بات
نوسم ہے یہ کہ تفسیر حادث ہو کر کہے (۵) گوئے تفسیر۔ قرآن کو زبان عربی تزلزل کیا گیا ہے چنانچہ ارشاد
رانی ہے (۶) انزال و قرآن تفسیر ہوا اور عربی زبان کے جو راغبین میں یعنی عرب لغت اس لئے حادث
ہوئے ہیں کوئی کام نہیں۔ لہذا ان عربی بھی حادث اور آفر کا قرآن کریم بھی حادث کہو کہ وہ
ایسی حالت میں تزلزل ہوئے جو بلا لغت کی حالت ہے وہ سمجھا۔ قرآن کریم سمجھا بھی ہے تفسیر

اشعار اپنی ہے: ﴿وَأَنزَلْنَا فِي الْقُرْآنِ نَاصِحَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ اور یہ بات پہلے بھی گذری تھی کہ مسطورہ آواز ہی ہوگی یہی جسکو منا جانا ہے وہ آواز جو فی ہے اور آواز عادت ہے اللہ قرآن بھی عادت ہے وہ نصیحت اجازت امت اور دیگر ظہر کثیر وہ قرآن کا فطری ہونا ثابت ہے۔ فقہات کہتے ہیں اللہ کا مصلحت کو، تو قرآن میں فقہات کو ہونا حدیث کی دلیل ہے (ایم پی) قرآن کریم مجاہد ہی ہے یعنی اس نے اپنے مشن کے واسطے سب کو عاجز کر دیا اور سب پر غلبہ ملا اور یہ یہی بات ہے کہ احجاز کیلئے اللہ فائز رہی ہیں جسکو یہی کر رکھا تھا تو یہ کیا جاسکتا ہے اور چونکہ انھیں آذان میں حدیث ہے اسلئے قرآن کریم بھی حدیث ہے۔

۱۹۹۱ء فریڈرک: یہ تھو میرٹ میں خود کوئی عادات میں اور قرآن کریم میں اپنی جاتی ہیں مگر نہیں برس نہیں لگانا کہلاؤ اور جس حالت میں عادت میں تھو میرٹ میں کسی کو خود کو دوسرے ملک کو دے ضرور ہو جانا ایک حکم کر عمل کی اشعار اور شمس آواز کو خود کو دے کہ جس میں تھو میرٹ میں اپنا جاسکتا اسلئے معلوم ہو کہ قرآن فیر میں جگہ عادت ہے وہاں تھو میرٹ میں تھو میرٹ میں اس کا جواب دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل نے جو دلیل بیان کی ہے یہ ہمارے خلاف حجت متعین میں سکتی۔ اس حال میں اس بات کو کھانا نہیں گے۔

والله عز وجل لما لم يكن لهم انكار كوسب تعالى متكاملاً ذهبوا الى ان الله تعالى متكاملاً
ايضاً والاصوات والحروف في معالها لا يوجد اعداد اشكال الكليات في النوح المعقولة وان
لم يبق اكل اختلاف بينهم وانست خبير بان المعقولات من قامت بها الحركة لا من اوجدها
والا يهيئ الصافات لها بل بالاعراض المعقولة لله تعالى والله تعالى عز وجل علو ايدى

ترجمہ اور بقول ایک مسلمان نہیں، اگر اللہ تعالیٰ کے حکم ہو، کیا انکار تو وہ گئے ہیں اس بات کی جانب
کہ وہ حکم ہے اعدائے اور حوٹ کو ایسا کرنا نہ معنی میں ان کے معصوم ہیں، یا شکای
کتابت کو ابجا کر کے معنی میں لوح محفوظ میں اگر یہ خرابت ہے ان کے درمیان اخلاقی کمپانی
اور آپ جیسے میں سبک دو ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو، نہ کہ جو حرکت کی وجہ سے وہ دروغ و بی
ہوگا، اپنی معنائی کا منصف ہو، ان اعراس کے ساتھ جو اس کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس
سے بہت عالی شان ہیں۔

تشریح شائع منظرہ کی بنیاد پر حضرت علیؓ نے یہ بیان کیا کہ وہ اس دور میں کر رہے ہیں اور میں نے منظرہ کی طرح کر رہا ہوں۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ منظرہ سے یہ جواب ہے کہ اللہ منظر ہے جس میں وہ دنیا سمیت پہنچاؤں، اب وہیں گئے کیونکہ انکار کو انکی صورت میں نفس فانی کا انکار لازم آئے گا جس کا ذکر ہوا تھا۔ یہی وہ جواب انھوں نے کیا کہ اللہ تعالیٰ شمع ہے جس سے نہ کہا جاسکے کہ شمع سے شمع

ہیں، اگر وہ کہیں کہ منکر وہ ہے جس کے ساتھ صفت کلام ثابت ہو تو ہمارا مدعی ثابت کہ کلام نفسی ثابت ہے کیونکہ جب اس کی واسطے کلام کو ثابت کریں گے تو یہی کلام ہو سکتا ہے جو ازل ہی سے اور وہ کلام نفسی ہے ورنہ تو اللہ تعالیٰ کے اعلیٰ حوادث ہونا لازم آئے گا جو فریقین کے نزدیک باطل و محال ہے اور اگر وہ کہیں کہ منکر تو ہے مگر وہ کلام نہیں کرنا بلکہ منکر کے معنی میں صوت کا وجود اور اللہ تعالیٰ ہی اسے اپنا جبرئیل بالسان مقرر کرنا صوت کا وجود ہے اس لئے کہ اسکو منکر کہا گیا ہے، یا منکر کے معنی میں اوج محفوظ پر کائنات کی شکل کا وجود، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوج محفوظ پر اسکو کھڑا کیا ہے تو وہ منکر تو ہے مگر اس کے معنی یہ ہیں جو مذکور ہیں بالفاظ دیگر مگر منکر بمعنی خلق کلام ہے اس پر حضرت اعلیٰ عرفان کی طرف توجہ کی تو مگر فانی کلام ہونے کی وجہ سے اسکو منکر کہا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جن چیزوں کا خالق و موجود ہو سکا ان کے ساتھ اس کا انسان بھی درست ہو گا۔ تو پھر مقرر کیا کہ جو منکر اللہ تعالیٰ ہمارا علم کا خالق و موجود ہے تو وہ بالذات ہی اللہ تعالیٰ کو امیں یا سورہ نام و قاعدہ و غیرہ کہیں، واللہ اعلم بذاتہ باطل ہے۔ خدا تعالیٰ ہم پر ہے کہ یہ بالکل ہے جس میں سے مسئلہ لوکل نہیں ہو سکتے اور فیضان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ناسل جو توجہ سے تھا، یا اسکا جواب دیں اور یہ بات بھی بدیہی ہے کہ منکر اسی کو کہتے ہیں جس کے ساتھ حرکت ہو توجہ سے کہ اسکو حرکت کرنا ہے اور یہ بات بھی بدیہی ہے، اسی لئے منکر اسی کو کہیں گے کہ منکر کلام ثابت ہو تو منکر کلام وہ فانی ہے جس سے منکر سے جلازم ہے کہ وہ ہونے سے فانی ہو جس سے منکر سے منکر ہے جو فانی ہے۔

تنبیہ: اب حضرت جبرئیل علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے کہتے کلام اللہ کہتے ہیں، اس ایسے میں معجزانہ اختلاف ہے۔ چنانچہ بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مستطابق سے ایک صورت اور آواز ان میں یہ پافر دیتے ہیں حضرت جبرئیل اس کو لیکر باہر آتے ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ بول فوٹش کلام لوج محفوظ میں ثبت ہیں حضرت جبرئیل اس کا مطلقہ کہتے ہیں اور اس میں سے انکار کے اعتبار کے پاس بطور ردی لائے ہیں۔

وَمِنْ أَقْوَمِ شَيْءٍ الْمُتَقَرَّرُ أَنَّكَ مُتَقَرَّرُونَ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَمُّ لِمَا نَقُلُ الْيَمَانِ بَيْنَ
وَفَقِي الْمَقَامِ أَحَدٌ تَوَاصَرُوا هَذَا يَسْتَلْزِمُ كَوْنَهُ مَكْتُوبًا فِي الْمَقَامِ مَقَرَّةً بِأَلَا لَيْسَ
مَكْتُوبًا بِأَلَا ذَاكَ وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ سَمَاتِ الْعَدَةِ بِالنَّصْرِ وَفَرَاغًا مِنَ الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

ترجمہ

اور مقرر کے قوی شہید میں ہے یہ سچ ہے کہ قرآن سے انشاء و کائنات استیفاء ہو
تو قرآن اس کا ام ہے جو جاری جانب بظاہر و ضمیر ہادی کی دونوں دلیلیوں
کے درمیان منقول ہوا ہے اور یہ واقعہ کہ اس کے مکلف کی لغات میں سے ہے لکھ جائے

مقرر ہوا ہے کہ ان سے چھ ہفتے مسکون بنائے جائیں اور ان کے کانوں سے سنا جائے کہ ہر نے کو مستغفر ہے اور ہر سب سے عفو و بخشش کی غلامت میں۔ تو مہفت ہفتے اپنے قول (آئندہ) اسے اس کے جواب کی طرقت بخارہ کسرا باہت۔

تشریح

یہاں سے شارح کے اقوالے میں کی غیب میں کرتے ہیں یعنی آیات و اقوال معتبرہ کے ایک فقرہ اصل کا جواب ہے۔ فقرہ اصل یہ ہے کہ اسے اعتقاد ہو کہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ قرآن وہ ہے جو قرآن کے معنی میں ہے۔ وہ درود قبول کے درمیان ہر ایک مقول چلا کر ہو تو اس تعریف سے یہ بات صاف معلوم ہو رہی ہے کہ قرآن لکھا ہوا ہو گا یا زبانوں سے بڑھا جائے گا جو کہ انسانی ہول کے بغیر قابل ممکن ہی نہیں۔ اور تاہم سب اکتفا کرتے۔ قرأت اور سماعت ہونا سب کی روش کی غلامت میں ہے۔ قرآن علی غایت باریکی و ریت و دے ہوا تعظیم اور راز کی ہے ہو سکتا ہے۔

سب سے پہلے یہ شہادت ہے کہ قرآن کی نوع ہے۔ و فقہ المصاحف۔ و فقہی۔ و فقہی۔ انہی میں درجین صحاح و اقوال و احادیث کو جو ہے کر گیا۔ و فقہی کی دال پر فتح و زبردست رہی ہے یعنی پہلو یعنی وہ جلد و قرآن کی حفاظت کیے جانے ہیں۔ و فقہ المصاحف پر اس کے پر۔ و فقہ المصاحف اس کی دونوں طرف کی کئی جو اور ان کی حفاظت کیے ہوئے ہیں۔ مصاحف۔ و فقہی کی جمع ہے اور مصحف کی ہر پرانیوں کے نسخے ہوتے ہیں۔ مصحف اس اور ان میں کو کہا جاتا ہے جن پر قرآن کریم لکھا جاتا ہے۔

و حروف القرآن الذی ہو بحرام اللہ تعالیٰ مکتوب فی مصاحفنا و یافقنا لئلا یحذف
و صور الحروف الدالہ علیہ معضد فی قلوبنا و یافقنا و یحلیہ مقفراً و یلیسنا
بمرد و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا
معذرت تشریح لاف المصاحف و لاف القلوب و لاف الالسنہ و لاف الاذان بل ہو
معنی قدیر قاسمہ بذات اللہ تک لی یلفہ و یسمع و یظہر الذال علیہ و یحلیہ و یلیسنا
اندرجیل و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا
جوہر مضمون محرفی بذکر باللفظ و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا و یلیسنا
ضوئاً و حرراً

ترجمہ

اور وہ بھی وہ قرآن ہوا کہ ان کا کلام ہے۔ ہر سے و صاف میں لکھا ہوا ہے کہ ہر کی
تخلیق و زبان حروف کی صورتوں کے ساتھ جو اس زبان میں لکھی کلام الہیہ و جلالہ

قلوب میں محفوظ ہے الفاظی عقد کے ساتھ ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے ان حروف کے ساتھ جنکو بولا جائے سنا جائے ہمارے کانوں سے سنا آئے انھیں الفاظ کے ساتھ حلول کہے جاتے ہیں ان میں یعنی اس کے باوجود کلام اللہ مصاحف اور قلوب اور زبانوں اور کانوں میں حلول کہے جوتے نہیں ہے بلکہ وہ اپنے معنی قدیم ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ہونا اور سنا جانا ہے اس نظم کے ذریعہ جو اس پر دل ہے اور یاد کیا جاتا ہے نظم عقل کے ذریعہ اور لکھا جاتا ہے ان نقوش اور اشکال کے ساتھ جو موضوع ہیں ان حروف کے لئے جو اس پر دل ہیں مگر کہا جاتا ہے انار جو برہنہ معنی حریف آگ ابھار جو ہے جو حکما ہے جلسے والہ ہے اسکو لفظ کے ذریعہ بولا جاتا ہے اور نظم سے لکھا جاتا ہے اور اس سے آگ کی حقیقت کا صوت و حرف ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح

یہ اصول اہل مذکور کا جواب ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ کلام اللہ یعنی کلام نفسی ہمارے متعلق میں لکھا جاتا ہے یعنی وہ کتابت کی شکل میں اور حروف کی صورتوں میں مصاحف میں مکتوب و مرقوم ہے مگر یہ یاد رکھئے کہ یہ حروف و اصوات اس کلام نفسی پر دل ہیں یہ خود کلام نفسی نہیں ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے قلوب میں محفوظ ہے یعنی الفاظی عقد کے ذریعہ ہم سیکو اپنے قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور اسی طرح وہ ہمارے زبانوں پر الفاظی رسوم کے ساتھ جاری ہوتا رہتا ہے اور ہم ان الفاظی رسوم کے ذریعہ سیکھتے اور سنانے ہیں مگر ان تمام اوصاف کے باوجود مذکورہ مصاحف میں حلول کہے جوتے ہیں نہ زبانوں میں نہ کانوں میں نہ قلوب میں یعنی کلام نفسی ان چیزوں کا نام نہیں ہے جن کا ثبوت مذکور کیا ہے جی کہ مکتوب و مرقوم و غیرہ بلکہ کلام نفسی تو ایک معنی قدیم ہیں جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں اور اسی معنی کا لفظ ہم بذریعہ نظم و ترتیب کرتے ہیں اس نظم عقل کے ذریعہ اس قلوب میں محفوظ رکھتے ہیں اور حروف کے نقوش و اشکال کے ذریعہ اس معنی قدیم کو لکھا جاتا ہے تو معلوم ہو کہ یہ قرآن جو ہمارے سامنے الشکل کتابت و قلمت و غیرہ ہے یہ کلام نفسی پر دل ہے اور اسکی ترجمانی کرتا ہے لہذا کلام نفسی کو مکتوب و غیرہ کہنا صحیح ہے ورنہ درحقیقت اوصاف مذکورہ اس کلام نفسی کے ہیں جو کلام نفسی کا ظل اور بڑا تو ہے اور مجاز نفسی کے طریقہ پر کلام نفسی کو ان اوصاف سے اپنے ہی متعلق کر دیا جاتا ہے جیسے کہا جاتا ہے سمیت ذال معنی من ظلال اوکتہ عیدیں وقرآن فی بعض المکتاب۔ حالانکہ اس سے الفاظ سننے میں نقوش لکھنے میں اور حروف کو پڑھانے میں لہذا مکتوب نہ کہ یہ حروف و اشکال حدیث کلام نفسی کی ہیں نہ کلام نفسی کی اور اگر ہمیں لفظ ہر یہ اوصاف کلام نفسی کے معلوم ہوں تو وہ مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔

کتھا یشاک النسا حیوہم لو۔ یہاں سے شارح اس بات کو معتبر کے حدیث سے معتبر کیا حدیث لازم نہیں آتا۔ ایک مثال محسوس سے سمجھا ہے ہیں کہ۔ سمجھئے ہم بولتے ہیں انار یعنی حریف

یعنی آگ روشن ہے جلا دیتی ہے تو دھڑلے آگ کے اتراق کا حکم کیا، نیز اسکو کاغذ پر لکھا بھی جاتا ہے اب آپ ہی بتائیے کہ آگ کے اتراق کا حکم کرنے سے اور لکھنے سے واقعی اتراق کا وجود ہوا ہے کیا؟ اور کیا کچھ حقیقت اور آواز اور حروف ہوتی ہے؟ نہیں بالکل نہیں کیونکہ اگر واقعی حقیقت نام حریف اور صوتی ہوتی تو حتم و کاغذ اور زبان کو حل کرنا کسے ہو جاتا ہے، بلکہ کچھ کہا گیا ہے کہ وہ محرق ہے۔ آگ کی حقیقت کی لفظی تفسیر ہے تو مسلم ہو کہ اتراق کے حکم سے حقیقت اتراق کا حکم نہیں ہوتا، بالکل اسی طرح کا لفظی (جو معنی ہے) کے حدیث سے کلام فنی (جو معنی ہے) کا حدوث لازم نہیں آتا۔ فخر بڑی

وَقَدْ خَفِيَ أَنَّ الشَّيْءَ وَجُودًا فِي الْأَعْيَانِ وَوَجُودًا فِي الْأَدْهَانِ وَوَجُودًا فِي الْعِبَارَةِ وَوَجُودًا فِي الْكَلِمَاتِ كَمَا أَنَّ الشَّيْءَ كَذَلِكَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَهُوَ كَذَلِكَ فِي الْأَدْهَانِ وَهُوَ كَذَلِكَ فِي الْأَعْيَانِ فَحَقُّ يَوْصِفُ الْقُرْآنَ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْقَدِيمِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْقُرْآنَ غَيْرَ مَخْلُوقٍ فَالْمُرَادُ حَقِيقَةُ الْمَوْجُودَةِ فِي الْخَارِجِ وَحَيْثُ يَوْصَفُ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الْمَخْلُوقاتِ وَالْمُحْدَثَاتِ بِرَأْسِهِ، الْأَلْفَاظُ الْمَخْلُوقَةُ الْمَسْمُوعَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا قُرْآنٌ نَصَبُ الْقُرْآنِ أَوِ الْمَخْلُوقَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا حَقِيقَةُ الْقُرْآنِ أَوِ الْيُكْوَدُ بِهَا لَا شَكَلَ الْمَقْشُورَةُ كَمَا فِي قَوْلِنَا نَعْرِمُ الْمُعْجَزَاتِ لِلْمُعْجِزَاتِ

ترجمہ

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ شے کا ایک وجود فی الاعیان ہو سکتا ہے اور ایک وجود فی الادیان، اور وجود فی العبارۃ، اور وجود فی الکلمات، تو کلمات عبارت پر وال ہے اور عبارت اس چیز پر جو اذیان میں ہے اور وہ اس چیز پر جو اعیان میں ہے پس جب قرآن کو مصنف کیا جائے ان اوصاف کے ساتھ تو دیکھ کے لو ازم میں سے جسے ہمارے قول "القرآن فی تخلیق میں" تو مراد قرآن کی "حقیقت" ہے جو خارج میں موجود ہے اور جب مصنف ہو ان اوصاف کے ساتھ جو مخلوقات اور محدثات کے لوازم ہیں سہ ہے تو اس کے الفاظ منطوقہ مسوعہ (مخلوہ جلتے سنا جائے) مراد ہوتے ہیں جسے ہمارے قول "قرآن نصیب القرآن" میں بالفاظی تحلیل مزبور ہے جسے ہم نے "فوق" خالص القرآن میں اس سے اشکال منقوشہ ملاحظہ ہوتے ہیں جسے ہمارے قول "بحکم المحدث من القرآن" میں حضرت منقوشہ کے مقتدر کے اشکال کا جواب دیا ہے شارح اسکی مزید تحقیق اور توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر دیکھو ایک شے کے جائز وجود ہوتے ہیں۔

تشریح

۱۔ وجود فی الاعیان (۲) وجود فی الادیان (۳) وجود فی العبارۃ (۴) وجود فی الکلمات

۱۔ خود فی الاعیان :- یعنی کسی شے کا وہ وجود جو خارج میں موجود ہو اور اساطیر و ہرے جو جو

امبار دیر ہو موقوف نہ ہو یہی خواہ سلو کوئی لے لے ادا مانے جسکو وجود نامی سے بھی نہیں کیا جاتا ہے۔
وجود فی الخدک ان۔ یعنی کسی پر کا زبں میں جو ہو اور پھر سلو جو زبانی سے نہیں کیا جاتا ہے
اور پس کی اس ثبوت کا نام ہے بنفس لافقہ کے ساتھ قائم ہے اور اس کا کام ویرا ت کا کسب
اور کسب ہے۔

وجود فی تعبیر کا۔ عبارت ان لفظ کو کہتے ہیں جو زبان سے نکلے ہیں۔ اس قسم کا وجود تعبیر اور نام
بھی کیا جاسکتا ہے۔

وجود فی التکلیف۔ یعنی کسی چیز کا وجود اگر برہمی جو سکو فیض کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔ لفظ بعد نکلنے
کے کلمات عبارت کو بتاتا ہے یعنی کا قدر جو تعریف منضم ہو جائے جسے وہی عبارت۔ یہ زبان سے نکلنے
والے الفاظ کا یہ حالت کہ جسے اس عبارت کی حالت جو دنیا میں پرتوئی ہے اور یہ دنیا میں وجود عامی اور
یعنی پر لاس کرتا ہے۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی کہ وجود چار قسم کا ہوتا ہے اور جب یہ بات بھی ذہن نشین ہو گئی کہ کلام نفسی
پر مکتوب و مسطور و غیرہ کا اطلاق مجاز عقلی کے طریقہ پر ہے۔ اس کے بعد یہ سہ سہ کرنا چاہئے کہ قرآن کریم کو
جن جگہوں پر اوصاف تہ سے موصوف کیا جاتا ہے تو ہمارے قرآن سے اسکی کیفیت مراد ہوئی ہے یعنی
وجود خارجی، الفاظ خارجی کہ ہم نفسی مراد ہوئے اسے جسے القرآن غیر لفظی میں، تو ان کو لفظی کی کیفیت سے
منصفت کر لیا ہے اور غیر لفظی ہونا چونکہ تہ کے اوصاف میں سے ہے۔ اور ہمارے قرآن سے کلام نفسی مراد
ہے جسکو قرآن کے وجود خارجی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور جن مقامات پر قرآن کو مخلوقات اور مخلوقات کے
اوصاف سے منصف کیا جاتا ہے مثلاً مکتوب و مسطور و غیرہ تو مادی ہے لہذا اسے برکسی ذریعہ لفظ و غیر لفظ
ہیں بلکہ مراد ہوتے ہیں۔ لہذا دیر کلام عقلی۔ اور ہوتا ہے یہی قرآن کریم کا وجود۔ فی الطبیعیہ اور
تعبیری اور ہونا۔ اس کے طور پر یہ دل کھنے ہیں کہ ذات لفظ القرآن جو مخلوقات لفظی کی ہوا
کرتی ہے اسے اس مقامات میں قرآن سے الفاظ منطوقہ اور مسطورہ اور ہوں گے۔ دوسری مثال حقیقہ
الفاظ کہ یہاں قرآن سے وہ لفظ مراد ہیں جو قلوب میں جو گزریں ہیں یعنی میں اور جو ذہنی مراد
ہے۔ دوسری مثال دیکھ کر اسے مثل القرآن۔ یہاں وہ لفظ مراد ہیں جو محسوسات و اعراض میں ہوتے ہیں
کہ ان کا وجود ذہنی اور تعبیری ہو۔ چہ ممکن ہے بلکہ تعریف کی اختیار ہو سکتا ہے جس کے چھوٹے سے
بحث کو سمجھ کر لیا گیا ہے کہ یہاں وجود سے دو طرحی روش مہذب

خدا۔ یہ کلام معجزہ اور جو ذہنی اور عقلی کے اوصاف سے منظر ہے جس کو ہم بھی مخلوق اور
نات مانتے ہیں اور جسکو ہم تعبیر نہ کر سکتے ہیں۔ یہ کلام نفسی ہے۔ اس کے یہ اوصاف کہ ان کو ہم
ہیں کہ ہمہ عقلی کے طور پر برکسی مراد نفسی کو بھی ان اوصاف سے منصف کیا جاتا ہے مگر یہ ذہنی اوصاف

اس کا جواب دیگر الفاظ و معانی دونوں کا مجموعہ قرآن کہلاتا ہے نہ نقطہ لفظ کو قرآن کہتے ہیں اور نہ نقطہ معنی کو
ہاں اس لفظ کو قرآن کہتے ہیں جو معنی پر دل ہو۔

تفسیر امام ابو حنیفہ سے ملازم زبان فارسی قرأت کو جائز قرار دیا ہے جس سے
اس بات کی طریت اشارہ ملے کہ قرآن معنی کا نام ہے (کہ جو کچھ) ملا جو ان سے ملا اوزار میں
اس پر لفظ سے کلام کیا ہے حضرت نے انہیں نظر اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرآن کہتے ہیں ان کے قول سے
یہی بات ظاہر ہوتی ہے۔ اس سے ملے کہ انھوں نے ملازم فارسی قرأت کو جائز قرار نہیں دیا ہے۔

تفسیر امام ابو حنیفہ سے ملازم زبان میں قرأت کو کیوں جائز قرار دیا؟ غرض بات کی طریت
مشیر ہے کہ قرآن صرف معنی کا نام ہے۔

ملا جو ان سے اس مسئلہ کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ ہوا اسم و مفعول المعنی حیۃ اس کے بعد امام صاحب کے
مذکورہ قول سے جو ہم پیدا ہوتا ہے اس کی انھوں نے دو توجہیں پیش فرمائی ہیں۔ پہلی توجہ یہ ہے کہ قرآن
جو کثرت عربی میں نازل کیا گیا ہے اس میں اعلیٰ درجہ کی فصاحت اور بلند پایہ بلاغت ہے۔ دوسری
طرف صورت حال یہ ہے کہ حالت حلاۃ الشریق کے تحت مناجات کرنا کی حالت ہے جس کا ہر صبیہ کہ
نوحہ خالص اور مشکل طرح سے ہوتی چاہیے۔ تو چونکہ قرآن عربی لٹ میں ہے اور فصاحت و بلاغت میں حد
الچاہ پر نازل ہے، تو یہی ہو سکتا ہے کہ قرأت بالعربی کرنے کے بعد اعلیٰ (فارسی) جو فصاحت اور بلاغت میں
غلط فہمی میں مصروف ہو کر رہ جاتے اور عمل مقصد مناجات نوت ہو کر رہ جائے۔ اسی غلط فہمی کے پیش نظر
امام صاحب نے زبان فارسی میں نماز کو جائز قرار دیا ہے۔ اس تاویل کا مقصد یہ ہے کہ امام صاحب
سبھی دوسرے علماء کی طرح قرآن کو الفاظ و معانی کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر یہاں مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تھا۔
سوال کا مجموعہ شمار کرتے ہیں مگر یہاں مجبوری فارسی میں قرأت کو جائز قرار دیا تھا۔

دوسری توجہ یہ ہے۔ امام صاحب نے اس قول سے رجوع کر لیا ہے یہی توجہ انب ہے۔ دوسری
توجہ اشکالات سے قائل نہیں۔ و قد کثر رجوع الامام ابو حنیفہ عن اللہ عندہ عن القول مجوز
القبول بالفتاویٰ بعد عن فلا اشکال و علی الفتویٰ (فتاویٰ العربیہ شرح مسلم ص ۵۳۲) کہ
کذا فی الامام ابو حنیفہ و کذا فی الفتاویٰ

تفسیر امام صاحب نے قرآن کی مذکورہ تفریق و تفریق تحقیقی نہیں ہے بلکہ صرف تفریق لفظی ہے۔ کہ فارسی و عربی
مجازی الفاظ۔ تو اب تفریق مذکورہ کوئی اعتراض نہ ہو گا۔

و اما الکلام المقدم فیہ۔ یہی شارح دوسری بحث کا آغاز فرما رہے ہیں کہ وہ مسنی قدیم ہو کہ کلام لغوی
کہا جائے کہ کیا اسکو مستحب ہو سکتا ہے۔ نہیں؟

چنانچہ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ ہاں! اس کے معنی کو سنا جا سکتا ہے اگرچہ بوقت سماع اس میں اصوات و حروف و حروف ہوں گے مگر اس کے باوجود وہ سماع ہو سکتا ہے جیسا کہ دیت باری جنہوں کو ہوگی مالا نیکو ذات باری نہ مکان سے نہ جہت سے، ایسے ہی سماع کو بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ شیخ ابوالحسن اشعری فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا۔ یہی شیخ ابو منصور ماتریدی کا مذہب ہے۔

فصل فی قولہ :- اور جن آیتوں سے بظاہر یکتو ہو جائے کسی نے اللہ کا کلام سنا ہے یا کوئی سنے گا۔ کہہ قال اللہ تعالیٰ میں کلام اللہ نہ ہر سال کلام اللہ ہے کلام نفسی مراد نہیں ہے بلکہ کلام عقلی مراد ہے۔ یعنی وہ آواز جو کلام نفسی پر دل سے اُسکو سنا جا سکتا ہے جیسے کیا جاتا ہے نہ سمجھتے علم ایمان کو جو کہ علم ایک ذاتی کیفیت کا نام ہے جسکو سنا نہیں جا سکتا اس لئے اس مراد پر ہوگی کہ میں نے ایسی باتوں کو سنا جو لوگ کے علم پر ولادت کرنے والی ہے اس میں یہی بات کلام کے مسئلہ میں بھی صحیح ہے۔

فصل فی قولہ :- علیہ السلام، **فصل فی قولہ :-** ایک شہر پر بعد از پوریا ہے کہ جب بھی لوگ کلام عقلی کو سنے ہیں جو کلام نفسی پر دل سے کلام نفسی کو کوئی نہیں سنا اور انہیں لوگوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام بھی داخل ہیں تو آپ نے بھی کلام عقلی ہی کو سنا ہے نہ کلام نفسی کو، تو پھر خاص طور سے انکو کلام اللہ کیوں کہا جاتا ہے۔ (شکوہ کا سماع دیگر لوگوں کے سماع سے مختلف نہیں ہے)

مندرجہ بالا عبارت میں شروع سے اسی شہر کا جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ہماری بات درست ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی کلام نفسی نہیں سنا بلکہ دیگر لوگوں کی طرح عقلوں نے بھی یہ اذیتا علی کلام اللہ سمجھی نہ سمجھی مگر اس کے باوجود کہ انہیں صرف انہیں کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے بغیر کسی واسطہ (کتاب یا روشنی) کے کلام نفسی پر ولادت کرنا کلام سنا تھا اور چونکہ دیگر حضرات درست کتاب کے واسطے سے سنے ہیں اس لئے ان کو کلام اللہ نہیں کہا جا سکتا۔

تکذیب الہی :- اسناد ابوالحسن، ان کا نام نامی اشعری ابراہیم بن محمد بن ابراہیم ہے ابوالحسن النبی کہتے تھے، اشعری ایک شہر ہے جسکی طرف نسبت کر کے اشعری کہے جاتے ہیں، آپ مذہب پر منکمل تھے اصولوں کی نمانی تھے اور زہد و ورع میں بیکارے روزگار تھے، آپ حضرت ابوالحسن الباہلی کے شاگرد تھے اور باہلی حضرت ابوالحسن اشعری سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے، مگر آپ واسطہ سے اشعری کے شاگرد تھے۔ انہوں نے یہ آواز دہشت و دہارت شعلہ میں بروز ماشوراہ بمقام نیشاپور دلوں میں بولیا، اور اشعری ان میں فحش جوارک لے جاتی تھی اور ان کا مرتبہ مبارک مرجع عوام و خواص بنا ہوا ہے۔ نسبت پہلے اشعری ہوئے ہیں۔

(۲) ابوالحسن اشعری :- ابوالحسن اشعری صحابی رسول کی طرح مشہور ہیں۔ اشعری قابل یمن میں سے ایک

تسلیم کا باعث، اس قبیل کے اہل مشرور تاریخ حضرت ابو موسیٰ اشعری تھے، جو حضرت کر کے مکہ شریف سے تھے اور تہہ: سلام ہو کر گیارہ سو کے قتل سے نکل کر حبشہ طبرستان ہجرت کر گئے، حضرت ابو الحسن اشعری کا نسب وہیں سے آئے ہے۔ آپ شافعی المذہب تھے، شاعر و طبیب کی تہذیبیں کو گما جاتا ہے۔

اور وہ آدم کو اس کے شاگرد رکھے آپ کے متبعین اور تلامذہ کی جانت و سمجھ میں وہ بات اپنی اور نہ ہو کہ وہ بر

تسلی سے کہ فرید نے جو شاعرہ دونوں کو شاعری کا جاننے والا شاعرہ کو ان کے یہ پرہیز دینے کی وجہ سے کوئی شاعر ہو نہیں سکتا تھا۔ علمی و ادبی زندگی میں جگہ نہ دے گا کیونکہ اس نے ان کے لیے رائے لکھ کر ان کو کہنا ہے کہ ان کی یہ غلطی ہے۔

فإن قيل لو كان كلام الله حقيقة في المعنى القديم فماذا لو انظم المؤيد بعبارة
نفيه عنه بأن يقال ليس النظم المنزلي المعجز المنفصل أو السور والآيات كلام
الله تعالى والأجواب عن خلافه وبالله التوفيق المعجز المنفصل في وجه هو كلام الله تعالى
حقيقة مع قطعنا عن ذلك اسم يتصور في النظم المؤيد في الفصل في السور أو لا معنى
لذلك رضى الصفة القديمة

تذہیبہ | پس اگر ارجح الف کہ جائے تکلام اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں حقیقت ہے الفیغ مولف میں مجازاً تو صحیح ہو جائے کی حکم میں نفی اس سے (یعنی قرآن مجید سے) اس طرح کہ کہہ جائے کہ یہ نظم منہ میں جو بحر ہے سورہوں اور آیات کی جانب میں کی تخصیص کی ہے وہ اللہ تعالیٰ کو کام نہیں ستاننا اور اس کے خلاف ہے اور یہ جو تضحیٰ جو ہے وہ خفیہ شدہ ہے ان کو کام ہے اس بات کے (یعنی) نہایت اور خود کہ یہ (تحریری و خیالی) مستحضر ہو سکتا ہے نظم مولف میں جس کی تعلیم سورہوں کی جانب میں کی ہے اس لئے کہ صفت تہذیب کے ساتھ مواضع کے کوئی معنی نہیں۔

تشریح اشارہ قابلِ غور اس کا جواب دیں گے۔ افترض کو بھٹے سے
 ایک قاعدہ سمجھ لیجئے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی عذر کسی بدست کے مجاز استعمال کیا
 جائے تو اس جگہ پر بات ہو کہ جو بنی ہے اس لفظ کی اس شقی سے لینی کہ جس جگہ استفادہ ہو سکے

میں نظر انداز نہ کیجئے، مجاز استعمال کیا گیا ہے لہذا اس کی نفی درست ہوگی یعنی تزیید الیکس باسید کہا جاسکتا ہے۔

اس قاعدہ کو سمجھنے کے بعد اشکال کی تقریر سمجھئے، معترض کہتا ہے کہ حضرت والا! آپ کی گزارشت بعض تعارض پر ہے، میں یہ بت چلا کہ لفظ قرآن حقیقہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کیلئے مستعمل ہے اور الفاظ اشکال و لغوش پر قرآن کا اطلاق مجاز ہے لہذا قاعدہ مذکورہ کے نقصان سے متعلق مؤلف الذکر سے قرآن ہونے کی نفی کی جاسکتی ہے اور یہ بات بھی جاسکتی ہے کہ نظر متزل و معرور، مفصل الی مسودہ الاثبات قرآن نہیں ہے حالانکہ کوئی بھی موجودہ قرآن سے قرآن ہونے کی نفی کو مجاز قرار نہیں دیتا بلکہ اس کا اطلاق ہے کہ ایسا کہنا مجاز نہیں ہے اسلئے آپ کلام عقلی پر لفظ قرآن کے اطلاق کو مجاز کہتا ہے، یہ بات درست نہیں ہوگی۔

وَالْحَقُّ الْمَحْضُ قَوْلُهُ لَا رُفْعَ لِمَا فِيهِ اَمْ مُنْخَرِجٌ اَمِ مَضْمُونٌ كَاَصْحَابِهِ اَزْ بَابِ تَعْلِيلٍ بِمَعْنَى مَبْلُغٍ كَرَأَى مُعْزِزًا كَمَا فِي كَلَامِ لُغَوِيِّ كَوْنِ جَزَاءِ قُرْآنٍ كَيْفَ يَنْشَأُ اَوْ يُغْزَلُ بِهٖ اَرْدُوہٗ ہ۔ ہے۔ فقہاء عدنان اور ملتان، قضا کا وہ جس قرآن کا مثل لائے ہیں، جیلنج کیا گیا وہ مغرب العزت کے کلام حقیقی میں ہے۔ کلام مجازی میں نہیں اور یہ پہلی خرابی یہاں بھی لازم آئیگی۔ اور یہ بات بخیر ملنے، جیلنج صرف کلام عقلی کے ذریعہ ہو سکتا ہے، صحبت قدیم جو قائم بذاتہ تعالیٰ ہے اس سلسلے میں، جیلنج میں دیا جاسکتا، کو مذکورہ ایسی صحبت، جس کی کوہ حقیقت تک اس کی رمائی نہیں، نیز اسوجہ سے بھی کہ وہ صفت حماری نظر درست و جمل ہے اس نے مقہدی یہ کلام نفسی نہیں ہو سکتا، ذات کلام عقلی ہی مقہدی یہ ہو سکتا ہے۔ اعتراض کا موازنہ ملنے، کلام کلام نفسی کو حقیقہ اور کلام عقلی کو مجاز احکام و قرآن کہنا غلط ہے ورنہ انہوں نے ذکر کے مطابق کلام عقلی صفت قرآنیت کا انفرادہ درست ہوتا اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ قرآن مقہدی نہیں ہے۔

فَلَمَّا التَّحْقِيقُ اَنَّ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالٰی اَسْمُهُ تَرْتِیْبًا بَیْنَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ الْقَدِیْمِ وَبَعْضِ الْاَضَافَةِ كَوْنُهُ صِفَةً لِّمَا تَعَالٰی وَبَیْنَ الْاَلْفَظِ الْعَادَةِ الْمُؤَلَّفَةِ مِنَ التَّوْصُورِ وَالْاَبَاتِ وَبَعْضِ الْاَضَافَةِ اِذَا مَخْلُوقٌ اَللّٰهُ تَعَالٰی لَیْسَ مِنْ تَالِیْفَاتِ الْمَخْلُوْقِیْنَ فَلَا یُحِی الْمَخْلُوقُ اَصْلًا وَلَا یَكُوْنُ اِلَّا عَجَازًا وَالتَّحْدِی الْاَلَا فِی كَلَامِ اَللّٰهِ تَعَالٰی۔

ترجمہ

ہم جواب دیجئے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اسم مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان۔ اور اضافت کے معنی اس کا اشرفی صفت ہونا ہے اور عقلی حادث کے درمیان جو کہ ہے، سو انہوں اور آیات سے اور اضافت کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا یہ لایا ہوا ہے مخلوقین کی تالیفات میں سے

نہیں ہے تو انکلیہ نہیں صحیح ہوگی نفی اور طراز وحدی نہ ہوگی مگر اللہ تعالیٰ کے کلام میں۔

تشوہ

یہاں سے اعتراض سابق کا جو اس کے ماحول میں ہے کہ کلام اللہ مشترک ہے کلام نفسی اور کلام فطری کے درمیان، اور مشترک کے اندر لفظ کی وضع پر مبنی کیلئے ایک ایک ہوئی ہے اور ہر ایک کے اندر لفظ کا استعمال حقیقت ہونے کے بعد ازاجیب یہ اصول مقرر ہے تو معلوم ہو گیا کہ کلام کے کلام نفسی مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے اور کلام فطری مراد لیا جائے یہ بھی حقیقت ہے۔ لہذا اب دونوں اعتراض وارد نہ ہوتے کیونکہ کلام فطری بھی تو حقیقی ہے تو فطری صحیح نہ ہوگی اور جب کلام فطری کلام حقیقی ہے تو متحد ہے کلام حقیقی ہوگا جب بات متضمن ہوگی کہ کلام اللہ کا اطلاق کلام نفسی اور کلام فطری دونوں کیلئے حقیقت ہے یعنی دونوں کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ کلام اللہ کے کلام نفسی کے کلام اللہ میں سے کیا معنی یا اشارہ جسے فرمایا گیا اس کے مطلب سے کہ کلام نفسی ان کیلئے کی حقیقت قدیم ہے اسی لئے اس کو کلام اللہ کہا گیا ہے اور کلام فطری بھی کلام اللہ ہے اس کے کلام اللہ میں سے یہ معنی پُر کیا کہ یہ تخلیق خداوندی ہے کسی چیز کا یہ لایا گیا ہو نہیں ہے۔ بخلاف کلام زید کے وہ بھی مخلوق خداوندی ہے مگر جس میں زید کے کلمہ کا دخل ہے اور کلام اللہ کسی کے کلمہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ لہذا اس کو کلام اللہ کہا گیا اور کلام زید کو کلام اللہ نہیں کہا گیا۔

وما وقع في عبارة جعفر المشائخ من انما جاز في فليس معناها انما غلب موضوع لفظ المولى بل ان الكلام في التحقيق وبالدات اسم للمعنى الفاعل بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعها لذلك انما هو باعتبار دلالة على المعنى فلا مزاج لهم في الوضع والتسمية۔

ترجمہ

اور جو کہ واقع ہے بعض اشارہ کے کلام میں کہ یہ (کلام اللہ) دے لفظ، مجاہدہ تو اس کے معنی یہ نہیں کہ یہ لفظ تعریف کیلئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ کلام حقیقہ والدات اس معنی کا نام ہے جو فلسفہ کے ساتھ قائم ہیں اور لفظ کا نام رکھا اس کے ساتھ اس کے بعضی کلام کیساتھ اور لفظ کو وضع کر دیا کلام کیلئے وہ اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے معنی پر تو کوئی مزاج نہیں اور تسمیہ کے اندر نہیں ہے۔

تشوہ

سب سے شائع ایک اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کلام اللہ کلام نفسی اور کلام فطری دونوں کیلئے موضوع ہے اور دونوں کے اندر اس کا استعمال حقیقت ہے کہ مجاز، حالانکہ مجاہدہ بعض اشارہ کے کلام میں دیکھا ہے کہ کلام فطری کو کلام اللہ کہا جائے تو یہ کسی اور ان کی بات میں تداخل ہو گیا اس کا جواب دیا گیا کہ کلام مشترک وضع تو دونوں کے لئے ہے اور یہ رشتہ دونوں کے لئے ایک ایک ہے تو استعمال ہر ایک کے اندر حقیقت ہوگا مگر کلام فطری کو کلام اللہ

لا کما زعمت المجاہلۃ من قدم النظم المؤلف العربی الا جزاء فانما یکون
 الاستحالة للنظم بان لا یتمکون التفظ بالبدن من بصر اللہ الا بعد التفظ بالبدن
 المعنی ان التفظ الفاعل بالنظم لیس مرتب الا جزاء فی نفسه کالتقام بنفس الحافظ من غیر
 ترتب الا جزاء و تقدم البعض علی البعض والرتبہ انما یحصل فی التفظ والقرآن
 لعدم مساعده الآلات وهذا معنی قولہم الحق وقدیم والقرآن معادۃ

ترجیح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ خیال ہے کہ ان کی اسے معنی نظم مؤلف کا قدیم ہونا جو مرتب الا جزاء ہے اس
 لئے کہ یہ تو بدیہی الاستعمال ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ رسم بشری میں کالم لکھ
 نہیں مگر اس کے تلفظ کے بعد بلکہ معنی یہ ہیں کہ وہ لفظ جو نفس کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفس مرتب الا جزاء
 نہیں ہے جیسے وہ الفاظ جو نفس کا منہ صاحب کے ساتھ بغیر ترتب الا جزاء کے قائم ہیں اور بغیر نفس کے بعض
 پر مقدم ہوتے اور ترتب تلفظ و قرأت میں حاصل ہونے کے بعد ان کی عدم موافقت کی وجہ سے اور یہی ان کے
 اس قول کے معنی ہیں کہ مقدم قدیم اور قرأت حادث ہے۔

تشریح

ما قبل کی تقریر سے یہ بات ثابت ہوئی تھی کہ الفاظ بھی قدیم ہیں اب یہاں ایک ظہان
 پیدا ہو گیا کہ کتاب : اب تو اسے ہیں کہ معنی بھی قدیم اور الفاظ بھی قدیم ہیں تو یہ بات
 تو بالکل ہی ہو گئی جو خیال تھے ہیں کہ قرآن کریم کے الفاظ بھی قدیم ہیں تو آپ کے اور ان کے قول میں
 کیا فرق پائی رہا !

اس عبارت سے شارح اسی سبب کا مکمل پیش نظر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ان الفاظ کو ایسا ہی فہم
 ہوتا ہے مگر بات در حقیقت ایسی نہیں ہے۔۔۔ پھر ہمارے اور ان کے قول میں بہت فرق ہے ان کا کہنا
 تو یہ ہے کہ وہ نظم مؤلف جو مرتب الا جزاء ہے اور ہمارے سامنے مخصوص مشکوٰۃ میں موجود ہے یہ قدیم ہے
 حالانکہ یہ قول بالکل بدیہی البطلان ہے اور مذکورہ نظم کو قدیم کہنا نقلی غلط اور باطل ہے کیوں کہ ہم یقین
 جانتے ہیں کہ ایک خط کا تلفظ بغیر اس خط کے تلفظ کے فخر ہوتے حال ہے مثلاً اب بسم اللہ کے سین
 کا تلفظ اسی وقت کر سکتے ہیں جبکہ باء کا تلفظ منقطع ہو چکا ہو لہذا اس میں بھی حادث، پارہی حادث،
 تو معلوم یہ ہو گا کہ الفاظ مرتبہ اور لغزش مرتبہ جو سامنے موجود ہیں اسکو قدیم کہنا غلط ہے کا وہب لہ
 احوالہ (یہ تو خیال کا قول ہے مع انکی تردید کے)

ہمارا مسلح نظریہ نہیں ہے کہ الفاظ یا مرتبہ قدیم ہیں بلکہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ
 قائم و دائم ہیں جن میں نہ ترتیب ہے اور نہ البتہ و ترکیب۔ ترکیب سمجھیے نہیں پائی جان اس کو ایک
 مثال سے سمجھئے : ایک ماٹھ قرآن جب مکمل ماٹھ ہو جائے تو اس کے ذہن میں پورا قرآن بغیر مرتبہ

موجود ہے۔ قرآن میں کوئی ترتیب نہیں ہے۔ ہاں جب وہ قرآن کریم پڑھتا اور اس کا لفظ کرتا ہے تو سورت
ترتیب حاصل ہو جاتی ہے اور پڑھنے کے وقت ترتیب کی وجہ سے کہ وہ ایک وقت پورے قرآن کو پڑھ
منہیں سکتا بلکہ رفتہ رفتہ دیکھتے ہیں۔ دیکھتے آیت کو پڑھتے گاہے گاہے کہ آیت اس بات کی اجازت نہیں دیتے
کہ دفعہ و حدہ پورا قرآن پڑھ لیا جائے اس بنا پر وہ پورے قرآن کو ایک مرتبہ پڑھ سکتا ... غیر قرأت
یہ جملہ ہی تھی کہ جس طرح نفس حافظہ کے ساتھ الفاظ قرآن کا قیام غیر مرتب طریقہ پر ہے اسی طرح ذات
بائی ثانی کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں البتہ دلائل میں فرق ہے اور وہ یہ کہ جو الفاظ
حافظہ کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان میں بوقت قرأت ترتیب پائی جاتی ہے۔ در ترتیب حدہ
کو مستلزم ہے اور ذات باری کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں ان میں ترتیب نہیں ہے۔ چنانچہ ہذا سطر
قرآن ہے کہ جو کوئی شخص کلام الہی کو سسٹن سکے گا تو اس طرح سے لگا کر وہ غیر مرتب الا جزاء ہو گا کہ کوئی
ترتیب تو اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ آیت دفعہ تلفظ کی اجازت پر بنا کر جہیں دیتے (کمالی الفاظ)
مگر جو نہ ذات باری تعالیٰ ذات کی محنت اس میں نہیں ہے اس لئے دفعہ واحدہ اور غیر مرتب طور سے
اس کا کلام مستحاجا سکتا ہے۔

خداوند باری تعالیٰ کا یہ ہوا کہ مشائخ کے کلام میں آیت ہوئے لفظ معنی کے معنی ثانی معنی مراد لے نا کہ
معنی (ما یولیٰ لفظ) کے ساتھ الفاظ قائم نہ نہ تھا کلام بھی ثابت ہو جائے اور اس لئے کہ جو ہے مفاد
کاتب باب ہو سکے گا۔

وهذا صفة قولهم القدر قدیم والقراءة حادثہ۔ اسی عبارت سے مندرج یہ فرمایا جائے ہیں
کہ ہم نے جو تقریر کی ہے کہ الفاظ کا قیام ذات باری کے ساتھ بھی قائم ہے اور ہمارے ساتھ بھی ہے مگر
اول میں ترتیب نہیں اور ثانی میں ترتیب ہے اس وجہ سے اول قدر اور ثانی حادثہ ہے۔ تو عبارت میں
مقدّم سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری کے ساتھ ہے یعنی کلام نفسی اور قرأت سے تعبیر کیلئے
ان الفاظ کو جو جاری زبانوں کے ساتھ قائم ہیں ظاہر ہے کہ یہ حادث ہیں، تو اس عبارت کا مطلب یہ
ہو کہ ہماری یہی تقریر اور المقرور قدیم والقراءة حادثہ کا ایک ہی مطلب ہے۔

واما القضا شعریات ان الله تعالى فیه لا ترتب فیه حیث ان من معنی کلامہ تعالیٰ
معہ غلب مرتب الاجزاء بعدہم احتیاجاً الی الالہیة لکن الحاصل کلامہ۔

ترجمہ

اور یہاں جو منافقہ اشرف ثانی کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے
چنانچہ جو اشرف ثانی کے کلام کو سن سکے گا تو اسکو اس حال میں سے لگا کر وہ غیر مرتب الا جزاء

ہوگا اس کے آگے جانب محتاج نہ ہو سیکل و دوسے یہ ان کے بعض معنی میں صاحب موافق کے کلام کا

تشریح

اس کی تقریر نہ واضح پہنی تشریح میں گذر چکی ہے لہذا اسکو یک مثال سے اپنے سمجھنے کو اب میں آپ حضرات کو سبق پڑھانے آج ہوں، سبق کی پوری تقریر میرے ذہن میں اس طرح مستحضر ہے کہ جس میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی ساری تقریر بیک وقت جملے سے لیکن اس تقریر کو اور کرنے میں تقریر کا پورا ٹکڑا نہ ہوا گا، اگر میرے پاس ایسے آلات ہوتے جو بیک وقت سب کو آواز کر سکیں اجازت دیتے تو میں سب کو یکدم کہہ کر پھر پورا ٹکڑا جھپٹی منانا سنا کر دلوں معذروں پورا ہی ٹکڑا نہ ہوتے کرتا پڑے گا مگر باری تعالیٰ میں عجز کا شائبہ ہی نہیں وہ ہر چیز پر قادر ہے اور نہ جالب اعتبار الی لکار ہے اسلئے اس کلام بیک وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملکیت میں تین طلاقیں منع ہیں کہ جن میں کوئی ترتیب نہیں ہے یعنی: عبداللہ ان میں سے کوئی اول دہانی دانت نہیں ہے اگر ترتیب ہے تو تو قور کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح آپ سب محتررات اس درگاہ میں جمع ہیں اس میں کوئی ترتیب نہیں ہے کہ اول کون اور ثانی کون ہے۔

وهو جيد لمن يعقل انكفاً قاشاً بالنفس غير موقوف من الحروف المنقوطة او المعجلة
الشروط وجود بعضها بعد عدم البعض ولا من الاشكال المتروكة البدل التي عليه ونحن
لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحدود محذوفة محذوفة من رسمته
وخياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاماً متوفاً لفظاً من العاط متعيلة او نفوس مرتبة
واذا انظرنا كانت كلاماً متوفاً

ترجیہ

اور یہ (داخلی کی تقریر نہ کر) مراد ہے اس شخص کے لئے جو ایسے الفاظ کا تعقل کر سکے
(جیسے کہ) جو کہ نفس کے ساتھ قائم ہوں دراصل ایک وہ ان حروف منقوہہ یا محذوفہ
مرتب نہ ہوں کہ جن میں سے بعض کا وجود مشروط ہے بعض کے نہ ہونے کے ساتھ اور نہ (مرتب ہوں)
ان اشکال مرتبہ سے جو الفاظ پر دلوں ہوں اور ہم نہیں سمجھتے نفس حافظ کے ساتھ کلام کے قیام سے مگر
حروف کی صورتوں کے غرض و مرتم ہونے کو حافظ کے خیال میں اس حیثیت سے کہ جب ان صورتوں
کی جانب متوجہ ہوگا تو وہ ایسا کلام ہو جائیگا جو الفاظ یا محذوفہ یا نفوس مرتبہ سے مرکب ہوگا اور جب وہ
وہ تلفظ کرے گا تو یہ صورتیں کلام مسطور بن جائیں گی۔

تشریح

یہاں سے شارح فاضل معتمد الدین کی تحقیق کے بارے میں اپنا نظریہ پیش فرماتے

ہیں شارح کے کلام کا ماحول یہ ہے کہ یہ تصور درست نہیں ہے مگر بات کو مدد کر فرمائے ہیں کہ یہ تقریر بڑی شاندار جائزہ اور عمدہ ہے مگر یہ تحقیق اسی شخص کیلئے عمدہ ہے جو اسکو سمجھ سکے کہ ذات باری تعالیٰ کیساتھ الفاظ کا قیام تو ہے لیکن اس میں وہ ترتیب نہیں ہے جو حروف منقولہ میں ہم دیکھتے ہیں یا ان اشکال و نقوش مرتبہ میں ہم مشاہدہ کرتے ہیں جو دال علی الفاظہ ہیں ایسے ہی حروف مختلہ جیسی ترتیب بھی ان الفاظ میں نہیں ہے کیونکہ ان مذکور بات کے علاوہ ان کے الفاظ ذاتی کے تحقق کے لئے سابق سے ذراقت ضروری ہے ہر حال جو الفاظ کے قیام کو اس طرح سمجھ سکے جو ہم نے ذکر کیا ہے وہاں کے یہ تحقیق بڑی جائزہ ہے جس سے بہت سے اشکالات کا سد باب ہو جائے گا۔ مگر اس کا کہنا کیا جاتا کہ جب ہمارے سامنے یہ بات آتی ہے کہ کلام حافظہ کے ساتھ قائم ہے تو اس کے سامنے یہی سمجھ میں آتے ہیں کہ وہ الفاظ ایسے ہیں جو حقائق میں جمع ہیں اور جب حافظہ ذات فانی کی جانب توجہ کر لیں تو وہ الفاظ حروف و الفاظ مجیدہ اور مرتب نقوش کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور جب ان کا لفظ کر لیں تو وہی حروف مجیدہ کلام مسطور کی صورت میں نمودار ہوتے ہیں، جیسی تقریر مذکور تو محقق بہت عمدہ کہوں کہ یہ بالاسلاف قواعد شرعیہ کے مطابق ہو سکی وجہ سے بہت اشکالات کو دور کر سکی تھی مگر کیا کیا جائے تقریر غیر منقول ہے کیونکہ الفاظ ہوں اور ان میں ترتیب نہ ہو اسکو ہر عقل کی طاقت سے باہر ہے نیز اس کے اندر یہ بھی خسروانی ہے کہ اگر الفاظ قائم بالنفس کو غیر مرتب کہا جائیگا تو پھر لفظ اور کلمہ میں کوئی فرق نہ ہو گا کیوں کہ جب کوئی ترتیب ہی ہواں پڑھیں گے تو لفظ، کلمہ، اور جملہ لکھ لکھ ہو سکے گا۔ خلاصہ کلام تقریر مذکور درست نہیں ہے۔ ہماری سمجھ سے باہر بات ہے۔

تنبیہ ثانی۔ شارح نے بڑی سنجیدگی کے ساتھ اس تحقیق کو لازم کر دیا لیکن میں یہ حق ہے کہ خارج کی خدمت میں جو یہ ادب کے ساتھ یہ گزارش کر رہا کہ جواب اگر آپ یہ فرمانا چاہتے ہیں کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام ہے اور اس کی کیفیت کیلئے اسکو ہم نہیں سمجھ سکتے یہ بات ہمارے لئے غیر معقول ہے تو ہم کہیں گے کہ آپ کی بات تسلیم، مگر غیر معقول ہونے سے کسی چیز کا عدم لازم نہیں آتا۔ کہ لا یعنی و نظائر و غیرہ در اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ ذات باری کے ساتھ الفاظ کا قیام جائز ہی نہیں تو پھر ہم آپ کی بات تسلیم نہیں کریں گے کیونکہ اس میں تضاد ہے کیونکہ جس چیز کا قیام بعض موجودات و مخلوقات کے ساتھ ہے اس کا قیام ذات باری کیلئے کیوں نہیں ہو سکتا اور اگر آپ منفی یہودی کو اختیار کرنا چاہیں گے تو اس منی پر آپ کو دلیل پیش کرنی پڑے گی۔

وَالَّذِي كُنْتُمْ تُعْبَدُونَ وَالَّذِي يَصْرِفُ مَا يَجِدُ فِي بَيْتِهِ مِنَ الْمُخَلُّقِ وَالْأَبْيَادِ وَالْأَحْدَاثِ
وَالْأَخْلَاقِ وَنَحْوِ ذَلِكَ وَمِنْهُ بَخْرُ الْمَاءِ وَمِنْ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ هَفْةُ اللَّهِ تَعَالَى

لأطباق العقل والفعل كلان، خالق للعالم المكون له، وامتناع إطلاق الاسم المشترك على الشيء من غير أن يكون مأخذاً للاشتقاق وصفاً له، أو استنباطاً له، بوجوه.

ترجمہ

ترجمہ اور کون اور یہ بھی ہے کہ کوئی عقل اور عینیت اور بجا اور احداث اور اختراع اور اس کے شے سے جیسے ابدان صغیر و تر ازین، سیار و غیرہ سے، تعبیر کیا جائے۔ اور جس کی تفسیر کی جاتی ہے متعدد دم کو نکلنے کے ساتھ عدم سے وجود کی جانب (تکوین) اللہ تعالیٰ کی صفات سے عقل نہیں ہے، محض ہونگی وجہ سے اس بات پر کہ وہ عالم کا خالق، اس کو سنانے والہ ہے اور کسی شیء یا مسمیٰ مشن کے امتداد کے منتزع ہوئی۔ جب سے تعبیر اس کے کہ ماخذ استحقاق اس کا الیا وصف ہو تو اس کے ساتھ قائم ہو کر دین (اللہ کی صفت) الیہ ہے حیدر وجود کی بنا پر۔

تشیع

تشیع | ماقبل میں یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ اختلافِ المذہب کی صفات ازلیہ ہیں اسے تمدن میں سا زیادہ اختلاف ہے، اس کا کام وہ نمونہ ہیں ارادہ۔ کلام کے متعلق تفصیلی بحث کو گذر چکی ہے۔ یہاں اسے کثرتِ اختلاف والی دوسری صفت کا بیان ہے۔ نمونہ کی تعریف کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ کسی مسندِ دم چرکود جو وہیں لانا گویں ہے اور گوئیوں کے کوئی نام نہیں، فعل وہ، خلق وہ، تحقیق وہ، ایجاد وہ، احداث وہ، افتراء وہ وغیرہ۔

اولا یہاں یہ بات نہیں نشین کیجئے کہ گوین کے سلسلہ میں غلام کلام سے ہوا اختلاف ثابت ہیں اس کا تفصیل یوں ہے۔ شیخ ابو الحسن اشعری اور ان کے اتباع کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ ذات میں حیوۃ و علم، قدرت، ارادہ، سمیع، بصر اور کلام، صفتِ نگوین کو یہ حضرات متعلق صفت نہیں مانتے بلکہ ان کا کہنا ہے کہ یہ صفت اضافی ہے اور حادث ہے اور اصل ارادہ اور قدرت ہے جن پر جب کسی شے کے ساتھ قدرت اور ارادہ متعلق ہوتا ہے اور اسکو عدم سے وجود میں لایا جائے تو اسی کا نام نگوین ہے جو درحقیقت قدرت ارادہ کا منظر ہے۔ شیخ ابومسعود ماتریدی کا مسلک یہ ہے کہ صفات حقیقیہ آنحضرت اور آئمہوں صفت مستقل ازید نگوین ہے اور ارادہ اور قدرت اور نگوین کو ایک کہنا درست نہیں ہے کیونکہ قدرت ایسی صفت ہے جو مفرد و رک جود و عن الغادر کو صحیح قرار دیتے ہیں اور ارادہ ایسی صفت ہے جو مفرد و متعدد کو ترجیح دیکر اسکو صغیر و جدو پر لاتی ہے اور نگوین ایسی صفت ہے جو مفرد و میں غزل انداز ہو کر اسکو مختلف کیفیات و حالات سے دوچار کرتی ہے پس پھر جب مسئلہ برزخ و راقی کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو نگوین کا نام نہ لیں گے کیونکہ اسکا تعلق حیات سے ہو جسے تو نگوین کا نام لینا درست و غیرہ وغیرہ۔

اب تیسرا مذہب بھی دیکھئے جو بعض علماء اور ائمہ کا ہے ان حضرات کا مضمحل نظریہ ہے کہ مرد و عورت مائتہ

اور اجزاء و جزو صفات حقیقیہ میں، برادرہ بانگوین کے مظاہر نہیں ہیں تو ان کے مذہب کے مطابق صفات حقیقیہ کی تعداد لا تعد ولا تحصى ہو جاتی ہے۔

اب نہیں مذہب کو جان لینے کے جذبہ بات بھی ٹھوٹا خاطر رہی چاہے کہ کتاب میں اول و دوم مذہبوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیز یہی معلوم ہونا چاہیے کہ شارح مسیح اسٹوری نہیں اور مانتا یا تردید میں لہذا شارح پہلے مانتے کے کلام کی شرح کر چکے اور اس کے بعد ایسے موقف کی تائید کرتے رہیں گے۔

جب یہ تمام باتیں زمین نشین ہو گئیں تو سمجھنے کے ٹکڑوں اللہ کی صفت ازلیہ ہے اب اس میں درود عوسے ہو گئے، بانگوین کا صفت ہونا، اس کا صفت ازلیہ ہونا، یعنی دعویٰ پر درود لیلیں شارح نے بیان کی ہیں۔ عقل و نقل کا فقدان ہے کہ باری تعالیٰ علم کا خالق اور اس کا مکتوب ہے نہ جب اس کا مکتوب ہونا بات ہو گیا تو قبل میں ناعدہ گذر چکا ہے کہ جس کے لئے صید مشتق ثابت ہو گا اس کیلئے صید اشتقاق کا ثبوت بھی ضروری ہے لہذا معلوم ہو چکا جب وہ کوئی ہے تو اس کے لئے صفت کو مکتوب ثابت ہے۔ دلیل ازل، و لاطباق جو ہے، اور تالی کو لا متناہی اسے بیان کیا گیا ہے۔

تنبیہ:۔۔۔ مکتوب، لفظ ان کی غرضانی نہیں ہے بلکہ خبر کی تفسیر ہے جی ایس ہے۔ دوسرا دعویٰ بانگوین کے ازلی ہو چکا ہے اس پر شارح نے چار دلیلین نقل فرمائی ہیں۔

الْأَوَّلُ إِنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ تَعَالَى الْعَالَمَ

ترجمہ

پہلی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن ہے ان دنوں کی وجہ سے جو مذکور ہو چکے۔

تشریح

پہلی دلیل صفت مکتوب کے ازلی ہو چکی ہے کہ اگر اسکو حادث مانا جائیگا تو اللہ تعالیٰ کیساتھ صفت حادث کا قیام لازم آجیگا بالفاظ و بجزاری تعالیٰ کا محض حوادث ہونا لازم آجیگا جبکہ قبل میں بتایا جا چکا ہے کہ ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام ممکن اور محال ہے درہد اس کا حادث ہونا لازم آجیگا۔ اس غرضانی سے بچنے کیلئے صفت مکتوب کا ازلی ہونا ضروری ہے۔

الْبَارِئُ إِلَى اسْمِهِ وَصِفَاتِهِ لَا زِلْ يَدُ اللَّهِ الْخَالِقِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي الْأَزْلِ خَالِقًا لَمْ يَكُنْ بَالْعَدْوِلِ وَالْمَعْزُولِ وَالْإِلَازِمِ بِأُطْلُ أَيْ الْخَالِقِ فَيَا يَسْتَقْبِلُ وَالْقَادِرِ عَلَى الْخَلْقِ مِنْ غَيْرِ تَعْدَمُ الْحَقِيقَةُ عَزَائِنًا لَوْ كَانِ الْأُطْلَاقُ الْخَالِقِ عَلَيْهِ يَحْتَمِلُ الْقَادِرُ عَلَى الْخَلْقِ لِحَاجَةٍ أَطْلَاقِ كُلِّ مَا يَتَعَدَّى مِنْهُ عَلَى مَا عَرَضَ عَلَيْهِ

ترجمہ

دوسری وجہ یہ ہے کہ اکثر عقلی نے اپنی ذات کو متبع کیا ہے اسے کلام ازل میں اپنے خالق پر نہیں ساتھ تو اگر وہ ازل کے اندر خالق نہ ہو تو کذب لازم آجیگا۔ بھاری جانب عدول لازم آئے گا یعنی خالق آئندہ زمانہ میں باخلاق ہستی تو در علی تحقیق حقیقت کے تصور کے بغیر باوجود اس بات کے کہ اگر دائر ہو اس پر خالق کا اطلاق قادر علی الخلق کے معنی کے اعتبار سے تو البتہ ہرگز ہوگا جس پر اعتراض میں سے ہر اس علمی کا اطلاق جس پر وہ تو در ہے۔

تشریح

صفت تکوین کے ازل پر بھی دوسری دلیل یہ ہے جس کو ماضی یہ ہے کہ شریعت اپنے کو اسے حکما ازل کے آئندہ علی کہل ہے اور خالق و مکنون اقد میں تو یہ دو ازل سے خالق و مکنون سے تو ازل سے اس کے ساتھ صفت تکوین کا ہونا ضروری ہے ورنہ اگر تکوین کو حادث نامہ لینگا تو اللہ کے کلام کا کذب ہونا لازم آجیگا یعنی وہ مکنون فی ازل نہیں ہے حالانکہ اپنے کو ازل میں مکنون کہا ہے۔

اگر توجہ کی اس دلیل کا جواب امام مزارانی نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں کہ آئندہ خالق ہوگا اور نہ مسبب الخلق کہ اس نے یہ دیا ہے کہ خالق کے معنی ہیں قادر علی الخلق یعنی ازل میں باری تعالیٰ کو خلق پر قدرت بھی اگر وہ بالفعل خلق نہیں کیا تھا۔

شمارج اشعار کی جانب سے ان دونوں وجوہوں پر بھی کہتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان دونوں وجوہوں میں نقص ہے کیونکہ یہ دونوں خالق کے جوڑی معنی ہیں اور اصولی یہ مسلم ہے کہ اگر حقیقی معنی مستدرکہ ہوں تو معنی بھاری کیوں عدول جائز نہیں اور یہاں حقیقی معنی درست ہیں تو یہ تاویں خلاف اصول ہوگی نیز صاحب صحیح التواضع کے جواب میں اور بھی خالق ہے اور وہ یہ ہے کہ اصول سے قدرت علی الخلق کی وجہ سے باری تعالیٰ کو خالق فی ازل نہ آتا ہے تو اس کا تو یہ مطلب ہوگا کہ آئندہ تعالیٰ کو جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اشر تعالیٰ کا اقتدار جائز ہے نہ کہ یہ غلط ہے اور نہ تو قادر علی البیاض کی وجہ سے اسکو ابیض اور قادر علی الاسود کی وجہ سے اسکو اسود کہنا جائز ہونا چاہئے۔ دوسری بناء لہذا مستلزم ہوگا کہ نام مزارانی اور صاحب صحیح التواضع کا جواب درست ہے۔



الثالث انه لو كان حادثا لما ثبت كون آخره يلزم التسلسل وهو محال
ويلزم منه استعانة كل عين بالعالم مع انه شاهد وإما بدوئيه فيستغنى
الحادث عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع.

توضیحات

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بخون حادث ہو تو دوسری بخون کی وجہ سے ہوگی تو مسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کے تکون کا استحلال لازم آئے گا۔

تشی

یہ صفت بخون کے ازلی ہونے کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر اس کو حادث مانا جائے گا تو اب دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس صفت کو بن کا وجود بن کی وجہ سے ہوگا یا خود بخود ہوگا۔ پہلی صورت میں فاعل لازم آئے گا جس سے کہ اسے اور دوسری صورت میں حادث کا محدث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ جس میں ضائع کی فاعل لازم آتی ہے۔



الرَّابِعُ أَنَّ نَوَاحِدَ الْحَدِثِ أَمَّا فِي زَوَادِهِ، فَيُجِبُ بِهَذِهِ الْحَوَادِثِ أَوْ غَيْرِهَا كَمَا
ذَهَبَ إِلَيْهِ الْوَالِدُ الْمُرْتَبِلُ مِنْ أَنَّ تَكُونُ كَثَلُ جِسْمٍ قَاشِمٍ بِهِ، فَيَكُونُ لَهُ جِسْمٌ خَالِفًا
وَمَكُونًا لِلنَّفْسِ وَلَا خُفَاةً فِي اسْمِهَا النَّفْسِ

توحید

اور پوچھی دلیل یہ ہے کہ کچھ جن اگر حادث ہو تو اس کا حدوث یا قیامی تعالیٰ کی ذات میں ہونا
تو وہ محل حوادث ہو جائیگا یا اس کے غیر میں ہوگا جیسا کہ اس کی جانب مبذول کیا ہے کہ
ان اسی کے ساتھ قائم ہے تو جہم ہونے نفس کیلئے خالق اور کون ہو جائیگا اور اس کے اسرار

میں کوئی غدار نہیں ہے۔

تشریح

بہ صفت مخلوق کے ذریعہ ہونے پر جو بھی دلیل ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر صفت مخلوق کو حادثات یا بالکل کو اس کی درجہ میں ہوں گی، وہ انسانی ذات پر عیسوی صفت جو بن حادث ہے اور ذات باقی میں باقی جاتی ہے تو اس صورت میں یہ غلطی نہ کہ ذات باقی کا اصل حوالہ ہوا تو ہم آجگا (۱) دلی غلطی۔ صفت جو بن حادث ہے اور عزات باقی میں باقی جاتی ہے، چنانچہ جو بن غلطی کا خیال ہی ہے کہ جسم کی کوئی خود اسی جسم کے ساتھ قائم ہے۔ تو اس صورت میں ہر جسم کا کوئی ہونا لازم ہو گا تو اسے لگاؤں کہ کوئی اور خالق کے بھی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ صفت نفسی یا جو بن کا قیام ہوا یہ ظاہر بظاہر ہے۔

وَمِنْ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ عَلَى أَنَّ الْإِنْسَانَ صِفَةٌ حَقِيقِيَّةٌ كَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْمَعْقُولِ مِنَ الْمَعْقُولِينَ أَنَّ مِنْ الْأَصْفَاتِ وَالْإِسْقَاتِ الْعَقِيدَةَ مِثْلَ تَوَنُّنِ الشَّكْلِ الْفَعَالِي وَتَعَدُّسِ قَبْلِ كُلِّ شَيْءٍ وَمَعْنَى وَبَعْدَهُ وَمِنْ كَوْنِهِ بِالنَّسْتِ وَأَمْعُودُهُ وَمَعْنَى أَوْ مَعْنَى وَضُوءِ الْفِعْلِ وَالْحَاضِلِ فِي الْأَزَلِ هُوَ مَبْدَأُ الْمَخْلُوقِ وَالْمُتَوَلِّقِ وَالْأَدَانَةِ وَالْأَحْيَاءِ وَغَيْرِ ذَلِكَ وَلَا دَلِيلَ عَلَى كَوْنِهِ صِفَةً اخْتَرَتِ صَوْرَةَ الْقُدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ فَإِنَّ الْقُدْرَةَ وَأَنَّ كَانَتْ تَبْعًا لِلْإِرَادَةِ وَجُودِ الْمَعْقُولِ وَتَدَامِهِ عَلَى التَّوَابُغِ لَكِنْ مَعَ التَّضَامِ الْإِرَادَةِ فَتَقْتَضِيهِمَا أَحَدُ الْمَحَاجِزِينَ.

ترجمہ

اور ان دلیلوں کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کوئی صفت حقیقیہ ہے مثلاً علم قدرت۔ اس کے دو محققین انکلیں اس بات پر ہیں کہ یہ اہل اوقات اور اعتبارات نظریہ میں سے ہیں جیسے صفت فعالی قدرت اس کا ہر چیز سے پہلے اور ہر چیز کے ساتھ اور ہر چیز کے بعد ہوا اور جاری رہا تو اس سے مذکور ہونا اور ہونا اور سمیت دہی ہونا اور اس کے مثل اور ماحصل ازل کے اندر وہ مطلق، تزلزل اور المائتہ راہبہ اور کاسبہ ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ کوئی دوسری صفت جو سے ہو کوئی دلیل نہیں ہے کہ قدرت اگر کوئی اس کی نسبت کوئی کے وجود و عدم کی جانب برابر ہے لیکن ارادہ کے نظم جو تھے بعد و ازل یا بول میں سے ایک خاص ہونا جاتی ہے۔

تشریح

یہاں سے شروع مذکورہ چاروں دلیلوں پر رد کرنے ہوئے کہتے ہیں کہ جو چار دلیلیں کوئی کی ازلیت پر بیان کی ہیں وہی دلیلیں درست ہو سکتی ہیں جبکہ کوئی بھی علم قدرت کی طرف مستقل صفت ان کی جائے عیب یا تردید کا مذہب ہے حالانکہ محققین اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کوئی کوئی مستقل صفت نہیں ہے بلکہ صفات اور اعتبارات نظریہ میں سے ہے، انکلیں کی اصلاح میں غلطی

وہ اہم ہویم جو تائید ہو سکیں کہ نسبت سہا جاتا ہے جیسے مکون اخذات میں سے ہے کہ کوئی اسکو غیر
مکون کے نہیں سمجھا جاتا ہے اور اس کی شریعتاً تخلیق بغیر غنوں کے سمجھیں نہیں سکتی۔ اور اعتبارات
عقلیہ میں اسکو کہا جاتا ہے جس کو خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ اعتبار کرنے والوں کے ذہنوں میں بھی اسکا
قیام نہ ہو تو صفت مکون اعتبار عقلی اور اضافی شے ہے جس طریقہ سے مندرجہ اثبات اخذات و مکون اور
اعتبارات میں سے ہیں جیسے مثلاً وہ الشریعتی ہر چیز سے پہلے ہے سب کے ساتھ ہے اور سب کے مدخل میں ہے
مثلاً یہ بنیوں چیزیں، اخذات میں سے ہیں کہ کوئی قابلیت اور معیت اور جدیت بغیر دوسری شے کے مستور نہیں
ہو سکتی (۱) اسی طرح اری خانی کا ذکر بالسنن ہو تا ہے اور اضافی ہے کہ کوئی مذکور اس وقت ہوگا جب
کہ اسننہ موجود ہوں (۲) معبود ہونا بھی امر اضافی ہے کہ کوئی اس کے معنی بغیر عابد کے وجود کے نہیں ہو سکتے
اسننہ معبود اسی کو کہتے ہیں جس کا کوئی عابد ہو اور جس کو کوئی عابد نہ ہو وہ معبود کیسے ہوگا (۳) بارانا
جدا بھی امر اضافی ہے کہ کوئی جسکو مارا جائے یا جلایا جائے بغیر اس کے معنی فیکت اور معیت مستور نہیں ہو سکتے
اس لئے کہ جب کوئی ذات و اجزاء جز موجود ہوگی تو اسی وقت بھی اور معیت بھی ہوگا تو جس طرح
مندرجہ بالا اسننہ ہر اضافیہ میں اسی طرح یہ بھی امر اضافی ہے اور جس طرح ان اسننہ مذکورہ کو حادث
ماننے سے کوئی فرضی لازم نہیں آتی تعبد اسی طرح مکون کو حادث ماننے میں کوئی فرضی لازم نہیں آئے گی۔
والصاصل فی الاموال الذی اس عبارت کہ عطف علی ان من الاضافات میں اتہ کی ضمیر پر ہے عبارت
کہ مطلب ہے کہ مکون اضافات میں سے ہے مستقل صفت نہیں بلکہ حادث ہے اور جو چیز قدیم ہے وہ
صفت قدرت والا ہے۔

شارح کی زبانی اسی بات کو تفصیل و تشریح کے ساتھ یوں کہہ سکتے ہیں کہ جو چیز لازمی اور قدیم ہے وہ
تخلیق اور تزیین وغیرہ کا مبداء ہے اور مبداء کہنے سے تو قدرت اور ارادہ کے کسی اور چیز کے مبداء ہونے پر
دلیل قائم نہ ہو سکتی، ایسی ہی ان دونوں کے ماسوا کسی در صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہیں ہو سکتی
کہ اسکو مبداء ان صفات کا مبداء ماننے کے مبداء تخلیق و تزیین وغیرہ صفت قدرت و ارادہ ہیں اور قدرت
و ارادہ مبداء اس لئے ہیں کہ قدرت کا خلق شے کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے یعنی قادر و کاس
بات پر قدرت رہی ہے کہ وہ مفاد کو وجود میں لانے اور نہ لانے مگر جب قدرت کے ساتھ ارادہ کا التفہام
ہو جاتا ہے اور دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں تو شے کی دونوں جانبوں (عدم و وجود) میں سے ایک کو ترجیح
حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ اگر ارادہ کا تعلق جانب وجود سے ہوا ہو تو شے موجود ہوگی۔ بصورت دیگر عدم
تو معلوم ہو کہ ارادہ جب قدرت کے ساتھ منقسم ہو تائید و ترجیح احد کو نہیں ہو جاتی ہے اور اسی ترجیح
اور الجائز میں کا نام نہیں ہے تو اس فقرہ سے اندازہ ہو گیا ہوگا کہ مکون صفت مستقل نہیں ہے بلکہ ارادہ و
قدرت کے منقسم وجود میں آتی ہے اور دیگر مکون مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے کبھی بظہر تخلیق

بہمی شخص تشریح اور کبھی مشکل امامت و احیاء و غیرہ لکھتا تھا، بہت ہوا کہ، روئے وقت، اس نے بنی و تحقیق مہر کو بن کر دیا اور کچھ بن امر اعتباری ہے کوئی مستقل صفت نہیں ہے۔

ولما استدلی انفسہم بحدوث التکوین بانما لا ینکسر بدوب المکان والظہر بدون المنعوب فلو کان قدیم الزم قدم المکانات وهو یحال اشاروا بجواب بقولہ

ترجمہ

اور کہاں انہوں نے جو حدوث کو بن کے توکل اس میں اس طرح استدلال کیا کہ کچھ بن چیز کو بن کے غیر بن چیز سے جیسے ضرب بن ضرب کیے تو اگر کچھ بن قیوم ہو تو مکانات کو قدیم ہو اور ان کے گاہر یہ حال ہے، تو مصنف نے اس کے جواب کی جانب اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح

اشاعرہ نے تکوین کے حدوث پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ جب یہ امر ضابطی ہے تو بنیز کو بن کے کچھ بن کا تصور نہیں ہو سکتا جیسے غیر ضرب کے تصور ضرب کا تصور نہیں ہو سکتا ضرب بات رہے اور پھر بھی کچھ بن کو قدیم بنا جائے تو مکانات کو قدیم ہو یا بھی اور آریگا۔ حاکم نے غائب ہے کہ قدیم ہو اور ان کی صفات ذات ہیں۔ اور جب لازم باطل ظہر اور غور میں کچھ بن کا الکی ہو یا بھی، طر ہو گا لہذا منسوم ہو کہ کچھ بن حادث ہے تو مصنف اپنے کور آئندہ سے اسی استدلال کو جواب دے رہے ہیں۔

وهو ای التکوین نکو یسہ للع لمر ولکن جزء من اجزاء، لا فی الارض بل لوقت وجودہ
مترسب علمہ و ارادۃ، فالتکوین باقی لا و اسد او التکوین موقت، بعد وقت التعلیق
کما فی العلم والقدرة، وغیر ہما من الصفات القدیمۃ التي لا یلزم من قدیمہا قدیم
معتقدا انہ لکن تعلقاتہا لحادثۃ۔

ترجمہ

اور یہ بھی کچھ بن بنا ہے اس کا (یعنی اثر قانی کا) ہم کو اور اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جز کو دیکھ کر ازل میں اس کے وجود کے وقت میں اس کے علم و ارادہ کے مطابق، تو کچھ بن ازل و ابد میں باقی ہے اور کچھ بن حادث ہے عقل کے حد تک کہ جس سے، جیسا کہ علم و قدرت اور ان دونوں کے فیہ میں ان صفات قدیمہ میں سے کہ جس کے قدیم سے ان کے مستلزمات کا قدیم ہو نا لازم نہیں آتا، ان کے حدوثات کے حادث ہونے کو کہ جس سے۔

تشریح

یہ اشاعرہ کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ بطرح علم و قدرت و غیرہ صفات قدیمہ میں اور ان کے مستلزمات حادث میں اگر مستلزمات کے

حدوث سے ان کا حادث ہونا اور ان کے قدیم ہونے سے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی فطریہ
مکونین حقیقت مستقلہ الیہ ہے اس کے قدیم ہونے سے بھی مکونین کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا۔ یہ ان کے
کلام کا حاصل ہے جس میں جواب کے ذخیرہ میں پہلا تو یہی جو مذکور ہو یعنی مکونین حادث اور مکونین
قدیم ہے اور ان دونوں کا تعلق حادث ہے اور دوسرا رخ یہ ہے کہ مکونین قدیم اور اس کا تعلق بھی قدیم
ہے کیونکہ باری تعالیٰ کو پہلے سے معلوم ہے کہ فلاں وقت میں فلاں فلاں چیز سرخ ہوگی اور میں لاتی ہے نو
مکونین کا تعلق مکونین سے قدیم ہوا پھر بھی مکونین کو قدیم اور مکونین کو حادث کہا جائیگا، متواتر کے اوقات
کے حادث ہوئے ہیں مگر تاریخ سے اس متن کے بعد فاشکونین الیٰ انزلوا بعد المکونین کو مگر جواب کے
پہلے رخ کی زمین جسہ و دی۔

تسلیم ہے۔۔۔ ماثر نے اس بات کی تصریح فرمادی کہ شرعی جیسے عالم کا مبالغہ اور مکونین سے ایسے ہی اس
کے ہر جزو کا مبالغہ اور مکونین ہے اس تصریح کو جو ہم پہلے کہ جن لوگوں نے بعض اجزاء عالم کو مصنوعیات
باری سے شمار نہیں کیا ان پر رد ہو جائے جیسے خدا سے کہ انھوں نے بیہوشی اور صورت اور عورت و عذر و
کو قدیم مانے جن کی تخلیق ماقبل میں گذر چکی ہے۔ وغیرہ۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ تاریخ علم و قدرت ہے
موجودہ قدیم ہیں باکامریج صفات ہے۔ خدا متعلق تھا اس باکامریج صفات ہے۔ کوکرت
تعلق تھا اس باکامریج صفات ہے۔

وهذا المختوم بما قال ان وجود العالم ان لم يتخلق بذات الله تعالى وحده من صفات
لزم تعطيل الصانع واستغناء المحدث عن الموجد وهو محال وان تعلق فاما ان
يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم الخالق وهو باطل اولاً فليكن
المكونين ايشا قد يجمع حدوث المكون المتعلق به۔

ترجہ

اور یہ حق ہے اس کی جو کہا جائے کہ عالم کا وجود اگر اشیائی کی ذات اور اس کی صفات
میں سے کسی صفت کے ساتھ تعلق نہ رکھے تو صانع کی تعظیم اور حوادث کا وجود سے استقلال
الایم آجکا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق رکھے تو یہ تعلق یا تو مستلزم ہوگا اس کے قدیم ہونے کو کہ جس کا وجود
اس سے تعلق رکھتا ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ نہیں مستلزم ہوگا کہ تو مکونین بھی قدیم
ہوگی اس مکونین کے حادث کے ساتھ ساتھ جو مکونین سے تعلق رکھتا ہے۔

تشریح

یہاں سے شائع یہ بیان فرمایا جاتا ہے کہ بعض نے اعتراض کیا کہ سابق کا جو جواب
دیا ہے تو بعض واقعات کے ساتھ یہ وہ جواب ہے جس کو صاحب الاصول اعلیٰ لکھتے

پیش کیا ہے اور صاحبِ باری اور صاحبِ عباد کے اس جواب کو نقل کیا ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ جب شاعر سے سوال کرتا ہے کہ بتائیے وجودِ عالم کا باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ تعلق ہے یا نہیں۔ اگر آپ کہیں کہ نہیں ہے تو غلط ہے کیونکہ اس صورت میں صانع کی تعظیم لازم آتی ہے اور حوادث کا حدوث موجود ہے یعنی ہونا لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال و باطل ہیں اور جو محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہے لہذا تعلق نہ ہونا باطل ہوگا اور ممکن ہوگا کہ وجودِ عالم کا باری تعالیٰ سے تعلق ہے اور جب تعلق ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہوں گی، ذاتِ باری کا جس چیز سے تعلق ہوگا وہ قدیم ہوگی یا حادث۔ اگر اول صورت میں جواب دیا جائے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا جو فریقین کے نزدیک ناقص و حادث ہے اور اگر حادث ہو تو نہ اس امر میں ثابت ہوگا کہ ممکن قدیم ہے اور اس کے باوجود اس کا ممکن حادث ہے اور جب وہ ممکن حادث ٹھہرے تو اعتراض مذکور میں لا شاعر باطل ہو گیا۔

وما یقال من ان القول بتعلق وجود المکون بالمکون قول بعد و قد اذ القدم ما لا بتعلق وجوده بالغبی والحادث ما بتعلق به۔

ترجمہ اور جو کہا جائے کہ جواب اعتراض مذکور میں، یعنی یہ کہ قائل ہونا تعلق وجود ممکن کا ممکن کے ساتھ یہ ممکن کے حدوث کا ناک ہونا ہے اس لیے کہ قدیم وہ ہے جس کا جو غیر کے ساتھ تعلق نہ رکھے اور حادث وہ ہے جو غیر کے ساتھ تعلق رکھے۔

تشریح یہاں سے شاعر اعتراض سابق کا وہ جواب نقل فرما رہے ہیں جو صاحبِ کفایہ نے دیا ہے اور پھر اس پر کچھ فرمائیے گئے۔ حاصل جواب صاحبِ کفایہ یہ ہے کہ اسے شاعر کہتے کیا کہا ہے کہ اگر ممکن کو قدیم مانو گے تو ممکن کا قدیم ہونا لازم آئے گا اس لیے لازم یہ کہ ممکن کو صفتِ ازلہ کہا درست نہیں ہے۔ حضور شاعر اعتراض تیار یہ قول و اعتراض خود تمہارے خلاف ہے۔ اسے کہہ دیجئے کہ خود یہ تشبیہ کرنا کہ ممکن کا ممکن کے ساتھ تعلق ہے تو اس تعلق سے تو ممکن کا خود بخود حادث ہونا لازم آئے گا اس لیے کہ جس کا خود غیر کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ حادث ہی ہوتا ہے اور قدیم کے وجود کا کسی کے ساتھ تعلق نہیں ہوگا لہذا اسے شاعر تمہارے استدلال سے خود تمہارا جواب کھل آیا لہذا اعتراض غلط ہے۔

فتیہ نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما نقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحوادث ما لا وجود له بدایة ای يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه وموجود تعلق وجوده بالغبی ولا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون

مُتَعَدِّجًا الْمَوَالِكِ مَتَدَارًا عِنْدَ آتَمِ الْإِدْوَامِ كَمَا ذَهَبَ السَّيْلُ الْفَلَاحُ فِيهَا أَصْعَقُوا
فَدَمَدَ مِنَ الْمَسْكَاتِ كَمَا لَهَيْتُ بُولِي مَسْزُورًا.

ترجمہ

پس اس میں نظر ہے اس لئے کہ یہ قدیم اور حادث بالذات کے معنی ہیں اس تفصیل کے مطابق کہ جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور ہر حال مشکلیں کے نزدیک ہیں وارث رہے جس کے وجود کی ہدایت ہو یعنی مصروف بلکہ ہم ہو اور قدیم اس کے لغت ہے اور محض ممکن کے وجود کا تعلق ہے کے ساتھ اس معنی کے اعتبار سے حادث کو مستخدم نہیں ہے اس بات کے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ محتاج الی غیر ہو اس سے صادر ہو اور اس کا نام جو غیر کے دوام کے ساتھ جیسا کہ کئی صاحب فلاسفہ لگے ہیں ان حکمران کے سلسلہ میں جتنے قدم کلائوں نے دیئے ہیں وہ جیسے مثلاً بولوی۔

تشریح

شارح یہاں سے صاحب کتب کے جواب پر تکیہ کر رہے ہیں اس جواب کو سمجھنے سے پیشہ وہ تقریر و تفصیل جو اقبل میں آئے الہام الجمع جزاء محدث "کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں وہیں نشین رہئے اور قدیم ذل و زمانی اور حادث بالذات بالزمان کی تفریق اور یہ کہ اس کے صلح ہے وہ ہر نشین رکھے اور اس کے بعد سینہ کر شرر فرماتے ہیں کہ حضور صاحب کتب اپنے جو جواب شام کے استاد لکھا ہے وہ فلاسفہ کی اصطلاح کے مطابق ہے اور جب جواب ان کی اصطلاح کے مطابق ہے تو اس کے وزن کا خود اندازہ کر لیجئے کیوں کہ آپ سے فرمایا ہے کہ ممکن کے ممکن کے ساتھ ممکن کو مان لیا خود اس کو حادث مان لیا ہے تو یہ وہی بات ہوگی جو فلاسفہ نے کہی ہے، بولوی و صورت وغیرہ جگہ وہ قدیم مانتے ہیں بالذات نہیں مانتے بلکہ قدیم الزمان مانتے ہیں اور بالذات حادث مانتے ہیں کیوں کہ ان کے وجود کا تعلق غیر کے ساتھ ہے یعنی مبالغہ عالم کے ساتھ ہے اگرچہ زمانہ کے اعتبار سے دونوں میں کچھ فرق ہے کہ نہیں ہے تو بعض تعلق سے تو اہل حق کی اصطلاح کے مطابق حادث ہونا لازم نہیں آتا کیوں کہ مشکلیں کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جس کے وجود کی ہدایت و آغاز ہو یعنی اس پر عدم ظاری رہ چکا ہو اور قدیم وہ ہے جس پر عدم ظاری نہ ہو ہو۔ خلاصہ یہ کہ جواب تو آپ کا کلام ہوتا مگر کیا کیجئے یہ تو مخالفین کی اصطلاح کے مطابق ہے اس لئے جواب محل نظر ہے۔

تنبیہ: اس حدیث سے اشارہ ہے صمد بطریق الجواب کی جانب جیسے یہ الفاظ کا مذہب ہے تو وہ اور محتاج بھی ہو اور قدیم بالزمان بھی ہونا کما لا یخفى

نحوہ اذابتنا صمد و المالك المحرم القائل لا خيالا دون الايجاب بدليل لا يتوقف على حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بكونه الله تعالى قولاً لا يحد و مشد

تَرْحِمُهُ

ہاں جبکہ ہم ثابت کر دیں عام کے حصہ کو کہ صانع سے بالاختیار مذکورہ بالا حجاب ایسی دلیل سے جو نہ تو عالم برحق کو قانع نہ ہو نہ ہو مگر جتنا قانع ہو نا تو وہ حکوین کے تعلق کا مقرر کن حکوین کے ساتھ قانع نہ ہو سکا۔

تشی

ماہیتِ خاتمِ فرشتے ہیں کہ صاف گیارہ کتب میں مذہبِ اہلِ علمایاں ہیں لیکن ان کے جواب میں یہ گنہگار شخص کہہ کہ تصویر سے تعریف کے ساتھ وہ درست ہو مگر کتب جس کی انھیں حق کو قادرِ مختار نام کر دیا جو نے یعنی یہ بات عاف کر دی جائے کہ اللہ تعالیٰ سے عالمِ حباب میں بلکہ بالہ تعالیٰ ہے تو پھر یہ کہ صحیح ہو یا نیکو کہ جو وجودِ ممکن کا جو ممکن کے ساتھ متعلق ہو تو اس قدر مہم ہے کہ عالمِ حادث ہے اور اس پر قدمِ ظاہری ہو چکے ہیں کیونکہ قادرِ مختارانی باتِ قدیم نہیں ہو سکتی۔

منہ

لیکن، اسی کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ اگر ای تعالیٰ کا قادر مختار ہونا ایسی دلیل سے
 وجودیت، عالم پر موقوف نہ ہو، نہ وہ لازم آجیگا کہ حدیث عالم موقوف ہے صانع کے قادر
 اور اس کا قادر محنت نہ ہونا موقوف ہے حدود عالم پر اور یہی وہ ہے جو محال و باطل ہے
 نفع مختار ہونے پر غیر حدود عالم پر موقوف ہونے کے داخل کثیرہ ہیں، اولاً کہ اختیار بھی اور
 ثانیاً لفظائے ہیں وغیرہ اور اسباب صفت نقصان ہے۔ بلاشبہ عقل کا تعلق فیض
 یعنی اختیار اس کے اندر ہو ناچاہیے۔ والبیط فی الطولات۔

تَرْجُومَه

اور اسی وجہ سے (یعنی اس وجہ سے کہ حادثہ سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی ہر اہم خبر
قدیم خبر اس کے خلاف ہو) کہا جاتا ہے کہ اجزاء عالم میں سے ہر جزو کی قدر کا اشارہ
ان لوگوں پر جنہوں نے گمان کیا بعض اجزاء کے قدیم ہونے کے جیسے مبنیٰ، ورنہ
قدیم مبنیٰ بالعموم ہونے کے معنی میں نہ کہ اس کے خیر سے مشکوک نہ ہونے کے معنی میں
نہ ہونا کہ اس کا اندازہ کیا یہ ہے کہ مشکوکین کے نزدیک حادثہ وہ ہے جس پر عدم ظاہر ہو
نہ ہونا اور قدیم وہ ہے جس پر عدم ظاہر نہ ہو۔ ہونا اشارہ ہر ممکن حالت سے ہر ممکن



نہیں اجازت دے گا کہ ان کی فہم پر غلط فہمی پھیلے۔ یہی سبب ہے کہ ان کے پاس جو ساری باتیں ہیں ان کے پاس ان کے پاس

ہے اور اس کی معرات کر کے صفت قدس کی تردید کرنا چاہتے ہیں جو کہ بیوقوفانہ وغیرہ میں محکومین کے ناکام
 متنبہ ہیں اور بیوقوفانہ کو قدیم مانتے ہیں مگر مائیں کی یہ تردید اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ قدیم و حادث
 سے وہ معنی مراد کے جائیں جو ممکنین نے ذکر کئے ہیں اور فلاسفہ کی تردید اس طرح ہوگی کہ وہ بیوقوفانہ کو قدیم و حادث
 بالذات اور قدیم بالزمان مانتے ہیں اور جب ہم تمام ایزاد کو ممکن مانتے ہیں یہاں تک کہ بیوقوفانہ وغیرہ کو بھی تو
 اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بیوقوفانہ کو حادث مانتے ہیں اور حادث چاہے نزدیک مالموجود و دایہ کو کہتے ہیں ۔
 لہذا ثابت ہو گیا کہ بیوقوفانہ بھی حادث ہے ۔ ماضی کلام یہ ہے کہ جب حادث و قدیم کے وہ معنی مراد کے جائیں
 جو ممکنین کے ذکر کردہ ہیں تب ہی ماضی کی عبارت قدس پر رد ہو گا ورنہ اگر یہ معنی مراد ہوں گے حادث
 ہے ۔ بخارج الی غیرہ اور قدیم سے ماضی کا معنی مراد ہے جائیں تمام ایزاد بالفاظ قدس فی ہر قسم کا مشابہ
 تردید پر رد نہیں ہو سکے گا ۔ ختم شد

تعلیق: رد شارح سے صاحب قدس کے جواب میں تین خرابیاں بتائی ہیں : ۱۔ لان قدس الہی القدیم
 بالذات بالذات الہی ہے ۲۔ وجوب عقل و ہر وہ عقل الہی ہے ۳۔ لان قدس الہی القدیم

وَالْحَقُّ أَصْلُ الْأَلْسَانِ لَا يَنْصَحِرُ التَّكْوِينُ بِلَا وَجُودِ الْمَعْلُوكِ وَأَنْ وَجْزَ الْأَمْعَدِ
 وَزَنْ الْعَرَبِ مَعَ الْمُضَرِّ وَأَنْ الْقَضِيبُ صِفَةٌ مُضَرَّةٌ لَا يَتَصَوَّرُ بِدُونِ الْمُتَعَدِّ الْقَبْلِ
 اعْتَرِضَ الْمَضَارِبُ وَالْمَضَرُوبُ وَالتَّكْوِينُ صِفَةٌ حَقِيقَةٌ هُوَ مَبْدَأُ الْأَصْفَاءِ الْمَقْصِيهِ الْخَرُوجِ
 الْمَعْدُومِ مِنَ الْعَدَمِ أَلَا الْوُجُودُ لَا عَيْنًا حَقًّا وَلَا كَانَتْ عَيْنًا عَلَى مَا وَقَعَ عَيْنًا الشَّيْءُ
 لَكَانَ الْقَوْلُ بِحَقِّهِ بَدُونَ التَّكْوِينِ مَكْهُومًا وَابْكَارًا لِلْمَضَرِّ وَدَرِي

ترجمہ

اور حاصل جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی غیر ممکن کے رد و اسکے متصور نہیں
 ہو سکتی اور اس کا رد یہ ممکن کے ساتھ ایسا ہے جیسا عرب کا رد یہ مضرب کے ساتھ
 اس لئے کہ جب صفت اضافی ہے تو غیر متضامین کے متصور نہیں ہو سکتی یہ راہ لیا ہوں ہیں شارح
 مذکور کو اور محکوم ۔ صفت حقیقہ ہے خواہ اضافت کا مبداء ہے جو معدوم کو معدوم سے رد ہوں جائے
 نکال ہے ذکر میں اضافت یہاں تک کہ اگر ہوتے یہ صفت تکوین میں اضافت جیسا کہ بعض مشائخ
 کی عبارت میں واقع ہے تو ہو جائے گا قائل ہونا کوئی کے تحقق کے غیر ممکن کے مکمل رد اور ردی کا کلام
تشریح: صفت کے قرآن میں الشاعر کے اعتراض کا جواب یہاں شارح اس کا خلاصہ اور بخوبی
 پیش فرماتے ہیں کہ یہ غلط ہے کہ مضرب سے مضرب کے نہیں الی تائی اور مضرب

کا تصور غیر مضرب کے نہیں ہو سکتا ممکن اور ممکن کا یہ حصہ نہیں ہے بلکہ ممکن کا تصور غیر ممکن

کے دست سے نہ کہ ضرب کا بغیر ضرر دیکھئے اور حکمین کو ضرب دینا اس کا صحیح نہیں ہے اس لئے کہ ضرب ایک
نفس اضافی ہے اور حکمین صفت اضافی نہیں بلکہ صفت تعلق ہے اور ضرب بغیر ضرب و ضرب کے تعلق
نہیں ہے مگر حکمین حکمین کے بغیر ان کا ممکن ہے کیونکہ حکمین ایک تعلق صفت ہے جو فوائد اضافی نہیں
بلکہ صواب اضافی ہے یہی تعلق در زنیق و غیرہ کا صبیح ہے تو چونکہ حکمین اور ضرب میں فرق ہے اس لئے انوں
کو ضرب پر قیام کرنا درست نہیں ہے۔ خلاصہ فرق یہ تھا کہ ضرب ایک اضافی فعل ہے اور حکمین تعلق ہے۔
متنبیہ: ہذا اتفاق دونوں کو کہا جائے کہ ان میں سے ایک کا تعلق درہم کے دوسرے سے
ہو سکے جیسے البتہ و موت اور ضرب و مضروب۔

فلا یسک فعل جماعی قال من ان الضرب ضرر مستعمل القاء فلا بد لتعقید بالمفعول و
وصول الالء المین من وجود المفعول معاً اولو قاضی لا یقدم حو لا یجوز فعل الاء
تعالی فانما انشأ واجب الدوام بتقری وقت وجود المفعول۔

ترجیح

تو عرض در نہ ہوگا اس قدر ہے جو بیان کی جاتی ہے کہ ضرب عرض ہے جو مستعمل اتفاقاً
و اس کے مفعول کے نہ ہو مطلق ہوئے اور اس تک الہ کے کہ کہنے کے لئے اس کے ساتھ
مفعول کا وجود ضروری ہے اس سے کہ اگر مفعول کا وجود ضروری ہوگا اور ضرب صفت ہوگا بلکہ ہذا
تالی کے فعل کے ساتھ کہ وہ انشاء واجب ہوگا ہے جو مفعول کے ہونے کے وقت تک باقی رہے گا۔

تشریح

صاحب عمدہ نے کتاب کے کہ جس طرح ضرب ایک صفت اضافی ہے نہ بغیر مضروب کے اس کو
نہیں کہہ سکتا بلکہ اسی طرح حکمین بھی ایک اضافی صفت ہے کہ جو حکمین کے
نہیں کہا جاسکتا۔ صاحب عمدہ پر شاعر و کیفر سے اسکا اشارہ ہوگا کہ ضرب اور حکمین دونوں ہذا
اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے لہذا حکمین بھی حادث ہونی چاہئے حالانکہ مارتویہ اسکو ہم کہتے
ہیں۔ صاحب عمدہ نے ابواب دینے جوئے فرمایا کہ دیکھو یہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر اس
کے باوجود دونوں میں فرق ہے اس بنا پر ایک کو حادثہ اور ایک کو قیوم کہ گیا ہے۔ در فرق یہ ہے کہ ضرب
تو ایک عرض ہے اور عرض کی بقا کے لئے کسی عمل قیوم کی ضرورت ہے کہ قیوم کہ ضرب کا خلاف
میں وجود بغیر ضرب و مضروب کے نہیں ہو سکتا تو ضرب کے عرض بننے کی وجہ سے بات مزید ہے کہ
اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق نہ ہو سکے لے اور ان کے مفعول تک پہنچنے کے لئے اس مفعول کا ضرب
کے ساتھ ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ اوٹر ہوگا تو ضرب جو عرض ہے نہ زمانہ تک
اس کا بقا کیونکر ہوگی بلکہ یہ بات مشہور ہے کہ عرض تابعی لی زائیں شارع نہ جانتے ہیں کہ جواب

مگر یہ کہ غرض و غماز، یعنی کائنات کے کرد و دلالت انسانی ہیں پھر بھی ایک حادثہ و آفاتِ تدریجیہ کے سبب اس تدریج کے جذب کو عین انصاف کہا جائے۔ ورنہ زمین کو مہرہ کائنات کہہ کر اسے تو ایک خاص و محدود قرار دینا کا۔

وَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِي الْأَرْضِ فَخْرًا ۚ إِنَّكَ أَتَاهَا نَارُ مُدْغِمَةٍ ۚ تَجْعَلُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلًا ۚ إِنَّكَ فَاعِلٌ بِمَا تُشَاءُ ۚ وَتَعْلَمُ مَا تُخَالِصُ ۚ وَلَا تُخَالِصُ مَعَ الْكَافِرِينَ ۚ

اور چونکہ ان کا غیبت ہرگز نہ ہو کہ ان کے فعل و فعلوں کے اعتبار سے اس وقت پرانے جیسے غریب
 * مہاجر کے ساتھ اور ان کے گھر کے ساتھ۔

[illegible]

وَلَا تَدْرِي لَوْ كَانَ نَفْسُ الْمَكُونِ لَدِمَ أَنْ يَكُونَ الْعَمَكُونَ عَمَكُوا وَتَأْخُذُوا بِنَفْسِهِ فَتُؤْكَلُونَ
يَكُونُ أَنْ يَكُونُوا الَّذِي هُوَ عَلَيْهِ فَيَكُونُ قَدْ جَاءَ مُسْتَعْبَأً عَنِ الصَّاحِبِ وَهُوَ حَرَّالٌ -

ترجمہ اور اس لئے اگر کوئی نفس کو نیک بنو تو فائدہ پہنچا کر کوئی نیک نہ ہو تو ضرور مخلوق میں اس نیک کے لئے بڑی خوشنودی ہے کہ یہ کوئی نیک ہے اس کو میں ہیجہ سے جو اس کا چین دے وہ نہ کوئی نیک ہیجہ کو جو انسان نے سستی ہو گا اور یہ محال ہے۔

یہ ہیں سے دوسری دلیل کا آغاز ہے اور ساتھ ہی ساتھ دوسری دلیل کا پہلا مرکز ہے یعنی اگر کوئی شخص کو نماز کو نماز کے تمام میں جانور جیسا اندازہ نہ کیا گیا۔ یعنی غرضی

کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب ممکن اور ممکن کو ایک کہا جائیگا تو یہ بات لازم آئیگی کہ ممکن خود اپنا ممکن ہے یعنی اس نے خود اپنے کو پیدا کر لیا ہو اور یہ شرابی آئینے کے لازم آئیگی کہ جو ممکن ہے وہی ممکن ہے یعنی ممکن کے ساتھ ممکن قائم ہے تو وہ ممکن ہو گیا اور ممکن پہلے سے مان رکھتا ہے لہذا یہ مستعمل ہوا کہ ممکن خود بخود مخلوق ہوئے تو اس صورت میں ممکن صانع سے مستغنی ہو گا اور اس کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور ممکن کا قدیم ہونا باطل ہے اور جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہے لہذا معلوم ہوا کہ ممکن کو ممکن ممکن کہنا باطل ہے یہ پہلی غرابی کا بیان ہے۔

وان لا یكون للخالق تعلق بالمعالم سوى انشاء اقدم من قادرا عليه مع غير حصة ولا تاختير فيه ضرورة تكونه بنفسه وهذا لا یوجب كون ما خالفه او العا لم مختلفا فلا یصح القول بانما خالق للمعالم وصاحبه هذا الخلق۔

ترجمہ

اور یہ کہ خالق کا عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو گا اس کے علاوہ کہ خالق عاقل سے اقدم ہے اس کے اور قادر ہے بغیر کسی کارگری اور غیر اس میں کسی تاثیر کے عالم کے بذات خود ممکن ہونے کی ضرورت کی وجہ سے اور یہ اس کے خالق اور عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو پھر اس کو خالق عالم اور صانع عالم کہنا صحیح نہ ہو گا حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح

یہ دوسری غسرابی کا ذکر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپتے یہ بات فرض کر رکھی ہے کہ عالم اور ممکن ہیں ممکن ہیں اور ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لئے یہ بات باطنی بڑے سنگی کہ عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے اور دوسری دلیل کے پہلے رُت میں یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ ممکن خود بخود مخلوق ہو جائیگا اور جب عالم خود بخود وجود میں آگیا ہے تو اس کا مطلب ہو گا کہ صانع نے عالم میں کوئی فرض نہیں دکھایا اور اس میں کوئی کارگیری نہیں کی تو پھر نہ صانع اور عالم کا تعلق برائے نام ہے ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ صانع عالم پر قادر ہے مگر وہ بھی برائے نام کیونکہ جس کو عالم میں کوئی اثر ہی نہیں اور اتنی بات اوجہ ہے کہ صانع عالم سے مقدم ہے پس اس کے علاوہ صانع اور عالم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ خلاصہ کام جب ممکن خود بخود ہو گا تو صانع کا تعلق عالم کے ساتھ اس کے ساتھ نہ ہو گا کہ وہ عالم پر قادر ہے اور مقدم ہے اور کوئی تاثیر خالق کی عالم میں نہیں ہے تو پھر باری تعالیٰ کو تو عالم کا علم کیا بھی درست نہ ہو گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ممکن مخلوق ہے کہ بشرط تعالیٰ ہی عالم کا حاصل ہے۔ بہر حال اس دلیل سے ثابت ہوا کہ اگر ممکن کو ممکن نہ مانا جائے تو محال ہو گا لازم آئے ہے اس لئے کہتے ہوئے گا کہ ممکن ممکن کہ غریب ہے۔ وہو المطلوب۔

نہیں ہے تو اس کے ساتھ سو دیکھا بھی ختام نہ ہوگا اور نکوین میں نکوین ہے تو باری تعالیٰ کے ساتھ نکوین کا کیا
بھی نہ ہوگا لہذا اس کو خالق ہوا دیکھا درست نہ ہوگا البتہ اس کو کو خالق ہوا دیکھا درست ہوگا اور یہ ظہر سلطان
ہے جو نکوین کو عین نکوین مانتے کی وجہ سے لازم آیا ہے لہذا مظلوم ہوگا نکوین کو عین نکوین مانتا بھی نظر ہے۔

وهذا كذا تنبيه على كون الحكم بتعريف الفعل والمفعول حي ومرتبا لکنما ينفذ للعاقل
ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينبغي المبالغة في عن علماء اصول ما
تكونوا استعمالا بدیهة ظاهرة على من له ادنى فهم بل يطلب لکلامه محلا يصح
محلا لسراخ العلماء وخلاف العقلاء۔

ترجمہ

اردو یہ کل کی کل تنبیہ ہے تقابیر فعل و مفعول کے حکم کے برہمی ہونے پر لیکن داخل کیلئے مناسب
اسے کہ ان جیسی نکوین میں داخل کرے اور راسخین علماء اصول کی جانب وہ نہیں منسوب
نہ کرے جس کا سوال ایسا بدہمی ہو جو ہر اس شخص پر ظاہر ہو جس کو ادنیٰ فہم ہو لکن ان کے کلام کوئی ایسا فعل
نہاں کرے جو سزا کا علماء اور خلاف عقلاء کا محال بننے کی مہاجرت رکھے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ نکوین و نکوین کے ہونے پر جو دلائل ذکر کئے گئے ہیں یہ دلائل تو نہیں
البتہ تنبیہات ہیں اس لئے کہ ان دلائل کا غشاء فعل و مفعول کے درمیان تقابیر ثابت کرنا ہے
اور ان دونوں کے درمیان تقابیر کا ہونا امر بدہمی ہے اور جو چیز بدہمی ہوتی ہے اس پر دلائل قائم نہیں کئے
جاتے اور جو چیز وہاں بصورت دلائل مشابہ ہوتی ہے وہ دلائل نہیں ہو سکتے لہذا تنبیہات ہوتی ہیں اور
تنبیہ امر بدہمی پر قائم ہو سکتی ہے۔

لکنما ینفذ للعاقل الو۔ ماقبل میں چکوا بنا یا جبکہ اسے کہ مصنف اشارہ فرماتا ہے اشارہ فقہانی شرعی ہیں
تو یہ عبارت ماقبل پر اعتراض کیلئے لگائی گئی ہے اور یہاں سے شارح، شارح کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر کرنے
کی تنبیہ کا غرض ہے میں اثر عہد کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ نکوین میں نکوین ہے شارح کہتے ہیں کہ ان جیسے
مقامات میں داخل اور محمول اور ہماں کیلئے یہ بات ضروری ہے کہ وہ خود ذکر کرے اور ان سخی اور محال باتوں
کو جگہ محال ہو سکتے ہیں کوئی کام ہی نہیں علماء راسخین اور فقہاء کا انہیں کی طرف منسوب نہ کرے کیوں کہ انکی
طاعت مٹتی ہے یہ بات محسوس ہے کہ بدہمی بطلان اور ظاہر استوار باتوں کے تفسیر جو جاتیں سنے لے اگر کہیں
اظہار ایسی بات پیش آئے تو ایسے مواقع پر غلط اور سنجیدہ شخص کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کے
کلام کا ایسا عمل کاوش کرے جو صحیح اور مفعول ہو اور باقیوں انہیں اختلاف کی گمانش ہو چاہے
شارح اور محسن شرعی کی طرف منسوب قول کی توجیہ ذکر فرماتے ہوئے کہتے ہیں کہ۔

فان تمہی قال المکونین عین المکون اراد ان الفاعل اذا فعل شیئاً فلیس ھذا الا الفاعل
والمفعول واما الیصلح الذی یصلح عنہ بالتکوین والایجاد ونحوہ للھن فهو امر اعتباری
یحصل فی العقل من نسبتہ الفاعل الی المفعول ولیس امراً محققاً متغایراً للمفعول فی الخارج
ولہذا یدان مفہوم التکوین ہو بعینہ مفہوم المکون لتلزم المعادلات۔

ترجمہ

پس تحقیق کو جس نے کہا کہ کوئین عین کوکون ہے اس نے یہ ارادہ کیا کہ نہ کہ جس نے جب کوئی کام
کہا تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اور یہ حال وہ معنی جسکو کوئین اور ایجاد
دو چیز سے بغیر کیا جاتا ہے تو وہ امر اعتباری ہے جو عقل میں فاعل کی نسبت مفعول کی جانب کرنے سے حاصل
ہوتا ہے اور وہ کوئی ایسا امر محقق نہیں ہے جو خارج میں مفعول کا معیار ہو اور اس لئے یہ ارادہ نہیں
کیا کہ بعینہ کوئین کا مفہوم کوکون کا مفہوم ہے کہ محالات لازم آجاتیں۔

تشریح

شارح نے یہ توضیح پیش فرمائی ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ جن تعہدات سے کوئین کو عین کوکون
کہا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل مثلاً ضرب متعام دیتے تو خارج میں
صرف دو ہی چیزیں پائی جاتی ہیں فاعل اور مفعول۔ (ضارب اور مقرب) وہ گئے فاعل اور مفعول کے
علاوہ دوسرے معنی میں ضرب، تو وہ ایک امر اضافی ہے جس کو ضارب اور مفعول کے تعلق سے سمجھا جاتا ہے
اسے ہی خارج میں کوئین کا وجود متعہد ہے ہو گا بلکہ کوکون اور کوکون کے تعلق سے کوئین بھی جیسا کہ
تو کوئین بھی ایک امر اضافی ہوتی تو خارج میں چونکہ کوئین کا وجود نہیں بلکہ دو متضامین کے تعلق سے
اس کو سمجھا جاتا ہے تو مفعول نے یہ فرما دیا کہ خارج میں جیسے جیسے کے اعتبار سے کوکون ہے اور اسی
کے ساتھ کوکون بھی جاتی ہے اسی مفہوم کو مفعول نے اس طرح کہہ دیا کہ کوئین عین کوکون ہے حالانکہ
ان کی مراد عنیت سے مفہوم کا اتحاد نہیں بلکہ وجود خارجی کا اتحاد ہے۔ معترض نے اس معنی کے اعتبار
سے ان پر اعتراض کیا ہے حالانکہ ان کی مراد ثانی معنی میں اور یہ بات قرعہ قیاس بھی معلوم ہوتی ہے
کہ ان علماء کی مراد واقعی ثانی معنی میں در داخل معنی کے اعتبار سے اگر عنیت کا قول اختیار کیا جیسے
تو محالات لازم ہیں گے جو غور و تحقیق کے شایان شان نہیں بلکہ ان کے قول کے وہی معنی مراد لئے جاتے
جو ہم نے ذکر کر کے ہیں یعنی ثانی معنی کے اعتبار سے وہ عنیت کے قائل ہو گئے ہیں۔

وہذا کمایق ان الوجود غیر الماہیۃ فی الخارج بمعنائہا لیس فی الباطن الماہیۃ
تحقق ولعروضہا المستفی بالوجود تحقق آخر حق یجتمعا اجتماع الفاعل والمفعول
کالحسب وانما دلیل الماہیۃ اذا كانت فلو فیہا هو وجودہا لکنہما متغایران فی العقل

بمعنی ان العقل ان يلاحظ المتأخر دون الوجود وبالعكس۔

ترجمہ

اور یہ ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں وجود عین باہیت ہے اس معنی کے کہ خارج میں باہیت کا الگ تحقق اور اس کے اس عارض کا جس کو وجود کہتے ہیں کوئی دوسرا تحقق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ دونوں خاص و مقبول کے جس ہونیکے مثل جمع ہو جائیں جیسے جسم اور مواد کیا بہت جب ہوگی تو اس کا یونانی اس کا وجود ہے لیکن یہ دونوں عقل کے اعتبار سے متضاد ہیں اس معنی کے کہ عقل کہتے ہیں گونا گوسب سے کہ وہ باہیت کا بغیر وجود کے اور اس کے برعکس لحاظ کرے۔

تشریح

خارج کی اس تشبیل کا حاصل سمجھنے سے سینے سے سینے کہ باہیات کلیہ خارج میں موجود ہیں لیکن وہ اپنے افراد کے نفس میں وہ خارج میں موجود ہیں۔ ماقبل میں بھی اس کا بیان گذر چکا اور ہم شرح علم میں تنکلیہ سے بیان کر چکے ہیں اسی طرح کسی شئی کی باہیت کا مفہوم اور اس کے وجود کا مفہوم اور ہے باعتبار مفہوم ان دونوں کو متحد کہنا غلط ہے، غلطی باہیت ہے لیکن خارج میں وجود الگ اور باہیت الگ نہیں پائی جاسکتی یعنی خارج میں باہیت کا تحقق ہی وجود کا تحقق ہے اور وجود کا تحقق ہی باہیت کا تحقق ہے اور چونکہ عقل وجود خارجی سے بھٹکا سبب ار کا تصور کر لیتی ہے اور ان پر احکام کا نفاذ کر دیتی ہے جیسے تمام کلیات کو عقل کو بغیر جزئیات و افراد کے اپنے کزبوں میں لے لیتی ہے بالفاظ دیگر عقل کے اعتبار سے کلیات اور جزئیات میں التفکاک ہے اور تحقق کے اعتبار سے اتحاد ہے ایسے ہی وجود اور باہیت میں باعتبار عقل مغایرت ہے اور باعتبار تحقق اتحاد ہے جبہ ساری تقریر ذہن نشین ہوگئی تو اب سینے کے خارج فرما نا چاہئے ہیں کہ بالکل اسی طرح مکون اور مکون عقل کے اعتبار سے مغایرت ہیں اور تحقق کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں تو تاثر یہ ہے ان دونوں کو غیر کہا جیسے باعتبار عقل اور اشعری نے ان دونوں کو عین کہا یعنی باعتبار تحقق انہیں پھر ان دونوں نولوں میں کوئی تضاد نہیں رہے گا۔

فلا یتیم بطل هذا الزعمی الا باثبات أن تكون الأشياء وصدورها عن الباری تعالیٰ بتوقف علی صفتہ حقیقۃ قائمۃ بالذات مغایرة للقدرة والارادة۔

ترجمہ

پس نام نہیں ہوگا اس رائے کو باطل کرنا مگر اس بات کے ثابت کرنے کے ساتھ کہ اس کا مکون اور اس کا زعم درباری تعالیٰ سے ایسی صفت حقیقہ پر موقوف ہے جو قہم باذات ہو قدرت و ارادہ کے مغایر ہو۔

تشریح

شرح فرماتے ہیں کہ شاعر کا یہ قول کہ کوئین میں کوئین ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئین امر اعتباری ہے تو ان کوئین کو امر اعتباری کہنا ان دلائل سے باطل نہیں ہو سکتا جو اترید سے قبل میں ذکر کئے ہیں بلکہ اسکو اگر اترید سے باطل کرنا چاہتے ہیں تو اس کا صرف ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اترید یہ یہ ثابت کر دیں کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے چار دھکوات کا صدور کسی ایسی صفت پر موقوف ہے جو قائم بذاتہ نفسانی ہو اور وہ صفت قدرت و ارادہ کا غیر ہو، اگر یہ بات ثابت کر دی گئی تو شاعر نے جو کوئین کو امر اعتباری کہا ہے ان کا یہ قول باطل ہو جائیگا مگر کیا کیا جائے اترید یہ ایسی کوئی صفت ثابت نہیں کر سکے۔ لہذا پھر کوئین کو امر اعتباری کہنا درست ہو گا اور اعلیٰ صفت قدرت و ارادہ ہیں انھیں کوئینوں سے تعبیر کر دیا جاتا ہے۔

تشریح ۲۱۸۔ اسی کچھ دیر پہلے کہا گیا تھا کہ اشاعرہ کی طرف غصوب قول (کوئین میں کوئین ہے) کی کوئی ایسی تائید کی جائے جو ماہرین العلماء میں اختلاف ہند کے چنانچہ اسی جو توجیہ ذکر کی گئی ہے یہ اختلاف کی صداقت رکھتی ہے میں کا حاصل یہ ہو گا کہ اشاعرہ نے کوئین کو امر اعتباری مانا ہے اور اترید سے اس کو مستقل صفت قرار دیا ہے اور اترید پہلے جو دلائل ذکر کئے ہیں اس سے صفت کوئین کا مستقل صفت ہونا اور امر اعتباری نہ ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شارح (جو اشعری ہیں) کا خیال یہ ہے کہ حضرت ابو الحسن اشعری کا قول کہ کوئین امر اعتباری ہے صحیح ہے نہ کہ اترید یہ کہ چنانچہ تائید اشاعرہ میں آئندہ اسے دلی عبارت ذکر فرمادے ہیں۔

تشریح ۲۱۹۔ قابل، قبول کرنا۔ مقبول، جسکو قبول کیا جائے، جسم، آسودہ، اس میں جسم قابل ہے جس سے سیاہی کو اپنے اندر قبول کیا ہے۔ اور آسودہ مقبول ہے میں کو جسم نے قبول کر لیا ہے یعنی سواد اور جسم کا خارج میں موجود الگ الگ ہے مگر ان دونوں میں اختلاص ہو گیا ہے اور وجود باہریت میں ایسی بات نہیں دونوں کا وجود خارجی الگ ہوا اور پھر دونوں کا اجتماع ہوا ہو، بلکہ آخر الذکر میں دونوں کا وجود غالباً ہی اس سے متحد ہے۔

تشریح ۲۲۰۔ حاصل بحث فقیر کے فطن کے مطابق اگر یہ تصریح اس کی شرائط کے یہاں نہیں ملی ہے کہ فریقین کے درمیان مذکور خوارق نزاع عقلی ہے نہ کہ حقیقی یعنی اشاعرہ نے قدرت کو بشرط شی (در تہ خلط و اختار) میں ملحوظ رکھا ہے یعنی وہ قدرت جو مضموع الامارہ ہو اور یہی مجموعہ مردہ کوئین سے قائلوں نے اسکو صفت مستقل شمار کرنے کی حاجت نہیں سمجھی اور اترید پہلے قدرت و ارادہ میں سے ہر ایک کو بشرط شی (در تہ تحریر) میں رکھا ہے اور اس درجہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک کو علی سبیل الامتزاز کوئین سے تعبیر نہیں کر سکے لہذا مجموعہ الگ چیز شمار ہوگی اسی وجہ سے فریق ثانی نے اسکو صفت مستقل قرار دیا ہے

واللہ اعلم بالصواب

والتحقق ان تعلیق المقدور علی وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذ انساب الی
المقدور لا یستلزم ایضا اذ لا یدل علی ان انساب الی المقدور یشیع الخلق والتکوین۔ وکذا یؤید ان صفیة
کون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقتہ ثم تحقق بحسب خصوصیات
المقدور ذات خصوصیات الافعال کالتصویر والتزیین والاحیاء والاماتة وغیر
ذلک لئلا ینکاد ینتأثر

ترجمہ

اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے موافق قدرت کا قسم مقدور کے وجود کے مطابق اس کے لئے ہوتا ہے
اس کے وقت میں جب یہ تعلیق قدرت کی طرقت منسوب ہو تو اس کا نام ایجاب ہے اور جب قادر کی طرقت
منسوب ہو تو اس کا نام خلق اور تکوین اور اس کے مثل ہے تو تکوین کی حقیقت ذات کا اس حقیقت سے ہونا ہے
کہ اس کی قدرت متعلق ہو جو مقدور کے ساتھ مقدور کے وجود کے وقت میں کچھ مقدورات کی خصوصیات کے
اعتبار سے خصوصیات انحال متعلق ہوتی ہیں جیسے تصویر اور تزیین اور احیاء اور اماتہ اور اس کے علاوہ اس
مذہب جو قسم ہونیکے قریب نہیں ہے۔

تشریح

شاعر اپنی اس عبارت سے اشعری کی زبردست حمایت فرما رہے ہیں جس کا وہ اصل یہ ہے
کہ مقدور کے نہ نہ وجود میں مقدور کے وجود کے ساتھ جب تعلیق قدرت کو منسوب کیا جائے
تو اس کا نام ایجاب ہوتا ہے اور جب اس تعلیق قدرت کو قادر کی طرقت منسوب کر دیا جائے تو اس کا نام خلق اور تکوین
ہو جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ہو کہ تکوین ایک امر صفاتی ہے جتنا کچھ تکوین کہتے ہیں کہ کسی ذات کا اس طرح ہونا کہ
اس کی قدرت کا تعلیق مقدورات کے ساتھ ان کے زائد وجود میں ہو پھر اس کے بعد مقدورات کی خصوصیات
کی وجہ سے انہیں میں خصوصیات پیدا ہوتی ہیں اور ان کے اسم میں تبدیلیاں ہوتی ہیں جتنا کچھ قدرت
کا اگر ذات سے تعلیق ہو گا تو اسکو تزیین کہا جائیگا۔ اور اسی طرح حسب اختلاف متعلق کسی تصویر بھی ایجاب
کسی امت وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔

و اما کون کل من ذلک صفته حقیقیة اذلیة فہما نفس و بعض علما و ما و سوا النہم
وفہم تکیفیر المقدور ما وجدوا ان لم یکن متغایرۃ و الا فرب ما ذہب الیہ المحققون علیہ السلام
وہو ان مرجع کل الی التکوین و انہ ان تعلیق بالعیون یشیع احیاء و بالیوت امانۃ و
بالیومرة تصویب و بالمرزق تزیین و بالیغیر ذلک فاکل تکوین و انما التصویر
بخصوصیات المتعلقات۔

ترجمہ

اور ہر حال میں سے ہر ایک کا صفت حقیقہ ازلیہ جو انات باتوں میں سے ہے جس میں بعض علماء اور انہر متقدمین اور اس میں تقدیر کی بہت تکلیف ہے اگرچہ وہ متعارفہ ہوں اور اقرب وہ ہے جس کی جانب میں سے متفقین گئے ہیں اور وہ ہے کہ کل کامر معنوں کی کیفیت ہے اس لئے کہ کوئی اگر حیات سے متفق ہو تو اس کو نام اجبر رکھا جائیگا اور اگر موت سے متعلق ہو تو امت اور یہ صورت کے ساتھ تقدیر اور تقدیر کے ساتھ ترزین و غیرہ سب کوئی ہیں اور (اسناد کو) خصوص متعلقہ کی خصوصیت کی وجہ سے ہے۔

تشریح

ازلیہ بحث کوئی نہیں۔ بات عرض کی گئی تھی کہ علماء متکلمین کے ممال میں جماعتیں ہیں۔ ایک مائتہ یہ کہ جو کوئی کوشش صفت مانتے ہیں اور ترزین و غیرہ کامر معن اس کو قرار دیتے ہیں اور دوسری جماعت اشاعت کی ہے جو کوئی کو اصل نہ نہ کہ قدرت و ارادہ کو اصل مانتے ہیں۔ تیسری جماعت وہ ہے جس کا یہاں شارح ذکر فرما رہے ہیں کہ مذہب یہ ہے کہ کوئی کی طرح ترزین اور حیات و امانت حقیقہ و ترزین و غیرہ سب متفق صفت ہیں گو یا ب صفات ہے شمار جو یا میں کی یہ مذہب علماء اور انہر کہ ہے۔ اور انہر اس کا ترجمہ ہزار، جیسے ہم بولتے ہیں، نہ ہی ہزار، چنانچہ لنگا ہار، لکھ ہار، لکھ ہار وغیرہ ایسے ہی اور انہر سب سے اور انہر جو حکم و راستہ چھوٹے کے پاداش ہے اس لئے اسکو اور انہر کہا جاتا ہے۔ اور انہر میں یہ صفات شامل اور واقع تھے، چنانچہ، نعمت، نکت، اسباب، جہدہ، انشائیہ اور جہدہ، خورزم، کاشغر، اور انہر ہے شمار علماء احداث پیدا ہوئے اور اس کے علاوہ بہت سے محدثین درمغربی نے فہم کیا، مگر اس کے باوجود قوم مسلمہ کے حدود و قیود اور آپس میں منکر کشی کے نتیجے میں اپنے اسلاف کے اس مقدس ورثہ اور اس پاک سرزمین کو روس اور کمونسٹ کے سپرد کر رکھا ہے۔ خیر ہم یہ عرض کر رہے تھے کہ بعض علماء اور انہر نے حقیقہ، ترزین، امانت و حیات و غیرہ کو صفت حقیقہ متعلقہ قرار کیا ہے۔

و فیہ تفسیر اللہ ما لا شارح فرماتے ہیں کہ اگر حقیقہ و ترزین و غیرہ کامر معن کو قرار دیا جائے بلکہ سب کو مستقل صفت حقیقہ کہا جائے تو اگرچہ یہ تمام صفت ایک دوسرے کے باہمیہ نہیں ہیں مگر تقدیر و ارادہ بہت زیادہ لازم آئیگا۔ اصل تو یہ تھا تقدیر و ارادہ سے بالکل احتراز کیا نہ ہو مگر چونکہ قرآن و احادیث سے صفت کا ثبوت ہے اس لئے ناگزیر ہو کہ ذات باری کیلئے صفت کو ثابت کیا جائے مگر اس میں اس بات کا کمال رکھنا چاہئے کہ صفت جو سبکیں اتنی کم ذات باری کیلئے ثابت کی جاتی ہیں جتنی بہت گھٹائے گھٹائے آٹھ صفت پر موقوف کر دیا ہو گئے۔ اس لئے آٹھ کو ذات باری کیلئے ثابت کرتے ہیں اور تقدیر و ارادہ تو صفت کو جائز قرار دیتے ہیں (کامر) رہا آٹھ کے علاوہ دیگر صفت کا بیان تو جو جو اس میں تھوڑا قدر بہت زیادہ لازم آئے گا جیسی کہ غائبی کی حد تک لازم آئیگا اس پر ہر ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ

اور دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

فَوَاقِدُ الْمَرْحُومِ مَعْنَا ابْنِ قَدِ كَالطَّبَاقِ اَرْجَہ صفات کے، ایک میں گڈری ہوئی قفیر سے واضح ہے مگر مہولت کیلئے اختصاص کیا گیا ہے عرض ہے جس طرح اللہ کی صفات جزوات نہیں اسی طرح صفات باہم ایک دوسرے کی غیر نہیں ہیں مگر یہاں شارح یہ فرمادیا جاتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ صفات باہم ایک دوسرے سے متضاد نہیں ہیں تو ان سب کو مستقل ثابت کر نیکی صورت میں تصور نہ، درجہ لازم آجیگا تو قد ماہر و متاخر نہیں ہوں گے مگر خود خواہ خود قد ماہر و لازم آجیگا جو کہ مافیٰ توحید سے اس لئے حق الوجود اس کا اور ہر فرد کو وَالْاَقْبَابُ مَا لَا يَكُنُ اَللّٰہُ اَلشَّارِحُ کَالْمَدْبُوبِ بِمِثْلِ الْمُدْرِكِ بِمِثْلِ الْاَخْفِیِّ اے کہ نفس میں لہذا اس عبارت میں اللہ کی جو مسلک شارح بیان کر رہے ہیں وہ ان کا پسندیدہ نہیں ہے بلکہ یہ مسلک ان لوگوں کے مسلک کے بعد ہے جس میں ازب الی العوالم جو ابھی مذکور ہو چکی عمار اور ذوالنہر کے مسلک کے مقابلہ میں، تردید کے قول کو ازب الی العوالم کہہ رہے ہیں یعنی ان سے اچھے قولی اشعار یہ کہ ہے چنانچہ شارح نے اس میں کبھی عمار اور الذہر کے فقرے کے بعد طریقی عمار اور جریہ کا مذہب ازب الی العوالم ہے جس میں کہا گیا ہے کہ کوئی تہذیبی و تخلیق وغیرہ کام مع سب سے چنانچہ جب کوئی کا خلق حیات سے ہو تا ہے اس کو امار سے اور جب ترزین سے ہوتا ہے تو کوئی کو ترزین سے اور صورت سے ہو تا ہے تو لغویر سے اسکو قہیر کر دیتے ہیں۔ خدا کا کلام یہ ہے کہ امانت و ایدار اور ترزین وغیرہ سبھی کو ہیں مگر فہم کو اسرار ہنگامہ موسوم ہیں یہ مختلف خلقیہ جو سب سے نام کی تبدیلی ہے۔

وَالْاَزَادَةُ صِفَةٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی اَزَلِیَّةٌ قَائِمَةٌ بِذَاتِہَا کَمَا دَخَلَتْ تَاکْلِیْدٌ اَوْ تَحْقِیْقٌ لَا اَثَابَ صِفَۃً قَدِیْمَہٌ لِلّٰہِ تَعَالٰی تَحْقِیْقُ تَحْقِیْقِ الْعِلْمِ ذَاتِ بَوَاجِدٍ دُونَ وَجِدٍ وَفَوْقَ قَدِیْمٍ دُونَ وَجِدٍ۔

ترجمہ

اور ازادہ اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت ازلیہ ہے جو اسکی ذات کے ساتھ ذات ہے۔ یہ صفت نہ اس کو بعض نہ کسی کو دیگر نہ یہ ایک اور مکرر کیا بغیر من تحقیق اللہ خلق کے لئے ایسی صفت نہ یہ کہ ثابت کر کے کیلئے جو مخلوقات کی تخصیص کا لہذا خود کر دیا ہے ایک صورت پر نہ کہ دوسری صورت پر اور ایک وقت میں نہ کہ دوسرے وقت میں۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی آٹھ صفات میں سے ایک ازادہ ہے اور دیگر صفات کی طرح یہ بھی الہی اور قدیم ہونے کے ساتھ باری عزوجل کے ساتھ قائم ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب صفات کی بحث کے اوائل میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ صفات باری میں سے ایک صفت ازادہ بھی ہے تو پھر یہاں دوبارہ ذکر کر نیکی کیا ضرورت پیش آئی؟

شارح نے سی کی یہ وجہ بیان فرمائی کہ ارادہ کا اعادہ مسئلہ کیا کہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ ارادہ کا مستقل وجود ہے اور یہ علم قدرت کے علاوہ دوسری علیہ صفت ہے چنانچہ شارح "تفصیلی" لکھتے ہیں کہ ارادہ کی صفت ہے جو کمالات کو بعض مخصوص شکل میں بعض مخصوص اوقات میں عدم سے وجود میں لائے گی مستقل ہوئی ہے۔ اس امکان کی تفصیل یہ ہے کہ علم قدرت کمال تمام ممکنات کے ساتھ برابر ہوتا ہے اور کسی حالت کو کسی دوسری حالت پر مشابہ عدم کو وجود پر نہ وجود کو عدم پر ترجیح نہیں ہوتی بلکہ وجود کی ترجیح عدم پر بعض مخصوص رنگ و شکل کی ترجیح دوسرے بعض پر یہ ارادہ کے ذریعہ ہوتی ہے علم قدرت کے ذریعہ نہیں۔ لہذا ثابت ہو کہ ارادہ ایک مستقل صفت ہے جو علم قدرت کے علاوہ ہے۔

لاکھنا ازعمت الغلامۃ مرادہ تعالیٰ موجب بالذات لا فاعیل بالارادۃ والاختیار

ترجمہ

تشریح

ایسا نہیں ہے جیسا کہ مفسر نے لکھا کہ اس کے لئے موجب بالذات ہے فاعیل اور بالاختیار نہیں ہے۔

یہاں سے شارح نے اس کی تردید کر کے ہے میں جن کا اظہار لکھ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہے فاعیل بالاختیار نہیں ہے۔ ارادہ کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ وہ فاعیل خود نہیں ہے بلکہ اس کے تمام کام بالکلیہ اور بالاختیار ہوتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ مجبور ہے کہ اس سے ان افعال کا صدور ہو کر ہی رہے گا لہذا ارادہ چاہے کہ فاعل کام نہ کرے تو یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے۔ اسکو ایک مثال سے ہوں یہ جیسے کہ جس کی کریم اور شامیں سورج سے اظہار رکھتی ہیں اگر سورج انکو روکنا چاہے تو وہ کی نہیں سکا۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے افعال ہیں (خود بالضرر من ذلک)

ہم حضرت محمدؐ کے حالات اس قول کی حقاقت ظاہر کر چکے ہیں انشاء کو مستحضر یہ ہو کہ اگر اللہ تعالیٰ کو فاعل ارادہ مانا جائے تو پھر اس کیلئے صفت ارادہ کا ثبوت ہو گا پھر اس صفت کی دوسو تیس ہوں گی یہ حادث ہو گا یا قدیم ہو گا، اگر اسکو حادث مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کا عمل حوادث ہو گا تو ہم کہتے ہیں کہ وہ فاعل ہے اور قدیم مانا جائے تو اس کا زوال لازم آجیگا کیوں کہ جب ازل سے ارادہ کسی شئی کے وجود کے ساتھ وابستہ تھا اور پھر حسب ارادہ اس کی ایجاد ہو گئی تو بعد ایجاد ارادہ ایجاد فاعل ہو گیا حالانکہ ارادہ قدیم و ازل تھا جس کا زوال لازم نہ رہا ہے اسلئے انھوں نے مرہ سے ارادہ ہی کا انکار کر دیا مگر یہ اسکی غلط فہمی ہے کہ وہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث مطلق کے حدوث و زوال کو مستلزم نہیں ہوتا۔

نتیجہ: موجب بالذات۔ موجب اسم فاعل کا صفت ہے افعال سے جسکی معنی میں کہ اسکی ذات

خیر انبیاء و اراک کے اس سے حدود فعل کو واجب کرنی ہے جیسے آگ سے احتراق کا حدود فعل آگ کے اعتبار کے ہے۔

وَالْمُحْكَمُ زَلِيقًا مَرَاتِنًا مَرِيئًا بِنِائِمَةٍ لَا يَصِفُهُ

ترجمہ
تشریح

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ بخاریہ رنگان کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ الذات ہے جسے جی صفت کا بیان نہیں
بخاریہ یہ کہ غرق ہے تو محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن علیہ السلام بخاریہ کی ذات منسوب ہے۔
حاشیہ نمبر ۱ میں مولا علی علیہ السلام لکھا ہے کہ یہ جولاہ تھا۔ فیروز اس فرقہ کی راستہ ہے کہ
اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ ہم نہیں ہے حتیٰ زائد ہیں ذات ہے ذات کے علاوہ آزادانہ گت سے کوئی چیز نہیں
اور اقل میں گذر چلت ہے کہ کسی ذہن اختیار کا ہے کہ صفات میں ذات میں تو ہم سے الگ ہوا ہو کہ جب مغز
کا بھی یہی مذہب ہے تو پھر فرقہ بخاریہ کی کی کیوں تفصیل کی گئی؟ دونوں کو ذکر کرتے صاحب نمبر ۱
نے لعل کی لامحی پر تنک لکھتے ہوئے کہ ہے در شاہ الکی شخص اسلئے کہ گئی ہو کہ یہ ذہنیت ردہ
کے مسئلے میں صفت کا ناکل ہے اور دیگر صفات کو مستقل ماننا ہو گا اور یہاں چونکہ اردو کا بیان چل رہ
ہے اسلئے فقط بخاریہ کا ذکر کیا ہو گا۔

وَالْبَعْضُ الْمَعْنَى زَلِيقًا مَرَاتِنًا مَرِيئًا بِنِائِمَةٍ لَا يَصِفُهُ

ترجمہ
تشریح

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ بعض معتز زے رنگان کہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے اراک کے
ساتھ تو حادث ہے کسی عمل میں نہیں ہے۔
یہاں سے شائع بعض معتز کی زوید کر رہے ہیں اللہ بعض معتز کا معنی علی علیہ السلام اور علی
ابوبائی زراس کا بیٹا ابو اسیم ہیں ان کا فیہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے مگر وہ حادث
ہے ورنہ یہ کہ اردو کے قیام کا کافی علی نہیں بلکہ اردو ذات خود تو نہیں ہے انہوں نے کہا کہ اگر اردو
کو قیام مانا جائے تو قیام کا قیام مولا علی علیہ السلام کے جواب اس شعبہ کا گذر چکا ہے اور معتز کسی عمل کے قیام اس کہ
ہستہ نہیں ہے اگر اس کا قیام ذات بدنی کے ساتھ مائیں تو اس کو کھس جو اذیت ہو بالانیم اسے گذر
انگوس کا قیام کسی کے ساتھ مائیں تو یہ بھی باطل ہے کیوں کہ صفت تو اللہ کی ہے اور قائم ہے کسی
دوسری شے کے ساتھ۔ حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ صفت کا قیام اس کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وہ
صفت ہوتی ہے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَنْ ارْتَدَتْ عَنْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ

ترجمہ۔ ارادہ ایسا ہے جس کے برعکس سے (نگاہ کیا ہے) کہ اس کا ارادہ حادث ہے اسکی ذات میں
تشریح یہاں سے شارح کفر الہی کی تردید فرماتے ہیں حصول نے ارادہ کو ثابت کیا ہے مگر اسکو
 حادث مانا ہے۔ اس کا مکمل حدوث ذات باری کو مانا ہے اور چونکہ فرقہ باری تعالیٰ کے
 ساتھ حوادث کے قیام کو مانکر فرقہ دینا ہے۔ حادث کہنے کے دناں اور جو ایات اقبل میں گذر چکے ہیں
 یہ غفلت صاحب اور نظریات کا تذکرہ ہوا جو ارادہ باری تعالیٰ سے متعلق ہیں شارح اگلی عبارات میں ان
 بالکل نظریات و خیالات کی تردید فرماتے ہیں اور یہی اہل حق کے دلائل ہیں جسکی ان دلائل کے ضمن
 میں مخالفین کا رد بھی ہوا ہے۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَنْ ارْتَدَتْ عَنْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ الشَّيْءُ الَّذِي فَعَّلُوا
 مَعَهُ لَغُفْلٌ بَلْ زُومُوا قِيَامَ صِفَةِ الشَّيْءِ بِمَنْ ارْتَدَتْ عَنْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ

ترجمہ اور دلیل اس پر عقیدہ پر یہ ہو کہ ہم نے ذکر کیا ہے وہ آیات میں جو اہل حق ہیں اللہ تعالیٰ کے لئے
 صفت الہیہ اور مشیت کے نشانات کے سلسلے میں پہنچیں ہو چکے ساتھ ساتھ شئی کی صفت
 کے قیام کا لزوم اسی شے کے ساتھ شے کی صفت کے قیام کا لزوم اسی شے کے اور متعلق
 ہونا اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام۔

تشریح چار دعویٰ اقبل میں ابھی گذرے کہ ارادہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلیہ ہے اب اس پر
 شارح پانچ دلیلیں دے کر گریں گے۔ پہلی دلیل یہی ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت
 کا ثبوت ہوتا ہے۔ جیسے یقول اللہ العزیز انزلنا من السماء ماء فاصبحنا نخلًا مریقًا۔ ان دلائل قطعیہ سے
 چلا کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفت ارادہ کا قیام ہے لہذا خدا صفا کا قول اہل ہوگی جنہوں نے بالکل ارادہ ہی
 کی نفی کر دی۔ لہذا اگر پہلی دلیل سے خلاصہ کار ہو گیا۔ دوسری دلیل جب کسی ذات کیے کوئی صفت
 ثابت ہوگی تو اس کا قیام بھی کسی کے ساتھ ہوگا جیسے زید کا علم زید کے ساتھ قائم ہے لہذا ارادہ الہی بھی اللہ
 کے ساتھ قائم ہوگا اس دلیل سے بخلاف اور بعض مؤرخوں کی تردید ہوگئی۔ بخوارزمی کی تردید ہوگئی کہ
 انہوں نے ارادہ ہی کا انکار کیا ہے حالانکہ دلیل مذکور سے اس کا ثبوت ہے ہم بعض مؤرخوں نے بھلا ارادہ کو
 حادث مانا ہے اسی عبارت سے انکی بھی تردید ہوگئی کہ ہم نے فرمایا ہے کہ ذات سطرہ کے باری تعالیٰ
 فعل حوادث نہیں ہے اور جب صفت ارادہ حادثہ کو اللہ کے ساتھ قائم مانیں گے تو اس کا فعلی حوادث ہونا

لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو ہمارے اصول کی مطابق جب باری تعالیٰ کیلئے صفت کا ثبوت ہوگا تو بطریق حدیث نہ ہوگا لہذا مذکورہ عبارت سے جیسے ہمارے کی تردید ہے ایسے ہی بعض معتزلی کی بھی تردید ہے اس تقریر سے بعض حضرات کا یہ کہنا بجا ثابت ہوگا کہ بعض معتزلی کی تردید کیسے ہوگئی؟ جواب ظاہر ہے۔

تیسری دلیل :- اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال و منقطع ہے لہذا معلوم ہوگا کہ اس کی صفت ارادہ مثلی و مجرد صفات کے قدیم ہوگی اس میں کراس کی تردید سے جنھوں نے صفت ارادہ کو حادث تسلیم کر کے ذات واجب کے ساتھ اس کا قیام ثابت کیا ہے۔ اس دلیل سے انکی تردید ہوگئی بلکہ ان کی مخالفت پیدا ہوگئی۔ ہم نے اب تک کی عبارت کو مستقل تین دلیلوں پر مبنی کر کے ہونے پر تقریر چس کی ہے۔ صاحب نیز اس نے ان تینوں میں دوں کو ایک ہی دلیل شمار کرنا ہے اور انصاف کی بات بھی یہی ہے مگر چہ بنے بغرض تسہیل ہر چیز کو مستقل دلیل شمار کرنا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ الْقَدَرُ وَاجِدْهُ عَلَىٰ وَجْهِهِ الْأَوْفَىٰ الْأَصْلَحَ دَلِيلٌ عَلَىٰ كَوْنِ هَٰذَا نَفْعًا قَادِرًا عَلَىٰ أَنْ يَكُونَ أَحَدُ وَثَقَةٍ أَوْ لَوْ كَانَ هَٰذَا نَفْعًا مَوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ مَقْدَمُ هُنُوِّهِ وَمُنَاغَاةُ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ

ترجمہ

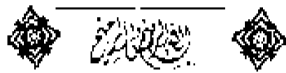
اور نیز عالم کا نظام اور اس کا انقیاس و عمدہ صورت پر جو اس کے مصالح کے قدر محنت اور ہونے پر دلیل ہے اور ایسے ہی عالم کا حادث اس کے مصالح کے لحاظ ہونے پر واضح ہے اس لئے کہ اس کا مصالح اگر موجب بالذات ہوتا تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئیگا، تخلف معلول کے انتشار کی ضرورت کیوجہ سے اسکی علت موجب ہے۔

تشریح

والجہا سے بقول صاحب بلوغ و دوسری اور ہماری قائم کردہ ترتیب کے معنی یہ جو معنی دلیل ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حکماء اور اہل حق سبھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم کو انتہائی خوبصورت اور شاندار اور ظہور پر پیدا کیا گیا ہے۔ عالم کا اس طرح ہونا خود دلیل قوی ہے کہ اس کا مصالح خدا اور قدر درمطلق ہے کیونکہ ذات باری کا تمام موجودات کے ساتھ تعلق بالکل کیسا ہے اب اگر اسکو فاعل مختار نہ مانا جائے تو یہ سوال اٹھے گا کہ جب تمام موجودات کے ساتھ اس کا تعلق برابر ہے تو عالم کو اس مخصوص شکل پر کس نے پیدا کیا، کیا یہ چیزیں اشکالی مخصوصہ میں خود بخود متشکل ہوئی ہیں ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہے لہذا یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ وہ عزت اور مہر پر ہے اور تمام کائنات کو اپنے ارادہ اور اختیار سے بنایا ہے۔

وَلَكِنْ أَحَدُ وَثَقَةٍ أَوْ لَوْ كَانَ هَٰذَا نَفْعًا مَوْجِبًا بِالذَّاتِ لَزِمَ مَقْدَمُ هُنُوِّهِ وَمُنَاغَاةُ تَخَلُّفِ الْمَعْلُولِ عَنْ عِلَّتِهِ الْمَوْجِبَةِ

صوت اس بات کو پہنچ کر کہ جسے کہہ کر اس کو موجب بات مانا جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خدا نے عالم پر اختیار کر لیا یعنی خدا تعالیٰ عالم کی علت موجب ہے اور خداوند پر ہے کہ علت موجب سے معصوم کا مختلف جو اثر نہیں ہے لہذا عالم جو کہ معصوم ہے اس کا علت یعنی صانع سے مختلف جائز ہوگا اور جب یہ ہوگا تو عالم بھی مثل اپنی علت موجب کے تدبیر ہوگا مگر وہ حادث ہے۔ چرخی دور بخون دلیل میں غلام پر رہے۔ صفت راہ کا بیان شکل ہوگا جس کا خداوند ہے کہ ارادہ ایسی صفت ہے جو لازمی ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ درخت اور بعض مسئلہ درک امید اور خداوند کے قرات باطل میں ان پانچوں روکنے سے جن کا فیصلہ ہی پر ہے۔ چکا ہے۔ (محمد رفعت مغل)



بحث رویت باری

اولیٰ بات تو یہی ہے کہ قرآن اور حدیث درجہ اولیٰ ہے اور دوسریں میں یہ امر ثابت ہے کہ ان اہل بیت میں خود اولیٰ اور دوسرے کے درجہ سے مشرف ہوں گے جس طرح انبیا و ائمہ ہندوں کو دیکھا ہے اور خود مکان اور جہت سے منزہ ہے اور نہ اسے مکان اور جہت میں ہیں اسی طرح یہ بھی نہیں ہے کہ ہند سے خداوند اور انجان کو اس طرح دیکھیں کہ ہند سے کسی خاص سمت اور مکان میں ہوں اور باری عزوجل مکان اور سمت سے برتر ہو اور نہ دیکھیں کہ ہند میں یا ان کی گئی ہیں کہ وہ مرنے پر جو کسی مکان اور سمت میں ہو تو یہ شرطیں رویت کی شرط مذکور ہیں جن کے ہر ایک کو ہو سکتا ہے اور ہر ایک کو رویت کی تمام شرطیں ہو تو وہ تحقق ہیں مگر درجہ بت کا تحقق نہیں ہے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض ایسا کو غیر شرط غایب کے دیکھ لیا جائے لیٰ انہی چار بات میں جو ہے کہ وہ حق میں ہے ہر نہیں دیکھ پاتے۔ صوبہ ہند جنوں کو دیکھ لیتے اور ان سے باتیں کرتا ہے مگر ہم نہیں دیکھ پاتے۔ انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت میر علی امین کو دیکھتے اور ان سے باتیں کرتے مگر عارضہ میں حضرت میر علی کی روئے پر ہم دیکھتے نہیں مگر وہ اس جس طرح شرط رویت کے ساتھ بھی رویت کا تحقق ضروری نہیں اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نہ دیکھتے ہوں اور رویت کا تحقق ہو جائے جس طرح آج اور تعالیٰ کو ان کی آنکھ سے بے کیف دیکھتے ہیں تو یہ نسبت کے دن مری آنکھوں سے بے کیف دیکھیں گے جیسے مکان کو بغیر مکان کے اور جہت کو بغیر جہت کے دیکھتے ہیں حالانکہ مکان کسی مکان میں نہیں اور جہت کسی جہت میں نہیں اور نہ سمجھ سکتے ہیں لازم ہوگا جس طرح دیکھ دیکھتی ہے اور زبان تو مٹی ہے اور کان سنسنی ہے کان بولتا نہیں اور نہ دیکھتی نہیں بولی نہیں مگر آخرت میں باوجود ان کا بولنا نہیں دانی سے ثابت ہے اسی طرح دنیا میں ہادی

انھیں رویت باری سے عاجز ہیں مگر آخرت میں احکام بدل جائیں گے اور انھوں میں ایسی قوت دکھادی جائیگی کہ وہ شامہ کر سکیں۔

اس تقریر سے معلوم ہو کہ دینار غلامی عقلاً ممکن ہے اور محیر صاف نے اس کے دعوے کی خبر دی ہے تو پھر اس کے دعوے میں کوئی استبعاد نہیں، امکان پر دلالتی کثیرہ قائم ہیں جو شرح میں اپنے اپنے مقام پر آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔ امکان کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ خواہش اعمالات کے ساتھ دلیرانہ نہیں ہوتی بلکہ ممکنات کے ساتھ ہوتی ہے لہذا حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اللہ نے کلام کیا، ہو کلام پر دلائل کرنا خواہش پیدا ہو گئی۔ لہذا بڑے اولیاء العزم نیز کو خواہش رویت ہونا اور پھر اللہ سے سوال کرنا اس کے امکان پر دال ہے۔ ورنہ حضرت موسیٰ پر یہ اعتراض ہو گا کہ انھوں نے ایسا سوال کیا جو ذات باری کے متعلق ممقوت اور محال ہے تو کیا انکو یہ خبر نہیں تھی کہ یہ از قیول مستفاد ہے اور پھر اللہ رب العزت نے بھی یہ جواب مرحمت فرمایا کہ اس نزاعی میں تم مجھے دیکھ نہیں سکو گے یعنی اتنی طاقت تم میں نہیں ہے کہ مجھے دیکھ سکو یہ نہیں فرمایا کہ تم اس آری کو میرا دربار حال ہے مجھے دیکھا نہیں جا سکتا۔

پھر قرآن اور حدیث سے اس کا صاف ثبوت ہے اور عقلاً اس کا امکان ہے تو پھر اس کا اعتقاد ضروری ہو، مگر معتزلہ اور دوافض اور فلاسفہ اور خواص رویت باری کے منکر ہیں۔ خلاصہ کلام جب دنیا میں نہیں مخلوقات باری کو بغیر شرط و تدبیر کے دیکھا جا سکتا ہے تو اسکو بغیر ان شرط و تدبیر کے کیوں نہیں دیکھا جا سکتا؟

وَمَا يَرَوْا اللَّهَ تَعَالَى يَجْعَلُ الْإِنكشافَ التَّامَ بِالْبَصَرِ وَهُوَ مَحْضٌ اثْبَاتُ الثَّبَاتِ الثَّابِتِ لِمَا هُوَ حَاسَّةُ الْبَصَرِ وَذَلِكَ أَنَّهُ لَا يَنْظُرُ إِلَى الْبَدَنِ ثُمَّ انْغَمَضْنَا الْعَيْنَ فَلَا عَدَاةَ فِيهِ وَأَنْ كَانَ مَكْشُفًا لَدَيْكَ فِي الْهَاتِكِينَ لَكِنْ الْإِنكشافُ كَحَالِ النَّظَرِ إِلَيْهِ ثُمَّ وَأَكْمَلُ وَلَنَا بِالْإِنشَاءِ إِلَيْهِمْ حَالُهُ مَحْضُوحَةٌ هِيَ السَّمَاءُ بِالْعَرُوفَةِ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی رویت (وہ دار جو) آنکھ سے انکشاف نام کے معنی ہیں ہے اور میں معنی ہیں کسی شے کے اور رک کر لینے کے ساتھ بھر سے جیسی وہ ہے اور یہ اس لئے کہ جب ہم جوہر ہیں رت کے جائزہ کی طرف دیکھتے ہیں پھر ہم آنکھ بند کر لینے ہیں تو اس میں کوئی پرستیدگی نہیں ہے کہ جائزہ گریج دونوں حالتوں میں ہم پر شکست ہے لیکن اس کی طرف دیکھنے کی حالت میں اس کا انکشاف نام کا سبب ہے اور چارے سے اس وقت میں اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے ایک مخصوص حالت ہے۔

یہ وہ حالت ہے جس کا نام رویت ہے۔

لکھی ہے یہ اس سے رویت باری کی بحث کا آغاز ہے اس میں اہل حق اور دیگر فرقوں کا اختلاف

کہ رویت باری آسمانوں سے ہو سکتی ہے یہ نہیں ہاں رویت قلبی کے بھی داخل ہیں اور بہت سی حکایات سلف و تابعین سے اس سلسلے میں منقول و مروی ہیں۔ نیز آئمہ و حضرات میں اس اجمال کو تفصیل کیوں نہ بیان کیا جا رہا ہے۔

روحیت کی تعریف | شاعر نے اس کی دو تعریفیں نقل فرمائی ہیں اردو دہائیوں مقررہوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

یعنی فلاںکشاف الخ۔ یہ رویت کی پہلی تعریف ہے۔ رویت کہتے ہیں انکو کہ ذریعہ کسی شی کا کائنات نام ہو جائے۔ رویت کی دوسری تعریف :- اَشَادَاتُ الشَّوْهِدِ یعنی حاشا ایسے ذریعہ کسی چیز کا اس طریقے پر ادا کر لینا جیسی وہ نفس الامر میں موجود ہے بہر حال دونوں تعریفوں کو دیکھتے ہے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اس میں دعویٰ میں کوئی فرق نہیں ہے

[illegible]

تعلیم:۔ رویت کہتے ہیں آنکھ کو ملنے کی چیز کے ادراک تام اور انکشاف ملنے کو اور رویت کو واسطے اسباب قافیہ میں جو شرطیں ہیں یہ ضروری نہیں کہ نشاۃ ثانیہ میں رویت بڑی کیواسطے بھی یہ شرطیں ہوں۔

تعلیم:۔ معصہ کہ بھی بنی للفاعل ہو تاہم اور بھی بنی للمفعول اب سو کہ پیدا ہوتا ہے کہ ہمارا رویت معصہ ہوتا ہے کہس بڑا پیش میں ہے تو ہمارے کہ ہمارا سکون مفعول فاعل قرار پا جا چکا اسلئے کہ اسکی تفسیر کلمات کی کوئی تہ اور انکشاف مرنے کی صفت ہے اور بحث ہمارا اسی کی ہے کہ باری تعالیٰ مرنے کو مستعد یا نہیں دیکر اس کو یعنی للفاعل کہا جائے گا تو یہ رانی کے معنی میں ہو گا۔ درجہ تک متعارف نہ نہیں ہے کہ ہمارا یہ مرتبہ ہے۔

تسلیت کا یہ یہاں ایک سوال پر پیدا ہوتا ہے کہ درمیتنا باری، نفس ہے یا اس کی معرفت؟ غور کے بعد

یہ بات منفعہ ہوتی ہے کہ رویت کا مقام اونچا ہے یہی وجہ ہے کہ انہیں معرفت سے جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بڑا بڑا عذاب دہی سے اس سے زیادہ لذت حاصل ہوگی اور اسی لئے دینا بار باری کو افضل انعم شمار کیا گیا ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جو جس چیز کو دیکھیں اسکی کمند کا جائزہ نہ دے سکیں۔ قرآن رسالت ہے متاع فرشتہ ستی متاع فرشتہ۔ مائیکو شب معراج میں آپ کو رویت ہوئی۔ رکنا سبائی

تَحَاشُّ فِي الْعَقْلِ مَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ إِذَا أَخَذَ وَفَسَّهَ لَهُ يَحْكُمُ بِمَا مَتَّاعٌ رُؤْيَتْهَا مَا لَمْ يَنْقُصْ لَهَا
بِرُؤْيَاكَ أَنَّ عَرَفَ لَيْتَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ عَدَمُهُ وَهَذَا الْقَدْرُ خَرُوجِيٌّ فَمَنْ ادَّعَى الْأَمْتَانِ
فَعَلَيْهِمُ الْبَيِّنَاتُ

ترجمہ

(رویت باری) اختیار فعل یا ترجمہ اس معنی میں کہ جب عقل کو عقلی بطریق چھوڑ دیا جائے تو رویت باری کے امتناع کا فیصلہ نہیں کرتی جب تک کہ عقل کیلئے اس پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے

اور خود بیکہ اصل دلیل کا نہ ہو بلکہ یہ غیر عقلی چیز کی ہے تو امتناع رویت کا دعویٰ کرے اس پر بیان لازم ہے

تشریح

یہ عبارت خیر جادہ رویت قدر بلند ہے عبارت کا منہج یہ ہے کہ رویت باری عقلاً ممکن ہے تو جب عقلاً امکان ہے اور شرعیت سے اس کا دعویٰ ثابت ہے تو پھر اس میں احتمال کیا رہ گیا۔

ممکن ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر عقل کو اس کے مابین چھوڑ دیا جائے تو دعویٰ آمیزش سے اسکو منہور رکھا جائے

تو شخص ہی فیصلہ کرتی ہے کہ رویت باری ممکن ہے جس میں نہ کوئی احتمال ہے اور نہ کوئی استبعاد و امتناع

اس اگر امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم کر دی جائے تو اس وقت عقل کا فیصلہ کہ رویت ممکن ہے یا نہیں

رہے گا یعنی اس وقت عقل رویت باری کو متفق قرار دے گی مگر کیا کیا جائے امتناع رویت پر کوئی دلیل قائم نہیں

ہے لہذا جب کوئی دلیل قائم نہیں ہے تو عقل کا فیصلہ یہ سطور پر ہمارے رویت ممکن ہے اور اگر کوئی دعویٰ کرنا

ہے کہ نہیں صاحب آپ غلام کہہ رہے ہیں بلکہ رویت باری منفعہ ہے تو اس کا یہ قویٰ باطل ہے اور اس کے

زمرہ قائل نہ آئے۔ دلائل سے وہاں امتناع ثابت کر دے تو ہم انیس مگر وہ ہرگز امتناع ثابت نہیں کر سکے

گا اسی کو شارع نے یوں فرمایا من ادَّعَى إِلَّا قِتَارَ خَلِيلِ الْبَيِّنَاتِ

وَقَدْ اسْتَدَلَّ أَهْلُ الْحَقِّ عَلَى مَيْكَانِ التَّوْبَةِ بِوَجْهِينِ سَقَطَ وَسَمِعِي

ترجمہ

اور اس مسئلہ کی کیا ہے البیہ حق نے رویت کے ممکن ہونے پر دو طعنے نبوسا پر

عقلی اور رسمی

تشبیہ

اہل حق نے امکان پر دیت پر دو دو ٹوٹیں پیش فرمائی ہیں ایک عقل اور دوسرے نفس۔
شیخ ابو الحسن اشعری نے دلیل عقل پیش کی ہے اور شیخ ابو منصور مازہدائی نے دلیل نفس
پیش فرمائی ہے۔

فقریر الاول انا قاطعون برؤیت الایات و الاعراض ضرورة اختلفوا فی بالجمیع
جسم و جسم و عرض و عرض و لابد للحکم المشترك من علت مشتركة و هي امتا
الوجود والحدوث او الامكان اذ لا رابع یشتغل بهما والحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم والامكان عن عدم ضروری الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في العلیة
فتعین الوجود وهو مشترك بین الصفاة نعم وغیر فیصم ان یسری من حیث تحقق علی
الصحة وهم الوجود

ترجمہ

اولی کی تقریر یہ ہے کہ ہم یقین کر لیا ہے کہ ایمان اور اعراض کی رویت کا اس بات سے
جو یہی جو ممکن ہے کہ ہم فرق کرتے ہیں آنکھ کے ذریعہ جسم اور عرض اور عرض کے ذریعہ
اور حکم مشترک کہ جسے کسی علت مشترک کا ہونا ضروری ہے اور علت مشترک یا حدوث ہے یا امکان اس
لئے کہ کوئی جو ممکن چیز ایسی نہیں ہے جو نہ دونوں ایمان اور اعراض کے درمیان مشترک ہو اور حدوث
مرا ہے عدم کے بعد وجود ہے اور امکان مرا ہے وجود اور عدم کی عدم ضرورت سے اور علت میں عدم کا کوئی
داخل نہیں ہے تو جو ممکن ہو گیا اور یہ وجود و صانع اور غیر صانع کے درمیان مشترک ہے تو یہ صحیح ہے کہ
صانع کو سمجھ لیا جائے صحت رویت کی علت متحقق ہو سکی وجہ سے اور علت وجود ہے۔

تشبیہ

مبالغہ سے خارج دلیل عقل کا بیان فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ بڑا بہت عقل سب سے
بڑی دلیل ہے اور بڑا بہت بات ثابت ہے کہ ہم جن چیزوں کا لایا آنکھوں سے مشاہدہ کرتے
ہیں ان میں سے کچھ اجسام ہیں اور کچھ اعراض ہیں اور اجسام و اعراض کے مشابہہ کا انکار مضطرب اور خلاف
باعتبار ہے کیوں کہ ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق کو محسوس کر لیتے ہیں کہ یہ فلان سے بڑا یا طولی ہے وغیرہ
اور ایسے ہی کیفیات و اعراض کو دیکھ کر ان میں فرق کر لیتے ہیں تو اجسام و اعراض کی رویت بدلتی ثابت ہے
اور ان سب کو دیکھ لیا ایسا محکم ہے جو ان تمام کے درمیان مشترک ہے۔ بالفاظ دیگر رویت حکم مشترک ہے
اور یہ بھی مسلم ہے کہ حکم مشترک کے واسطے علت مشترک ہوتی ہے۔ اب یہ سوال پیدا ہو گا کہ علت مشترک کیا ہے
جب ہم نے ان پر غور کیا تو ہمیں محسوس ہو گا کہ جن چیزوں میں علت ہے کا اتصال ہے وہ زمین میں ا، حدوث
اور امکان ۲، وجود۔ یعنی اجسام و اعراض کو یا تو ان کے حادث ہونے کی وجہ سے دیکھا جائے یا ممکن

ہو سکتی وجہ سے باوجود ہونے کی وجہ سے لیکن جب دوبارہ خود کیا گیا تو مستحکم ہو کہ پہلے دروغوں کے اندر علت نے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں مدنی ہیں اور عدم کسی چیز کی علت نہیں بن سکتا۔

سوال :- یہ دونوں مدنی کیسے ہیں؟ **جواب** :- اس لئے کہ جو شے کہتے ہیں وہ خود واحد ہو کہ اور امکان کہتے ہیں وہ جو عدم کے ہندوی نہ ہوں گے۔ دونوں کے مفہوم میں عدم داخل ہے۔ لہذا اگر یہ دونوں مدنی ہیں تو کسی چیز کی علت نہیں بن سکتے۔ اب باقی رہ گیا وہ جو یحییٰ وجود کی وجہ سے جملہ حیات کو نکھانا ہے، اور یہ بھی مسلم ہے کہ جو واللہ کا بھی ہے اور مخلوق کا بھی، لہذا وہ دیگر وجود مشترک ہے اور یہ وجود مشترک ہے اور یہ وجود رویت کی علت ہے تو مستحکم ہو کہ رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

وَيَوْفِقُ امْتِنَانَهُ عَلَى ثَبُوتِ كَوْنِ شَيْءٍ مِنْ خَوَاصِرِ الْعَمَلِ كَالَّذِينَ اَمَرُوا بِخَوَاصِرِ الْوَلَجِ
مَانَعًا وَكُنْ اِيَهُمْ اَنْ يَرْتَفِعَ سَائِرُ الْمَوْجُودَاتِ مِنَ الْاَصْوَاتِ وَالطُّعْمِ وَالرَّوْحِ وَالْغَيْرِ
ذَلِكَ وَانْ لَا يَرَى بِنَاءً عَلَى اَنْ اَوْشَرْتَ كَالَّذِي لِيَمِ يَخْلُقُ فِي الْعَبْدِ رُشْدًا بَعْضُ جَوَازِ الْعِبَادَةِ
لَا يَنْبَازُ عَلَى امْتِنَانِهِ رُشْدًا

ترجمہ

اور دونوں سے رویت کا متفق ہونا کسی شے کے ثابت ہونے پر ممکن کے خواص میں سے شرط
بلکہ یا واجب کے خواص میں سے مانع ہو کہ اور یہی ہی صحیح ہے کہ تمام موجودات کو دیکھ
ایا جائے یعنی آواز اور رفتار دونوں اور اس کے علاوہ اور ان چیزوں کو نہیں دیکھا جاسکتا اس بناء
پر کہ فی الواقع ہے ہندو کے اندر فنا کی رویت کا خلق نہیں فرمایا، ذکر الہی کی رویت کے متفق ہونے کی بنا پر۔

تشریح

جہاں سے شارح ایک سوال مقدس کے جواب کے طور پر شاہ فرماتے ہیں۔ اعتراف یہ ہے
کہ جتنے ہم نے تسلیم کیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود بھی ہم یہ تسلیم
نہیں کرتے کہ وجود کو جو سے رویت کا تحقق ہو جائے کیونکہ ممکن ہے کہ وجود ممکن کے ساتھ ساتھ اسکی
رویت کے درست ہو سیکے کہ شرطیں ہوں جیسے مرنے کا جب میں ہوا، جائے ہوا، روشنی میں ہونا
وغیرہ (کا سبب) تو جب علت موجود ہو اور یہ شرطیں مفقود ہوں تو رویت جیسے ہوگی نیز یہی ہے جواب
کا بھی وجود ہے اور اسی وجود کو اپنے رویت کی علت قرار دیا ہے لیکن یہ بات مسلم ہے کہ اگر کوئی چیز موجود
ہوگا تو علت بھی کارگر نہیں ہوتی اور یہاں کہا جاسکتا ہے کہ واجب کی رویت کے سبب میں وجود کے
باوجود مانع رویت موجود ہے اور وہ مانع یہ ہے کہ اس کی ذات رویت کے قابل ہی نہیں ہے۔

بہر حال یہ اشکال ہے جس کا حاصر یہ ہے کہ علت کے پاس جانیکہ اور خود شرفوں کے متعلق ہونے کی
وجہ سے رویت متحقق نہیں ہو سکتی، شارح نے اس عبارت سے اسی اعتراف کے جواب کے طور پر

اشارہ کیلئے جواب کا نہ اہل رسد کی یہ اعتراض اس وقت ہو سکتا تھا جبکہ کچھ شرطیں رویت کی ہیں مگر کیا یہ ایسا کہ مذکورہ دونوں باتوں میں سے کچھ بھی ثابت نہیں نہ کوئی شرط ممکن ثابت ہے اور نہ واجب کی رویت کیلئے کوئی شرط ثابت ہو سکتا لہذا مقدم ہو کہ رویت باری تعالیٰ یا کر کے۔

تشیب کا: - شرح عقائد کے بعض نسخوں میں یہ توقف امتناعاً ہے اور بعض میں امتناع ہے، اول صورت ظاہر ہے کہ ہر کامرغ رویت ہے اور ثانی صورت میں ہر کامرغ تحقیق الود ہے یہ فلاں شکل فیہ تشبیہ کا۔ - شرح عقائد میں علامہ سعد الدین نقشبذی نے فرمایا ہے کہ ہمارا موضوع سخن رویت باری تعالیٰ کے جو اقسام ان میں سے صحت باری کے ساتھ وابستہ ہے نہ کہ تحقیق رویت باری کے نہ تحقیق یہ بات مسلم ہے نہ معلوم ہو کہ محض کا مذکورہ اعتراض برعین نہیں کیونکہ شرط و اذیت تحقیق رویت کیلئے مستعمل ہو سکتی ہے صحت رویت کیلئے نہیں بلکہ لغو و محض کا اعتراض ہمارے موضوع سے ہٹ کر ہے۔

سوال: - جب آپ نے ثابت کیا ہے کہ رویت کی علت وجود ہے تو پھر جسے کہ آواز میں اور نہ اٹھے اور جو نہیں موجود ہیں انہیں ظاہر ہے کہ آپ کا جواب نفی پہلو میں تو ہو نہیں سکتا لہذا مثبت پہلو میں ہی آپ کا جواب ہر گز محمول نہیں کہ جس سے کہ جب ان چیزوں کا وجود ہے تو ان کو دیکھا کیوں نہیں جاتا؟

جواب: - ہم اسی عرض کر چکے ہیں کہ ہم حجاز رویت سے گفتگو کر رہے ہیں تحقیق رویت سے نہیں اور مذکورہ اشارہ کی رویت بھی جائز ہے منع نہیں ہے۔ فلاں شکل فیہ۔

سوال: - جب مذکورہ اشارہ کی رویت ممکن (جائز) ہے تو پھر دکھائی کیوں نہیں دیتیں؟

جواب: - نہ دکھائی دینے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر قائلے نے ان مسئلہ کے سلسلے میں رویت کا لفظ نہیں فرمایا اگر ان کا دکھائی نہ دینا امتناع رویت کی وجہ سے ہوتا تو آپ کا اعتراض درست ہوتا۔

وَحِينَ اعْرَضَ بَانَ الْقَهْدَ عَدَمِيَّةَ فَلَا تَسْتَدْعِي عِلْمَهُ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا يُؤَدِّعِي
يَعْلَى بِالْمُخْتَلَفَاتِ كَالْحَرَامَةِ بِالْمُسْمُوعِ وَالنَّارِ فَلَا يَسْتَدْعِي عِلْمَهُ مُشْتَرِكَةً وَلَوْ سَلِمَ فَلَا يَدْعِي
يُصَلِّحُ عِلْمَهُ لِلْعَدَمِ وَلَوْ سَلِمَ فَلَا تَسْلَمُ امْتِنَانُ الْوُجُودِ بَلْ وَجُودُ كُلِّ شَيْءٍ عِلْمُهُ -

ترجمہ: اور جس وقت - اعتراض کیا جائیگا کہ صحت عدمی ہے تو وہ علت کو معنی نہ ہوگی اور اگر اس کو نہ تسلیم کر لیا جائے تو واحد نوعی مختلف علتوں کے ساتھ محال ہو جائے جیسے حرارت سورج سے اور آگ سے تو علت مشترکہ کو معنی نہ ہوگا اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو عدمی عدمی ہی کے لئے علت رہنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر اسکو تسلیم کر لیا جائے تو ہم وجود کے اشتراک کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر چیز کا وجود اس کا عین ہے۔

تشریح

اقبال میں بیان کیا گیا ہے کہ حکم مشرک کیسے ملت مشرک کو بولنا ہے اور اجسام و اغراض کے دینے
تین چیزیں مشرک میں ہیں جس سے علت بننے کی حلاوت لفظ وجود کے اندر ہے امکان اور
حدوث عدلی ہو سکتی ہو جس سے علت نہیں بن سکتے جب علت وجود ہے تو پھر وجود خداوند تعالیٰ اور نعمات کے
درمیان مشرک ہے لہذا بیاض جلد اجہ و مواعاض کا مشاہدہ کر لیا جائے اسی طرح علت کے متعلق ہر شے
و جس سے درمیت باری بھی ممکن ہے اس نظر پر برائے ذکر کی جانب سے بار اعراض کے لئے ہیں مثلاً اگر غرض
رویت باری کا عدم جو لازم ہے۔

۱۔ اٹھواڑہ اولیٰ ہمارے اہلسنت و جماعت آپ حضرات رویت باری کے نواز کے توکل ہو یعنی رویت کی
جو کہ فائز ہو و رحمت کے معنی امکان کے میں اندر امکان سے اور جو رہنما کی ہدایت کو سلب
ہو باقی کا بجز جانب دہندہ و دوسری کی ضرورت کا سلب ہے اور سب کے ان میں ذکر فرمودہ توکل کیطابق
امکان عدلی چیز ہے تو صحت بھی عدلی ہو گئی اور جیسے آپ نے یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ عدلی کے احکامات
بننے کی صلاحیت نہیں ہوتی ایسے ہی یہ اصول بھی منسلک ہے کہ شے عدلی ملت کا بھی ناقص نہیں کہتی جب یہ
امول سلم ہے اور صحت کا عدلی ہونا بھی مسلم ہے تو پھر صحت رویت عدلی ہو سکتی رہے سے علت کا ناقص نہیں
کہے گی کہ جب صحت رویت علت کا ناقص ہی نہیں کرتی تو آپ کا یہ فرمایا کہ حکم مشرک علت چاہئے سب
باطل چلا اور جب سارا استدلال ہی باطل ہوا تو رویت باری کا جزو بھی ثابت نہ ہو گا۔

۲۔ اٹھواڑہ ثانی :- اذیہات بھیجے کہ و صحت کی جائز نہیں میں ان و صحت بھی جیسے جوان ۱۷ و صحت و علی
جیسے انسان ۲۵ و صحت و صحت جیسے رویت ۲۸ و صحت شخصی جیسے زید و شروع شرع ہائی میں اس کے بعد
تو فرمودہ رویت خود جس کی بھی ہو واحد ہے یعنی رویت ہر بار ہے مختلف نہ مگر ہر صحت و علی کے ساتھ واحد ہے
اور رویت اپنی جگہ مسلم ہے کہ جو چیز و صحت لفظی کے ساتھ واحد ہو وہاں جس ہر ایک کی گفٹ ایک ہوتا ہے جس سے
حرارت و حد لفظی ہے لیکن سن کی طلیق مختلف ہیں کبھی حرارت سورج سے حاصل ہوتی ہے اور کبھی آگ سے
حاصل ہوتی ہے کہ انکلی و کبھی گرے سے حاصل ہوتی ہے تو اب نے دیکھا کہ حرارت واحد لفظی ہے مگر طلیق
مختلف ہیں اسی طرح رویت واحد لفظی ہے مگر بھی طلیق مختلف ہو سکتی ہیں یعنی : جائز ہے کہ رویت ہم کی
علت اور ہو اور رویت عین کی اور ہو اور رویت باری کی اور ہو جو مختلف ہو اور جب علت متفق ہو جائے گی تو
معلوم یعنی رویت باری بھی ممکن ہو جائیگا لہذا اس فقرے سے ثابت ہو گا کہ یہ فرمایا کہ حکم مشرک کی علت
مشرک ہے اور وہ وجود ہے علت اصول سب اور سب استدلال کی بنیاد پر منہدم ہو گئی تو رویت باری کا جزو
ثابت نہ ہو گا۔

۳۔ اٹھواڑہ ثالث :- آپ نے فرمایا تھا کہ شے عدلی علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی مگر جب باری عزوجل
نے صحت رویت کا عدلی جو ثابت ہو گیا تو معلوم بھی عدلی و صحت بھی عدلی ہو گئی یعنی شے عدلی کی علت

و خدا دیکھتی ہے اور یہ بھی وہ بدوشت اور امکان ہے جس سے باری تعالیٰ نے جو ہے اور جب اس کی رویت کی علت ہی نہیں پائی گئی تو اس کی رویت بھی نہ ہوگی۔

اعتقاد اجود میں باطل ہے۔ آپ نے رویت کی علت وجود کو ٹھہرا ہے مگر یہ بات یاد رکھئے کہ جو رویتی میں شئی سے یعنی باہیت سے الگ وجود کوئی چیز نہیں ہے تو ممکن کا وجود میں ممکن اور واجب کا وجود میں واجب و باہیت علت مشترک کہاں رہی، لہذا اب انہوں نے کہا کہ واجب کا وجود میں ممکن کی علت ممکن ہو جائے اور رویت واجب کی علت واجب ہے حالانکہ آپ نے کہا کہ واجب میں کہ وہوں کے درمیان مشترک کی علت مشترک ہے حالانکہ علت مشترک نہیں ہے لہذا استدلال کی بنیاد ہی مندرج ہو گئی اور رویت باری کا جو ثابت ثابت نہ ہو سکا۔ یہ چار اعتراضات ہیں جن کو شارح نے مذکورہ عبارت میں بیان کیا ہے۔

مفسد امر۔ وجود کے مسئلے میں تین مذہب ہیں اول مذہب ممکن، ہر چیز کا وجود خود وہ واجب ہو یا ممکن ہو یا نہ ہو کہتے ہیں۔ ثانی مذہب ضروریات میں وجود مشترک ہو گا جلد موجودات کے درمیان اور غلط اور خود تمام موجودات پر بطریق قاطعی صادق ہو گا۔ ثالثاً وہ دیگر اس صورت میں وجود رکھتی نہ اعلیٰ ہو گا (۲) مذہب حکماء واجب کا وجود ممکن واجب ہے اور ممکن کا وجود ممکن کی باہیت پر لازم ہے تو اس صورت میں کلی مشکل کے فیصلے سے ہو گا۔ (۳) مذہب سنیچ اور اشعری واجب اور ممکن ہر ایک کا وجود اس کا علیین ہے تو اس صورت میں وجود واجب کے درمیان مشترک نہ ہو گا یعنی مشترک معنی کے ساتھ مشترک نہ ہو گا البتہ وہوں کے درمیان اشتراک لفظی ہو گا، ہم نے شرع حکم میں مشترک کی دو صورتیں کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

تبیہ کا نام۔ تبیین عرب ہے اُجبت کا یعنی جب یہ واقعہ اُن کا ہو گیا تو یہی جواب دیا جائیگا واجب ہر اس فرامے ہیں کہ اگر شارح ظلم کو جو رویت کی سہولت کا باعث ہوتا۔

أَجِبْتُ بِأَنَّ الْمَرَادَ بِالْعَدْرِ مُتَعَلِّقُ الرَّؤْيِيَةِ وَالْقَابِلُ لَهُ أَوْ لَاحِظُهُ فِي لَوْحِهِ كَوْنُهُ وَجُودًا
شَرًّا لَا يَحْجُوزُ عَنْ تَكُونِ خُصُوصِيَّةِ الْجِسْمِ وَالْعَرَضِ لِأَنَّ الْأَوَّلَ مَا تَعَلَّقَ شَيْئًا مِنْ عَيْدِ انْهَاءِ
تَدْرِكِ مَنْهُ هُوِيَّةٌ مَادُونِ خُصُوصِيَّةِ جَوْهَرِيَّةٍ أَوْ عَرَضِيَّةٍ أَوْ أَضَائِيَّةٍ أَوْ فَرْسِيَّةٍ وَخُصُ
ذَلِكَ وَبَعْدَ رَقِيَّتِهِ بِرُؤْيِيَّةٍ وَاحِدَةٍ مُتَعَلِّقَةٍ بِهَوِيَّةٍ قَدْ تَدْرِكُ عَرَضًا تَقْصِيْدًا أَوْ مَبَافِيْعَهُ
مِنَ الْجَوَاهِرِ وَالْأَعْرَاضِ وَقَدْ تَدْرِكُ مَفْطُولَ الرَّؤْيِيَّةِ هُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ حَالِيًا هُوِيَّةً مَادُو
الْعَرَضِ بِأَوْجُودٍ وَاشْتِرَاقٍ، ضَرُورِيًّا وَفِيهِ ظَرْفُ الْجَوَازِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقُ الرَّؤْيِيَّةِ هُوَ
الْجَسْمِيَّةُ وَمَا يَتَّبِعُهَا مِنَ الْأَعْرَاضِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ خُصُوصِيَّةِهَا۔

ترجیح

اور جب مذکورہ اعتراض کیا جائیگا (تو جواب دیا جائیگا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور رویت کو قبول کرنا ہے اور متعلق رویت کے وجودی ہو سکتا ہے کہ کوئی پوسٹ بدلتی نہیں ہے پھر جائز نہیں کہ جو علت جسم غرض کی خصوصیت اس لئے کہ اول وہ چیز جو دوسرے کو قبول کر سکتی ہے وہ دیکھتے ہیں تو اس سے ہم ایک جویت کا درک کر سکتے ہیں نہ کہ خصوصیت جو پر یہ باغضیب بالاسانہ یا زسیہ یا سیکے مثل کا اور اس کے ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد اس پر رویت کیا ہے جو رویت کے متعلق ہے بھی تو ہم قادر ہوتے ہیں اس کی تفصیل کرنے پر اس چیز کی جو اس میں ہے جسمانی ہو اور اعتراض اور بھی قادر نہیں ہوتے تو رویت کا متعلق وہ کسی شے کے لئے کسی جویت کا ہونا ہے اور جو دوسرے ہی مراد ہے اور اس کا اثر تک پھر دوری ہے اور اس میں اعتراض ہے اس بات کے جائز ہو سکتا ہے کہ جو رویت کا متعلق اور جویت اور جو اس کے نتائج ہیں اعتراض میں سے بغیر کسی خصوصیت کا ہونا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح اعتراضات مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ صحت خواہ مدعی ہو یا جوئی منکر اس کی علت اس کے ساتھ والہ شدہ ہوگی اور علت کے وہ معنی نہیں جو آپ کہاں نہ اسے کہہ دے کہ اعتراض کیلئے کہ علت کے معنی متعلق رویت کے ہیں یعنی وہ چیز کہ جسکی بنیاد پر کسی چیز کو دیکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے کہ دیکھنا کہنا ہے وہ چیز مدعی نہیں بلکہ وجودی ہوگی کیونکہ معدوم کو نہیں دیکھا جاسکتا تو اس تقریر سے اعتراض اول اور ثانی دور ہو گئے۔ چوتھے اعتراض کا حاصل یہ تھا کہ جو مشترک نہیں ہے بلکہ چیز کا جو اس کا میں ہے شارح نے جواب دیا کہ جو مشترک ہے کیونکہ جب ہم دوسرے کسی چیز کو دیکھتے ہیں ابھی تک کہ وہ بھی معلوم نہیں ہوتا کہ دیکھنا رویت بالسان اور اس جانب سے اٹھتا نہیں ہوتا کہ ہر ہم ہے باغرض ملکہ ابھی ایک جویت ہے یعنی ایک وجود خارجی ہے پھر درجرب آئے پر شاید اس پر کہو اور ملکہ ملکہ یا جاسکے منکر ابھی تک بعض رویت کے علاوہ کوئی اور چیز دکھائی دینے والی نہیں ہے اور یہی جویت کا نام وجود ہے اس سے معلوم ہو گا کہ جو مشترک ہے اور جب وجود مشترک ہے پھر انو ہماری تقریر پرانی ہو کر درست ہے کہ علم مشترک ہے جس کا حاصل ہے کہ جو ہر اعتراض کی رویت کی علت مشترک ہے اس لئے کہ جب ہم دوسرے کسی چیز کو دیکھتے ہیں تو وہ جویت دوسرے سے ہٹ کر مطلق جویت ہوتی ہے اور اس کی وجود کو کہا جاتا ہے جو اقسام و اعتراض نیز نتائج اور مضوعات کے درمیان مشترک ہے لہذا دوسرا اعتراض ختم ہو گیا۔ خلاصہ کا نام انجیب سے اول و ثالث اعتراض کے جواب کی طرف اشارہ ہے اور آخر لایعجز سے اعتراض ثانی کے جواب کی طرف اشارہ ہے۔ دوسرا اعتراض کی طرف اشارہ ہے۔ اب اس تقریر کو شرمناک عبارت پر مطلق کیجئے۔ انجیب بالان انصواف یعنی جاری مراد علت سے وہ ہے جو رویت کا متعلق ہو اور رویت کو قبول کر سکتے اور متعلق رویت کے وجودی ہونے میں کوئی اشکال نہیں ہے یعنی یہاں علت سے مراد علت اصطلاحی یعنی علت مؤثرہ نہیں ہے بلکہ فقط علت سے مراد وہ ہے جو رویت کو قبول کرے اور دیکھو کہ جاسکے اور وہ فقط وجودی چیز ہی ہو سکتی ہے شارح کے اس کلام سے اعتراض اول اور ثالث دور ہو گئے۔

تہذیب و ادب کی انگوٹھیوں کی طرح، ان کے اندر بغیر قیاس و مرجع علمات روایت سے جتنی بے ہودہ روی نہیں کر سکتے۔
کی سنت ہر دور یا عرض ہو، جو سنے کہ ہم دوسے جب کسی صورت کو دیکھتے ہیں تو ایسا اوقات کہ فقط ایک ٹوہفت
کا لڑکے کہتے ہیں یعنی یہ اور ایک ہیں، ہر ایک صورت یا عرض انسان کے لیے یا شعور یا غیرہ اور ایک صورت کو دیکھتے
کے بعد بھی تو اس کی تعریف کا کچھ کر دیا جائے، یہ سب نہیں بھی ہو، اچانک اولاد بدیں جب اس کو دیکھا گئی
تھا تو خود کو اسے علاوہ بھی کوئی چیز دے گی، جس کو اس سے تصور ہو مگر بدوں میں ملت مشرتہ کہ ہے۔

[illegible]

فمکتوبہ الہیہ میں لکھا ہے کہ: "مختار علیہ السلام نے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اسے اختیار کیا ہے۔" (مختار علیہ السلام نے جو اس کے لئے مقرر کیا گیا ہے، اسے اختیار کیا ہے۔)

وہیہ نظر الہی شائبہ کو ہونے لگا۔ یہ اقل حق ہے۔ خاص اقل حق ہے کہ وہ کھائی اپنے ذاتی صورت کے
 اور حق پریت کو دیت کا متعلق نہ کیا گیا ہے۔ مگر حق تو ہر کوئی کہنے کے لئے متعلق اس صورت کی صورت اور
 اس کی حیثیت میں وہ عرض ہو تو حق جو ہے مگر ہم یہ حق کی مگر خصوصیات کے لئے اقل حق حیثیت
 متعلق رویت ہو سکتی ہے اور حیثیت مشترک نہیں ہے کیوں کہ اقل حق حق کی حیثیت سے مگر ہے کہ مگر اقل حق
 حیثیت کی حالت میں اس کی کوئی خاصیت نہیں ہو۔ مگر حیثیت نہیں ہو۔ خاصیت کی حیثیت میں اس عرض
 کا جواب دیا گیا ہے کہ اقل حق حق کی حیثیت میں اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے
 حیثیت میں اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے اس کی حیثیت سے

تسبیح: اول اسم تعالیٰ سے عید سے بعض مغزات سے بیکار کسی کی ارض اور مالی نعمتیں خیر کماؤں کے جزو کو فروغ دیا کرتے ہیں کریموں کا وہ خیر دیا ان خیر کا استعمال: خیرین کا ہے۔ بعد استعمال ہونے کو یہ بعض محاسن و کمزوریات پر ظاہر ہو جاتا ہے۔ مگر اولیٰ و لاحقہ اور دوسرا صدقہ ہے۔ جو یہ سب تفصیل سے بیان ہو سکتی ہیں۔ اس کا وہی جو کہ تو کو تمام تفصیل کے مضمون کا جو کہ ہے حق اس پر زمین ارض ہو سکتی ہے۔ اور خیر صرف ہوگا اور ارض جب اس کو کبھی جانتے اس کا مطلب ہوگا۔ وہ حق اوست کے اندر سے اس سے کبھی اس میں شریک ہیں۔ اور نہ تو اس کے اطمینان سے اور اطمینان سے مزید ہے اور نہ اس حق میں جب یہ ہوا جائے تو اس سے کسی خیر سے اس کے خیروں کے۔

و یقرر بالثانی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الربوبیة بقوله رب ارنی انظر الی انک فلو لم تکن ممکنة لکان طلبکاجہلاً بملیون فی ذات اللہ تعالیٰ وما لا یجوز ان یسألہا وعبثاً وطلب اللہ المعال والانیسار منزهون عن ذلک وان اللہ تعالیٰ قد خلق الشیئۃ باستقار الجبل وهو امر معکون فی نفسه والمعلق بالمتکون ممکن لان معناه الاخبار بالشیئ المعلق عند ثبوت المعلق بہ والمعال لا یثبت علی شیء من التعداد بین المتکون۔

ترجمہ

اور ثانی کی تفسیر یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اس قول رب ارنی انظر الیک سے رویت کا سوال کیا تو اگر رویت ممکن نہ ہوتی تو رویت کی طلب ان احکام سے حجت ہے جو اللہ کی شان میں جائز ہیں اور جو جائز نہیں ہیں یا یہ سبابت اور خواہ کام ہو گا اور محال کی سبب ہوگی مگر انہما کے اس سے منزه ہیں اور اللہ تعالیٰ سے رویت کو پہلا اس کے علم سے پہلے فرمایا خدا مستقر فی جہل فی نفسہ اور ممکن ہے اور جو چیز کسی ممکن پر مطلق ہو وہ بھی ممکن ہوتی ہے اس لئے کہ تعلق کے معنی مطلق کے ثبوت کی خبر و سبب مطلق ہے کے ثبوت کے وقت اور محال تقاضہ ممکنہ میں سے کسی قسم پر ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح

پہلے سے شارح دوری تفسیر کا بیان فرماتے ہیں یعنی رویت باری کے امکان پر دلیل تھی جو شیخ ابو نعیم اور ترمذی نے منقول ہے اس کی تفصیل کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے دلیل تھی کہ ذکر رخ ہیں۔ پہلے یہ کہ حضرت موسیٰ علی نبی وعلیہ الصلوٰۃ والسلام نے اللہ تعالیٰ سے درخواست کی کہ میں آپ کو دیکھنا چاہتا ہوں تب یہ اندازہ کر لیجئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ سوال خود دلیل ہے کہ رویت ممکن ہے حال ہی میں اس لئے کہ اگر رویت کو منقطع کر دیا جائے تو بعد و فرمایاں نہ آتی ہیں۔ پہلی فرمائی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کو بھی خبر نہیں کہ شان اللہ کی میں کیا کیا چیزیں جائز اور کیا ناجائز ہیں یعنی انکو یہ علم نہیں کہ رویت ہو سکتی ہے یا نہیں اس کا امکان ہے بھی یا نہیں اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ انبیاء بھی ان احکام کو نہ جانتے ہوں جو مثبت و منفی بیہوشی ذات باری کے ساتھ دلالت نہ ہوں اور اگر جانتے تھے کہ رویت اور منقطع ہے اس کے باوجود درخواست کی تو اس میں وہ سری فرمائی یہ لازم آئے گی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام محال کی طلب فرماتے ہیں جو تکلف فعل خود عبث اور رال علی انکافات ہے حضرت انیسے اور کی شان میں وہ لوں امر غلط ہیں یعنی وہ احکام سے آواقت ہوں یہ بھی غلط اور ایسے فعل کریں جو حماقت کے مترادف ہوں یہ بھی غلط ہے لہذا مستحکم ہو گا ان کے سوال سے رویت باری کا ممکن ہونا ثابت ہو گا۔

تفسیر کا دوسرا نسخہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست پر یہ فرمایا کہ اس سے بڑا کچھ ہوگا یہ اپنی جگہ مستحکم رہا ہوگا دیکھ سکتے ہو۔ غرض کہ کام باری تعالیٰ نے اپنی رویت کا مستقر ارجح پر مطلق فرمایا اور یہاں پہلی جگہ پر مستقر ارجح ممکن ہے اور یہ اصول ہے کہ جس حکم کو امر ممکن پر مطلق کیا گیا ہو وہ بھی ممکن ہوگا تاہم چونکہ تعلق کا منقطع نہ ہونا ہے کہ اگر مطلق ہوگا تو مطلق ہی ثابت ہوگا اور یہ اصول بھی اپنی جگہ مستحکم ہے کہ جو

لَنْ تَرَوْا مَرَاتِحَ مَنْ لَرَىٰ لَدُنَّ رَبِّهِ قَسَمٌ لِّیَ لَیَعْلَمُوْا اَمْتَنَ اَعْلَمَهُ هُوَ وَاِنَّا لَا نَسْلِفُ
اَنْ الْمَعْلُوْلَ عَلَیْهِ مَحْكَمٌ یَّنْ هُوَ اسْتَقْرَارُ الْعِیَالِ حَقٌّ مُّخَرَّجٌ وَهُوَ مَحَالٌّ

ترجمہ

اور تحقیق اگر اعتراض کیا گیا ہے مختلف طریقوں سے انہیں سے سب سے مضبوط ہے کہ کوئی ایسا عالم کا سوال
تو مگر اسے تھا جبکہ انھوں نے کہا کہ اسے دوسری جمہور پر گرا ایمان نہیں لائیں گے جب تک کہ ہم
کلمہ کھلا اللہ کو نہ دیکھ لیں تو حضرت موسیٰ نے سوال کیا کہ تو بھی رویت کا انشاء جان سے جیسے اس کو وہ جانتے
ہیں اور اسے اعتراض کیا گیا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ معنی علیہ (جس پر معلق کیا گیا ہے) ممکن ہے بلکہ
وہ معلق علیہ چیز کی حرکت کے وقت میں اس کا منتہا ہے اور یہ محال ہے۔

تشریح

مقررہ کی جاتہ سے قدرتی طریق پر بہت سے اعتراض کئے گئے ہیں ان میں دو مضبوط اور مشہور اعتراض ہیں
کو مشروح سے نقل کیا ہے۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام تو جانتے تھے کہ وہ بہت
باری متع ہے لیکن ان کی قوم نے کہا تھا کہ ہم اللہ کو دیکھنے پر ایمان لائے تو تیرے ہیوں گے تو حضرت موسیٰ
علیہ السلام نے اللہ سے دیکھنے کا سوال کیا کہ قوم کو یہ بتایا تھا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ متع ہے لہذا سوال
کی بنیاد منہدم ہو گئی۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استعارہ حمل پر معلق فرمایا ہے یعنی استعارہ
جہاں حقائق علیہ ہے اور استعارہ سے مراد یہ حالت حرکت استعارہ ہے اور یہ محال ہے کہ جہاں مظہر بھی رہے اور اس
میں حرکت ہو لہذا یہ ہے کہ یہ اجماع فیضیں ہے جس کا استعمال مسلم ہے تو عدم یہ کہ معلق علیہ ممکن نہیں علیہ
محال ہے اور جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہو گا تو اسے کبھی دلیل سے رویت کا امکان ثابت کیا ہے
اسکا ان ثابت نہیں ہوا۔

واجب بان كل من ذلك خلاص الظاهر ولا ضرر في انكاره، نحو ان القوم
ان كانوا مؤمنين كما هو قول موسى عليه السلام ان اترؤا بيته مستعذون وان كانوا
كفار الذين صدقوا في حكمهم الله تعالى بالامتناع واثبات ما كان يكون السؤال عينا
والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بذل الحركة وانما المحال
اجتماع الحركة والسكون

ترجمہ

اور جواب دیا گیا ہے اس فرقہ پر کہ ان میں سے ہر ایک حکم ظاہر ہے حالانکہ اس کے انکار کا
کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور جو اس بات کے کہ قوم اگر مومن تھی تو انکو حضرت موسیٰ کا یہ قول
وہاں کا حکم رویت متع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ اللہ تعالیٰ کے انشاء کا حکم لگائے جس حضرت موسیٰ کی

تہدین نہ کہتے اور جو بھی صورت ہو حضرت موسیٰ کا سوال حبث ہو جائیگا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار ممکن ہے اس طریقہ پر کہ حرکت کے بدلے سکون واقع ہو جائے اور حال حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح

اسئلہ نمبر ۱۰ مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب دیا جا رہا ہے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی قوم مابین بھی یا کافر مگر میں بھی تو سوال رویت کی ضرورت کیا تھی حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ فراموشی تھا کہ اسے قوم یہ سوال منفع ہے اور اگر وہ کافر بھی تو وہ دانستے والی تھی یہی نہیں اگر اللہ کی جانب سے بھی یہ حکم آئے کہ یہ سوال منفع ہے تو وہ ماننے والے نہیں تھے بلکہ اوروں سے ضرورت میں سے جو بھی صورت ہو سوال رویت باری سے جلا اور بے عمل تھا لہذا معلوم ہوا کہ سوال تو مگر اسطے نہیں تھا بلکہ نکالتے کے بعد خود حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار کا اشتیاق راسخ گیر ہوا اور سوال کر دیا۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تم نے کہا کہ استقرار جیل تحریک کی حالت میں ممکن ہے اور یہ حال ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ مرد یہ ہے کہ تحریک کے وقت استقرار ہو گا تو تحریک ختم ہو جائیگی تو وقت تحریک بھی استقرار ہو سکتا ہے اور یہ ممکن ہے اس حال میں کہ آپ واحد میں تحریک و استقرار دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

تسلیم کیا۔ علامہ سعد الدین مفتی زانی نے شرح مفاد صمدیہ پر مقرر کیا کہ یہ دونوں اعتراض اور دیگر اعتراضات نقلیہ ذکر کر تفصیل کے ساتھ ان کا جواب دے رہے اور شرح موقتہ میں بھی اس مسئلے کو مبسط سے بیان کیا گیا ہے۔ من شاء فیہ ما یرزقہ۔

وَأَجَبْنَا بِالْفَضْلِ وَقَدْ وَدَّ الدَّلِيلُ التَّعَرُّفَ بِأَجَابِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُ تَعَالَى
فَالْأَمْرُ الْآخِرُ إِنَّمَا الْمَكَاتِبُ فَقَوْلُهُ تَعَالَى وَجُودُهُ مُشْتَرِكٌ فِيهِمَا نَظَرًا وَإِنَّمَا الْمَعْنَى
فَقَوْلُهُ تَعَالَى الْكُفْرُ مَشْرُوعٌ لَكُمْ كَمَا تَقُولُونَ الْفَتْحُ لِيُعْلَمَ الْبَدْرُ وَهُوَ مَشْهُورٌ وَلَوْلَا
الْحَدُّ وَغَيْرُ ذَلِكَ مِنَ الْكِبَرِ الْقَضَائِيَّةِ بِرُضْوَانِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ وَإِنَّمَا الْأَجْمَاعُ فِيهِمَا الْأَمْرُ
كَانُوا أَجْمَعِينَ عَلَى وَقُوعِ الرُّؤْيَا فِي الْأَمْرِ وَإِنَّمَا الْآيَاتُ الْوَارِدَةُ فِي ذَلِكَ هِيَ كَمَا عَلَى

ظواہر کا

ترجمہ

اور یہ بات بھی نقل سے ثابت ہے اور وارد ہوتی ہے دلیل نقلیہ و تحریری میں دونوں کیلئے اللہ کی رویت کے اثبات کے مسئلے میں یہ ہر جان کتاب تو فرماں باری موجود ہو سکتا ہے مگر ضرورت ہے ہر جان کو شہادہ اور ہر جان میں سنت تو وہ فرماں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ بیشک تم اپنے پروردگار کو دیکھو جیسا کہ تم خود چاہو اس بات میں چارہ کو نہ سمجھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو انجیلی کا ترجمان جو ان کے علیہم جمیع سے روایت کیلئے اور ہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت کا اجماع ہے آخرت میں رہنے کے دن فرار برادر بیشک آیات جو اس مسئلہ میں وارد ہوئی ہیں وہ اپنے ظواہر پر محمول ہیں۔

ترجمہ: یہی غیصین کا قول نامہ ہے اور ان کے شہادت و اداہات پھیل گئے۔

تشریح: لیکن یہ امر غافلین کا قول مردہ و بھگا۔ مگر انھیں یہ ہے شہادت سے مراد غافلین کے وکیل یا وکیلین۔

و افعیٰ شجرہ من یحقیق ان لثروبہ مشروطہ بکون المرؤۃ فی مکان و جہۃ و معابدہ من لثرائی و ثبوت مکاتیبہما بحیث لا یکن فی نایبہ القرب و کلا فی غایتہ البعد و انصاف شجاع من البعد لا بالقرنی و کل ذلک محال فی حق لثرتہ لکمالہ و انجواب معلّم حدّ الاشرع اطالہم اللہ اشدّ بغیوہ

ترجمہ: ان کے عقلی شہادت ہر دے سے قوی ہے کہ وہ دین مشروطیت میں لے کر چکے نہ تو کسی کو نہ کسی سے جیت میں اور ان کے ساتھ وہ عقلی اور دینی کے درمیان سے انصاف کے جس طرح ثابت ہو سکے ساتھ کہ انتہائی قریب میں ہو اور نامتناہی کد میں ہو اور شہادت کے تحت کے نہ تو اس سے مرئی تک اور اللہ تعالیٰ کے حق میں انھیں سے ہر ایک ثابت ہے اور جواب اس سوال کا یہ ہے کہ اس کی بنا پر صحت سے یہ قول سے آمد و عبارت ہے اور یہ کیا ہے۔

تشریح: اس سے اشارہ آمد دین کی تبدیلیاں کرتا ہے جس میں وہ غافل سے ہے کہ عقل کی وراثت آتہ و معترض کے قدر شہادت کہ جواب ہے اور شہادت کی تکمیل ہے کہ وہ دین کیلئے آتہ شہاد میں جب تک یہ شرطیں نہیں پائی جاسکتی کہ دین کا تحقق نہ ہو کہ وہ دینی قوت کی شان میں ان کا نام نہ ہو اور اس سے یعنی شرط عقلی میں تو ظاہر ہے کہ مشروطیت دین دیت بھی مستغنی ہوگی۔ و آتہ شہاد میں ان کے کچھ کا صحیح و نام ہونا دینی کا جائز و دین ہونا اس کے کافروں ہونا اور جس کے میں نہ ہونا اور دینی کا دینی کے ساتھ ہونا نہ دینی کا بہت چھوٹا۔ ہونا اور نہ بہت چھوٹی چیز و کچھ نہ ہوئے گی۔ دینی کا بہت قریب ہونا (اور دینی کا بہت دور نہ ہونا) کسی شہید کو کہ لے اور دینی کے درمیان حائل نہ ہوئے اور ان میں سے اکثر شرطیں ایسی ہیں جن کا اللہ کے حق میں ان کا بل حق کے سوا کہ خلاف ہے عقلی اس کا دین ہونا عقالم میں ہونا و غیرہ۔ تاہم یہ شرطیں نہیں پائی گئیں و درہت کہتے آتہ ہوگی انصاف سے اور تمہارے کہ بارے شرطوں کو نقل کیا ہے۔ مرئی کا کسی رنگ میں ہونا ضرور کہ وہ اپنی کے ساتھ ہے جیسے دین میں گذر چکا ہے و لیکن ان کی زبان نہ مرئی کا کسی جہت میں ہونا اور یہ بھی اس کی شان کے ساتھ ہے جو کچھ جرات یا تو نفس امّار کا موجب عکس کے اطران و حدود کا اور آتہ ہر کے حق میں اس کا ثبوت ناممکن ہے۔ مرئی ان کے سامنے اور نہ پہچانے دیکھے گا۔ مرئی اور مرئی کے۔ یہاں ہر ضرورت مسافت جو

یعنی بالکل غریب ہو اور نہ تو بہت بعد ہو در کتاب کو آنکھ سے لگا کر دیکھئے عبارت دکھائی نہیں دے گی لیکن اگر دار الفکر کے گنبد پر شرح حاضر رکھ دی جائے اور آپ کو اپنے سے کچھ اعلیٰ ہو تو پڑھا نہیں جائیگا کیونکہ فاضل زادہ ہو گیا ہے (۱) آنکھ سے شمع اعلیٰ کر کر دیکھ کر واضح ہو۔ الفاظوں کا یہ مذہب ہے کہ رویت اس صاف شمع کی دجے سے متفق ہوتی ہے جو آنکھ سے مکمل کر مٹی پر واضح ہو اور اصلو کا مذہب یہ ہے کہ رویت اس طرح ہوتی ہے کہ مٹی کی صورت آنکھ میں منطبع ہو جائے ہے جو مصنف نے بہت الفاظوں کا مذہب ذکر کیا ہے اس لئے کہ کسی زیادہ مشہور ہے اور یہ پانچوں شرطیں ایسی ہیں جن کا حق ثنائی کھیلے ثبات انا غلط ہے اور اذونات الشرائع انما فی احوال مطہرہ لہذا معلوم ہو کہ رویت باری ممکن نہیں ہے یہ ان کے شہادت کا تفصیلی بیان ہے آگے مصنف نے ان شہادت کا جواب دے رہے ہیں۔

تتبعہ :- مکتوبہ اسم مفعول کا میضیہ مرکب کی کے وزن پر قاعدہ کے تحت مکتوبہ کی ہو ہے۔ راقی اسم داخل کو تہذیبہ ملائے کے معنی حکم دیکھ جائے، اور ثنائی کے معنی دیکھئے والا۔ معنی معنی شرطوں کو نہیں دیکھا، ثنائی مسند ثلثہ نقص وضع و عارضہ کی تفصیل ہم شرح سلم میں بیان کر چکے ہیں۔

فیرکلا فی مکان ولا علی جہت من مقابلۃ و انصاف شعاع و قیوت مضافہ بعن السوائی
و بین اللہ فکالی و قیاس العکس علی الشاہد فایسک۔

ترجمہ :- میں نہ کہ دیکھ لیا جائیگا نیز مکان، اور غیر جہت کے اور نیز مقابلہ کے اور غیر شعاع کے انصاف کے اور نیز مضافہ کے ثبوت کے راقی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان اور فایسک کو شاہد پر قیاس

کرنا فایسک ہے۔
تشریح :- یہاں سے مصنف نے شہادت مذکورہ کا جواب دے رہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ نشاء و نیوہ کے انکشاف ہوا گا نہ در نشاء و نیوہ کے ہوا گا نہیں، نشاء و نیوہ کو شاہد ہے اور فریہ کو غائب ہے تبصرہ پر اسے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا قیاس من معارضہ ہے اس کو مصنف نے فاضل سے تبصرہ فرمایا ہے۔ قیاس کی قرین اور اس کی شرطیں کتب اصول فقہ میں آپ کے سامنے گذر چکی ہیں ہم شرح سلم میں اس کو مفصل سے بیان کر چکے ہیں۔

وقد جسد لی علویہ کم لا اشتراط یؤدیہ اللہ تعالیٰ انما ما وہیہ بظلال انکلام فی
الزودیت بحاجۃ البصیر

تَرْجُومَةُ

اور کبھی استدلال کیا کرتا ہے: مذکورہ خبر لوگوں کے ساتھ حدیث کے (مشروک) نہ ہونے پر مشابہت دیکھنے کے ساتھ ہم کو اور اس استدلال میں نظر ہے۔ اس لئے کہ گفتگو اس (دست) میں نہ ہو جو میرے لئے نہ معلوم ہو۔

تفتیش

تشریح یہاں سے شارح نباتات مذکورہ کا دوسرا جواب جو بعض حضرات نے: یہ ہے نفل خرما کا اسکی تریہ کرنا چاہئے ہیں جواب کا ماحصہ یہ ہے کہ اندھ غافل ہم کو دیکھتا ہے اور اس کو کچھ کہہ سکتا ہے اور غفل ای کی ضرورت نہیں ہے اسی غرض ہم بھی مذکورہ بغیر مذکورہ مضر کے کہہ سکتے ہیں شارح نے کہا کہ یہ اسدالار و درست نہیں کیونکہ گفتگو اس وقت میں ضروری ہے جو حواسہ لہر سے ہے ماحصہ جو اندھ غافل ہم کو بغیر حواسہ لہر کے دیکھتا ہے غبی اسکو دیکھنے کیلئے تاکہ کن ضرورت نہیں ہے لہذا معلوم ہو کہ یہ اسدالار درست نہیں ہے۔

منہما

تنبیہ: ہر روئے اللہ میں بارہ سجدہ کے متعلق ہے اور یا اُردو بیت و معنی کا مفعول یہ ہے۔
حاشیہ: کہنتی صفت پر شاعر کی نظر میں، خاص فاضل کیا ہے اور اس پر بسطت کلام کیا ہے۔

فإن قيل لو حدثت كجواز الرؤية والحاشية سليمة، وسائر النسخة، لكان موجوداً لوجب أن يرى
والإجازة أن يكون بحضرة نجيبة شاهقة لا شأناً، وإن فسقطت قلنا ممنوع فإن الرؤية
عنده لا يخلق الله تعالى لا يجب عند اجتماع الشواهد.

ترجمہ

[illegible]

تشریح یہاں سے شہرین معترفہ کا ایک محل مشہرہ نقل کر کے اس کا جواب دینا چاہئے۔ اس مشہور و نامور کی جو تعلیم، عقل میں بیان کی ہو جیسی ہے اسکو زمین نشین رکھئے پھر سنیے۔ حضرت لکھتے ہیں کہ اگر انسان کو جانور اور بیت ماہ جانتے اور انھیں بھی خشک خشک ہوں تو پھر لکھتے مخالف دیکھتی دینا چاہئے۔ اگر اس کے بعد جو دیکھی رکھتی نہیں دیکھتا تو ایسا گویا کہ جملہ سے سانسے بڑے بڑے پہاڑ موجود ہوں اور انھیں صحیح دیکھتا ہوں اور انھیں پسند نہ کرتے متوجہ کسی ہوں پھر بھی پسند کی رویت نہ ہو اور یہ سلسلہ اور فوائد بہت جلد متبیین ہے تو اور کیا ہے۔ خدا سے سلام، اللہ کی عزت و محقق مانا جائے تو فلاں کہ کچھ کو شہر میں اس کا کوئی شمع ہے اور اگر وہ اپنے لئے نہ بنائے تو انکال ہے جس کا معاملہ مضبوط ہے شارجہ نے اس کا جواب دیا کہ یہ اعتراض تو ان لوگوں پر واضح ہو سکتا ہے جو رویت کو اللہ کا خلق نہ ہیں اور ہم جو مرجع کو اللہ کی خلق کہتے ہیں

ماتے ہیں نیز امام کوئی اعتراض ہی دلا نہ ہو گا کیونکہ ہم کہیں گے کہ عدم رویت عام غلطی کو جو ہے ہے نہ کہ کسی اور کی
یعنی یہاں اللہ نے غلط نہیں فرمایا اللہ تعالیٰ میں غلطی نہ فرمائیں گے اس وقت رویت متحقق ہوگی۔

ومن التبعات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار لا يستغنى
وفاً وعموم السلب لا سلب العموم وكون الابصار هو الرؤية مطلقاً لا الرؤية
على وجه الاحاطة بجوانب المروى ان لا تدركه على عموم الاوقات والاحوال۔

ترجمہ

اور رمز کے بشمارات، سمیات و تعلیات میں سے فرمان باری لا تدركه ابصار ہے اور جواب
ابصار کے ہونے کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے ذکر سلب عموم کے لئے اور اگر کہ غلطی پر ہے
جو شک بعد استغناء کو اسلئے اور اس فرمان کے افادہ کو تسلیم کرنے کے بعد عموم سلب کیلئے ذکر سلب عموم کیلئے اور اگر کہ بعض
رویت ہو چکے بعد نہ کہ رویت ہو کر غلطی کے جواب کو احاطہ کر لیتا ہو اور جواب ہے بلکہ اگر ان رویت میں سے بعض رویتوں کو احاطہ کر لیتا ہو

تشریح

یہاں سے شائع معترض کا نقل مستحب پیش نہ کر اس کا جواب دینے اور بہت اختیار کے ساتھ
شائع نہ ہے چار جواب اس فرض کے پیش کے ہیں اور اعتراض کی قدر و وزن نہیں کر لیں
چاہئے معترض کہتے ہیں کہ خداوند قدوس کا خود فرمان ہے لا تدركه الابصار یعنی انھیں اس کا اور ایک نہیں کر سکتیں
جب اللہ نے خود اور ایک کی نفی فرمادی تو آپ لوگوں کو کیا حق ہے کہ رویت و ادراک کو ثابت کریں گویا معترض نے
رویت اور ادراک کو منکر کیا کہ اگر عرض کیا ہے اس کے چار جواب دینے گئے ہیں (۱) اس آیت کے افادہ ابصار
پر عام استغناء یا جس کیلئے اسی وقت جو ممکن ہے جبکہ اس میں عہد فارقی کے واسطے ہو چکی گمانش نہ ہو نہ ہر
فارقی پر عمل کیا جائیگا اور نہ عمل تطبیق سے یہ بات ثابت ہے کہ کو ممکن کو اللہ کی رویت ہوگی نیز معلوم
ہو کہ یہاں ہم عہد فارقی کا ہے اور عہد کفار میں جن رویت نہیں ہوگی۔

سوال :- اس کی کیا دلیل ہے کہ امام کے اور عمل عہد فارقی ہے؟ جواب :- تو یہ شرح توضیح ص ۱۵
میں ہے میں کا خلاصہ یہ ہے کہ امام میں اصل عہد فارقی ہے اگر وہ متفق ہو تو استغناء مراد ہے جسے گارہ بھی نہ
کے تو جس ہو گا پھر عہد زمینی ہو گا (۲) اس آیت سے عموم سلب کا افادہ حاصل ہو تا ہے ذکر سلب عموم کا۔

سوال :- اس کا کیا مطلب ہے؟ جواب :- اگر لوں کہیں کہ اللہ کو کوئی آنکھ نہ دیکھ سکتی تو یہ عموم سلب
یعنی سلب مذکور سے عموم ہے مگر ہر فرد کو شامل ہے اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اسکو نہ دیکھ سکتیں گی
یعنی بعض ہی دیکھ سکتیں گی تو یہ سلب مبہوم ہے یعنی حرف نفی سے پہلے جو عموم تھا اس کی نفی کر دی گئی۔

سوال :- بات مولانا بھی تک واضح نہیں ہوئی؟ جواب :- معصوبات اور بعد اذان کے سورتوں
کا بیان کتب حق میں آپ نے تفصیل سے پڑھ رکھا ہے وہاں یہ بھی پڑھ رکھا ہے کہ اگر موجد کلیہ کے نور

پر جنت سلب داخل ہو جائے تو اس کو سبب جہنم کا سہارا بن گیا جانا ہے تو نہ مذکرین اور نہ انھیں اس پر تفسیر موجب کتبہ ہے اور جب اس پر جنت سلب داخل کیا گیا تو ایجاب کلی کا رافع ہو گیا جس کے انترامی معنی سلب جزئی کے ہیں تو اب یہ تفسیر سلب جزئیہ ہو گیا لہذا سلب اس کے معنی ہوئے کہ تمام انھیں اس کو نہیں دیکھیں گی۔ اور یہ درست ہے کیونکہ بعض ہی انھیں ہیں بلکہ رویت ہو گئی یعنی نقد اہل ایمان کو اس کی کوئی خبر نہ ہو کر دیا گیا ہے کہ یہ آیت سلب عموم کیلئے ہے نہ کہ عموم سلب کے لئے۔ شرح غمسیہ صفحہ ۱۷۱ پر اس کی تفصیل ہے۔

اقول۔ صاحب توضیح فرماتے ہیں: "لاذکر الاہواء فان علامہ زادوانہ لسلب العموم لا العموم اسلب۔ صاحب طریح فرماتے ہیں کہ غلبہ اذالوا فی قولہ لخلق لا ذکر الا بعدہ فان علامہ زادوانہ لا استفادہ دون انھیں وان المعنی لا ذکر کل ایہم و ہر صنف العموم اسی نفی بشمولی و درفع الا ایجاب الکی نیکیوں سلباً جزئاً و لیس المعنی لا ذکر فی من الاہواء لیکن عموم انھیں اسی شمول نفی کل ایہم فیہ کون سلباً کلیاً لا خروج مذکور۔

(۳) یہاں اور ایک سے مطلق رویت مراد نہیں بلکہ اور ایک سے ایسی رویت مراد ہے جس میں ہرئی کو اس کے تمام جوانب اور گوشوں کے ساتھ دیکھا جائے اور یہ ظاہر ہے کہ ایسی رویت باری کے ہم ذمہ نہیں کیونکہ اس کا احاطہ محال ہے کیونکہ احاطہ محدود و متناہی کا ہو سکتا ہے جس سے باری تعالیٰ منہ و ہے۔

(۴) لاذکر الا بعدہ میں الکیب ہر وقت اور ہر حال میں رویت کا تو سلب نہیں ہے بعض عادات اور اوقات کے اعتبار سے نفی کی گئی ہے اور اس کے ہم معنی ناقص ہیں کہ دنیا میں رویت نہیں اور آخرت میں یقینی ہے۔ تنبیہ: (۱)۔ ایجاباً خدا ہے اور لاذکر الا ذہ اس کی خبر ہے۔

سوال: کیا فرشتوں کو رویت ہوگی؟ جواب: ہوگی۔ جو فی نے کتاب لائقہ میں یہ روایت نقل کی ہے اگرچہ بعض حضرات کا قول ہے کہ حضرت جبریلؑ کے علاوہ دوسرے فرشتوں کو رویت نہ ہوگی۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ جن کیلئے کہ رویت نہیں بلکہ امام صاحب کی جانب یہ بات ضروب ہے کہ جن جنت میں داخل نہیں ہوں گے اور ان کے قریب کا غلبہ جہنم سے نجات ہے مگر معلوم ایسا ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی جانب اس کا اعتساب درست نہیں ہے کیوں کہ ارشاد باری ہے: "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ" اور اجماع امت ہے کہ جن بھی مکلف ہیں اور مکلفین کے لئے ساری بشارت و نذارات ہیں۔ اس سے معلوم ہو کہ جن کو بھی رویت ہوگی اور وہ بھی جنت میں داخل ہوں گے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ عورتوں کو رویت نہیں ہوگی مگر یہ بات خلاف تحقیق ہے عورتوں کو بھی رویت ہوگی اگرچہ انہیں تفصیل سے رویت کے بارے میں یہ تخصیص کو مؤمنین و کھیں گے کفار نہیں، دخول جنت کے بعد ہے ورنہ اس سے پہلے موافق میں تمام کے تمام بلکہ کفار بھی اللہ کو قہر و جلال کی صفات کے ساتھ دیکھیں گے۔

علامہ سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ خواص و عوام کو ہر روز صبح و شام رویت ہو کرے گی اور عوام کو جمعہ کے روز جو کرے گی، حدیث سے ایسے ہی ثابت ہے۔

وقد يستدل بالافقية على كونه الزاوية اذ لو امتنع لم يحصل التحدح بنفسه كما
في التحدوم لا يمدح بعدم رقيته لا متنازع واما التحدح في ان يكثر رويته ولا يري
التمتع والتعريف بوجوب الكبرياء

ترجمہ

اور کہیں استدلال کیا جاتا ہے اس آیت سے رویت کے جواز پر اسے مگر اگر وہ متنع ہو
تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے متعدد تعریف نہیں کیا جاتا اس کی رویت
نہ ہونیکے ساتھ رویت کے متنع ہونیکے وجہ سے اور تعریف کی بات تو یہ ہے کہ اس کی رویت ممکن ہو
اور رکاوٹ کی وجہ سے اور حجاب کبریائی کے ساتھ عوارض ہونیکے وجہ سے دیکھا جلتے۔

تشریح

یہاں سے شارح علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ متنع کی مذکورہ دلیل پر ملاحظہ کیجئے ہوتے بعض
حضرات نے کہا ہے کہ آیت مذکورہ سے انتشار رویت نہیں کہ جواز رویت ثابت ہوتا ہے
کیوں؟ اسے یہ کہ جیسے متعدد کی اس بات میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مری ہے ایسے ہی جو متنع الزام ہو
اس کی بھی غیر مری ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی علاوہ کہ بارگاہ الہی کا یہ مقام مدح میں ہے تو اس
سے صحت طور پر یہ بات مستلزم ہوگی کہ باری تعالیٰ ممکن الزام ہے اس کے باوجود دنیا میں غیر مری ہے
کیوں؟ اس لئے کہ اگر کسی کا نہیں میں جتنی وجہ سے اس تک رسائی مستلزم ہے درحقیقت دنیائی کا ایسا
پردہ و مہیلاں میں حال ہے کہ امکان کے باوجود آنکھیں اس کو ادراک کر سکتے تھیں۔ غلامہ کوام
بیت تو ہماری توحید ہے کہ اسے معتزہ نہ تھاری کیونکہ تعریف مذکورہ کے مطابق اس آیت سے رویت کا
امکان ثابت ہے۔

وان جعلنا الانس انك عبادا عن الرقبة على وجهه الا كلفنا بالحيوان والحدود
فدلالة الآية على جواز الرقبة بدل تخفيفها الظاهر لان الحيوان انهم مع كونهم مرسيا
لا بد انك بالانصار لغالب عن التناهي والادقاف بالحدود والحيوان

ترجمہ

اور اگر ہم کر دیں ان کو مراد اس حد سے جو حیوان حد کے احاطے کے طرز پر ہو تو
آیت کی دلالت جو نہ رویت بلکہ تعریف رویت برحقیت پر ہے کہ معنی یہ ہیں کہ اگر خالی
مرئی ہو نیکیہ وجود آنکھیں سے ادراک میں کیا جاوے اس کے منہ ہوئے کی وجہ سے کہ جی ہوئے۔
اور اس کے منہ ہوئے کی وجہ سے حدود اور حجاب کے ساتھ متنع ہوتے۔

تشریح

شارح یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک کے معنی تعریف رویت کے لئے جائیں بلکہ

اس سے مراد ایسی رویت جو حیا میں مرنے کے بعد روکا جا رہا ہو جائے۔ اور اس کے تمام جوابدار گوشوں کو روکا
 دیا جائے گا۔ اس صورت میں اسلوب کلام تنہا یہ ہو گا کہ اس کی رویت تو متحقق ہے مگر اگر ایک نہیں ہو گا
 اختصار کے لئے اس پر کہ اسے کہہ رہا ہے جو غلط ہے اور جس کی کوئی حد و نہایت نہ ہو تو آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ
 اگرچہ رویت ہوگی مگر اس کا اہم کار یا یہ غلطی کی قیوت سے خارج ہے تو آیت اس وقت تو یہ ہے طور سے
 جاری کیا گیا ہے۔

مستحق کیا۔ حضرت شاہ صاحب نے اس کا مطلب یہ لیا ہے کہ کچھ میں یہ قوت نہیں کہ اسکو دیکھ لے۔ ہاں وہ خود زور و کرم اپنے کو دکھانا چاہے تو کچھ میں دوسری قوت بھی پیدا ہو سکتی ہے۔ آخرت میں مومن کو حسب مرتبہ عطا ہوگی جیسے کہ انھوں نے کہا۔ بعد سنت سے ثابت ہے۔ بعض رضایاں کے موافق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو بلا اہل امہ میں رایت ہوئی (یعنی اختلافات، نزول) باقی موصوفہ میں جو کچھ کوئی نفس وجود نہیں لہذا عام آبادی کی بنا پر بھی ریت کا بی اہل امہ روکنا جائیگا۔ مفسرین سلف میں سے بعض نے اور کچھ کو احاطہ کرتے ہیں لیکن یہ جتنی بھی اس کا احاطہ نہیں کر سکتیں۔ آخرت میں بھی رویت ہوگی۔ اماں فرموا کہ ہاں اس کی شان یہ ہے کہ وہ تمام اہل البصر و مبہرات کا احاطہ کرے۔ ہوسکتا ہے اس وقت طبع کا خلق ناممکن ہے اور خبر کا وہ جو درک کرے ہوگا۔

ومنها أن الآيات الواردة في سؤال الرؤيا مقرونة بالاستغفار والاستسكان والنجاة من ذلك لغتهم ونداءهم في طلبها لا مناسخها أو الاستغفار موسى عليه السلام عن ذلك كما فعل حين سأله أن يعفوا له هذه الآية فقال بل أنتم قوم تجهلون وهذا شعر بامكان الرؤيا في الدنيا

[illegible]

تشریح: یہاں سے شارح نے حق تعالیٰ کے غلطی مثبت بات میں سے ایک اور سبب بیان کرنے کے لئے اسکا جواب دیا ہے جس میں مستحکم ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس سوال کو مثبت

بھاری دھڑکھائی گئی اور اس سوال کو غور سے غور فرمایا۔ تو اگر رویت ممکن ہوئی تو اس کے سوال پر ظالم کا اطلاق کیسے ہوتا اور اس کو مستشرقوں تکھ جانا۔ اس سے معلوم ہو گا کہ رویت ممکن ہے سوچتے ہیں۔ یہ سوال قبیح شمار کیا گیا ہے۔ پہلی آیت وقول الذین لا یرجون لقاءنا ولا یؤمنوا بعذاب اللہ الا بقرینہ انما یستکبرون انی انفسہم وعقولہم اکبیرا اگر رویت ممکن ہوئی تو اس کے طالب کو عانی، حدیث گذر چکا ہو، مستکبر و خود پسند کیوں کہا جاتا۔ دوسری آیت واذ قلتم یا موسیٰ لمن اؤمیرت لک حتی نری فیہ سیرۃ فاعلم انکم فی القضاۃ وانتم مطعونون اگر رویت ممکن ہوئی تو سوال رویت پر انکو عقاب کیوں ہوتا، تیسری آیت ہتک اہل الکتاب ان تنزل علیہم کتابا من السماء فقد ساءوا موافقہ میں ذلک فقالوا لا اللہ جہرہ واد فاعلم تم ایسا عقاب ظالم اگر رویت ممکن ہوئی تو کیوں ان کو ظالم کہا جانا اور کیوں انکو فی القور سزا دی جاتی لہذا اس فقرہ پر متکلم ہو کہ سوال رویت سوال متعلق تھا، سوچتے ہیں ان کو ظالم عانی اور مستکبر کہا گیا اور سزا دی گئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس سوال کو مستکبر سمجھنا ان کے تعنت و عناد کی وجہ سے تھا۔ یعنی ان کی جانب سے رویت کی طلب تعنت و عناد کی وجہ سے تھی اور یہ مستکارانہ قرار رویت کی وجہ سے نہیں تھا، اور اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ پہلی آیت میں انزال ملائکہ اور تیسری میں انزال کتاب کو بھی بھاری کہا گیا، حالانکہ یہ دونوں چیزیں بظرافت ممکن ہیں۔ اس سے معلوم ہو گا کہ مستکبر اور مستکارانہ قرار رویت کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی سرکشی کی وجہ سے ہوا اور اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ اگر ان کا یہ سوال سرکشی اور عناد کی وجہ سے نہ ہوتا تو حضرت موسیٰ علیہ السلام ان کو اس سوال سے منع کر دیتے جیسے جب تکونخ کیا اور تنبیہ کی تھی جب انھوں نے ببول کیا تھا۔ یا موسیٰ اجل لنا الہا کما ہم اوتہ۔ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ نے ان کو سختی سے ڈانٹا اور فرمایا، لی انتم قوم یجملون کہ تم ڈیوٹ لوگ ہو۔ اس پر وری تقریر سے معذرت کے اعتراف کی غیبا رہنمائی ہو گئی۔

تنبیہ الہیہ۔ تعنت کیجئے ہیں طلب الایضاح فی امر شاق یعنی اللہ کو عیب کرنا اور تعنت سے مراد کفر ہے۔ صالحین رویت کو عقاب کیوں ہوا؟ اس لئے کہ انھوں نے تعنت و عناد کی وجہ سے اپنے ایمان کو دیا میں رویت پر متعلق کیا تھا۔

تنبیہ ثانیہ۔ اجل لنا الہا کما ہم اوتہ راہ عیان اسے موسیٰ بھاری عبادت کیلئے بھی ایک بہت بڑا دھڑکھائی ان باتوں کے بہت ہیں۔ حضرت موسیٰ نے فرمایا کہ تم لوگ نہ بولے ہو اپنی جو بھی حق تعالیٰ کی عظمت شان اور شہرت و تعالیٰ سے تم بالکل جاں مٹو مٹو ہو۔ واضح یہ ہے کہ عبادت دروازہ تک مصری پت پر متوں کے زور سے یہ ہے کہ جو ہے، جی اسرائیل کا یہ ایمان ہے، اور اس طرح کے افعال و رسوم شرک کی بھرت ہوتا تھا یہ جو وہ جہانہ درخواست بھی مصر کی آید و ہوا اور وہاں کے بت پرستوں کی بھرت کے آخرت کو ظاہر کرتی ہے۔

صفت شاء حاجت کھتے ہیں کہ جہل آدمی نے بے صورت مجور کی عداوت سے تسکین نہیں پا آج تک کر سامنے ایک صورت نہ کو وہ تو مجبور نہ گائے کی صورت پر جتنی تھی ان کو کچھ یا بوس ہوا سونے کا بھینڈ بنا یا اور پر جا۔

ولهذا اختلفت العقائد رضي الله عنهم فوات النبي عليه السلام كل راو وقت الميله المعراج ام لا والاختلاف في الوفوع دليل الامكان۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے امکان رویت کی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اختلاف کیا ہے اس مسئلے میں کہ کیا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا ہے یا نہیں اور دونوں کے اندر اختلاف امکان کی دلیل ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ کلا اختلاف کہ شب معراج میں حضور کو صلی اللہ علیہ وسلم نے باری تعالیٰ کو دیکھا یا نہیں اس سے قطعاً ذکر رویت ہوئی یا نہیں اس اختلاف سے امکان رویت ثابت ہوتا ہے ورنہ صحابہ کا دونوں میں اختلاف نہ ہوتا۔

تنبیہ ۱۔ اس میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں رویت ہوئی یا نہیں یہودیائی کے قائل ہیں اور بعض حضرات اولیائے اور دونوں کے پاس وہاں کی ہیں عن ابن عباس انہ کان یقول ان محمداً صلی اللہ علیہ وسلم رآی ربہ لمرئین مرتۃ بصرہ ومرتۃ بغوادہ رواہ الطبرانی فی الاوسط ورجالہ عن العیثم فلا جہودین منصور بن منصور و الکوفی و جہودین منصور ذکرہ ابن حبان فی الثقات کذا فی الزوائد و ہو فی التوضیح الخ مشکلات تقریرات و ایضاً فی بحوالہ روح المعانی ص ۱۰۲ فتوحات مکتبہ صوفیہ و اشعار الفوحات ص ۱۰۲۔

واقعا الدویدۃ فی المنام فقد تکلیت عن کثیر من السلف ولا خفاء فی انها فوف مشاہدۃ یکون بالاعقاب دون العین

ترجمہ

اور یہ ہر ماں خواب میں رویت پس بہت سے اسلاف سے منقول ہے اور کوئی پرستہ دگی نہیں ہے اس بارے میں کہ مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہونے لگے نہ کہ آنکھ سے۔

تشریح

بقول صاحب حاشیہ رمضان آنحضری یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے سوال وہ ہے کہ بھاری میں رویت باری کا مسئلہ تو روز ہو گیا کیا خواب میں بھی اسکی رویت ہو سکتی ہے یا نہیں ہاں تو اس کا جواب دیکر خواب میں باری تعالیٰ کی رویت بہت سے بزرگوں سے منقول ہے پھر شارح فرماتے ہیں کہ

خواب میں جو صورت ہوتی ہے یہ تو مشاہدہ کی ایک قسم ہے جو دل سے ہوتا ہے نہ کہ آنکھ سے لہذا اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

سوال :- خواب میں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ معبود ہوتی ہے یا نہ کہ باری تعالیٰ صورت سے منزہ ہے ؟
 صاحب فتوحات مکیہ نے اس کا جواب دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عالم مثال کے اور احکام میں اور عالم حقیقت کے اور علم عالم مثال میں حدود کی صورت میں تبدیلی ہوتا ہے حالانکہ علم کی ذات خود کوئی صورت نہیں ہے اور صورت کے اندر تبدیلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ صورت تبدیلی میں حلول کر گئی ہے یا تبدیلی نئی شکل اور نئی صورت ہو گیا ہے بلکہ امام شریانی صاحب البیانیت و انوار ہدے نے فرمایا ہے کہ آخرت میں صورت حجاب کی صورت میں ہوگی۔ طبقات اور فتح المبین شرح مسلم میں اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو کی گئی ہے۔

تفسیر :- تاری طرح کے یا پس منظر میں ہے کہ انھوں نے خواب میں اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے ”وہو القادر“ تو فرمادے ”نہا یا کہے حمزہ یوں کہو“ و انت القادر“ وہ جس کی یہ بھی کہ اب وہ سامنے ہے جہاں غائب کا استعمال برعمل نہیں ہے۔ حضرت امام جلیل نے تفسیر اللہ کو خواب میں دیکھا امام صاحب خود فرماتے ہیں کہ میں نے خانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا تو درخواست کر لی گا۔ تیسرے مرتبہ تیسرے مرتبہ قیامت کے دن کہے نکال سکے ہیں تو پھر تکرار بات ہوئی اور پھر چارویں خواب دیکھا کہ جو جی و شام یہ تیسرے گا وہ میرے مذاکبات پائے گا۔ سبحان الہی اور سبحان ہوا احد احد سبحان الفرد احد سبحان رافع الشمار بغیر عبد سبحان من یطاع فی علی ماہ حمزہ سبحان من خلق الخلق فاصحاب عدد سبحان من تم الزرق ولم یض احد سبحان الذی لم یجد صاحبہ ولا ولد سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ انوار احد (رد المحتار ص ۳۷)

و انما تعالیٰ خالق لا فعل العباد من الکفر والایمان والطاعة والعصیان لا کذا دعوت المتعالمات ان العبد خالق لا فعل العباد وقد کانت الاوائل منہ یقاسون عن اطلاق لفظ الخالق ویکتفون بلفظ الموجد والمختلق وحقونہ وحقن وامن العبادی وانباء ان معنی التکل ولحد وهو المعبر عن العدم الخالی وجود تجسم واصل اطلاق لفظ الخالق

ترجمہ :- ہرگز تعالیٰ جنوں کے افعال میں کفر ایمان اور طاعت و عصیان کا خالق ہے ایسا نہیں ہے یہاں کہ معترف کہ خیال ہے کہ ہندو اپنے افعال کا خالق ہے اور تحقیق کہ متذکرہ میں سے پہلے حضرات کہنے سے لفظ خالق کے اطلاق سے (بغیر انصاف) اور لفظ تو بہرہ اور مخرج اور اس کے مثل پر انکار کرتے تھے اور رب باری اور اس کے تابعین نے دیکھا کہ سب کے معنی ایک ہی ہیں اور وہ نکالنے والے ہر مسم سے وجود کی جانب تمام امور نے دلبری کی لفظ خالق کے اطلاق پر۔

تشریح

ایمان سے صفت ایک احتمال مستحکم کو بیان کرنا چاہئے جس میں مستحکم ہے کہ اللہ تعالیٰ مادی کمالات کا
خالق ہے ہندوں کا بھی خالق ہے مگر یہ کہتے ہیں کہ ہندو بھی کچھ امور باجمہم رہے اور کچھ انحال و حال
اس سے جدا رہے ہیں تو کیا ہندو کو وہ لی کہا جا سکتا ہے تو ایسا امت و اجابت کا مسلک ہے کہ خالق نہیں اللہ ہے
اور ہندو کسی بھی چیز کا خالق نہیں بلکہ کاسب (اسباتی نفس) معتبر کہتے ہیں کہ ہندو اپنے انحال کا خالق ہے
حضرت شارح قرآن نے میں کہ مستند میں منقولہ خبر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ خود اور غرض و غیرہ کہ کہتے تھے پھر
جب منقولہ میں سے دہائی اور ان کے متبعین کا زمانہ آیا تو انھوں نے ان سب الفاظ کے معانی کو ایک جگہ بغیر الترتیبی
خالق کے اٹھائی کر دیا سمجھا۔

واضحہ ان الحق بوجود الاول ان العبد لو كان خالق الافعال لكان عالما بما فيها من
ظہور ان الابداء النور بالقدرة والاختيار لا يكون الا كمالا واللازم باطل فان الشيء
من موضوع قد يشتمل على صفات متقلبة وعلى حركات بعضها اسي وجب بعضها ابطا
ولا شعور لانه لا يشتمل على العلم بل لو علم لكان يعلم وهذا الخلق الفاعل

ترجمہ

ابن عربی نے چند دوسرے بحث کی ہیں، اول یہ ہے کہ نہ اگر کہنے خالق کا خالق ہو تو انحال کی ترمیم
تفصیل کا جائزہ دے گا اس بات کی ضرورت کہ جس سے کسی چیز کی ایجاد قدرت اور اختیار کے ساتھ
میں ہوتی مگر ایسے ہی۔ اور لازم باطل ہے اس لئے کہ چنانچہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب کبھی متحول ہوتا ہے ایسے
مستند پر جو درمیان میں آئے ہیں اور یہی حرکات پر ان میں سے بعض سرخ اور بعض لیلیٰ ہیں اور بچے والے کو اس کا
کو شعور نہیں ہوتا۔ اور یہ جانتے سے پہلے نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پہلے جانتے تو وہ نہ جان سکے گا۔ اور اس کے
ظاہری افعال یہ ہے۔

تشریح

ایمان سے شارح ابن عربی کے، اہل پیش فرماتے ہیں: یہ پہلی دلیل ہے جس میں واضح ہے کہ اگر ہندو
خالق الخلال ہوتا تو خالق کی جڑ اللہ تعالیٰ سے وقت ہوتا۔ اس سے کہ خالق کے لئے یہ تہذیبی ہوتا
ہے کہ ان الخلال کو وہ جو کہتا ہے اس کے خلاف اس سے باخبر ہو اور نہ وہ کمال یہ ہے کہ جب وہ نہایت توجہ کے دریا
کچھ صفات بھی تصور فرمیں گے اور کہتے ہیں کہ بعض سرخ اور بعض لیلیٰ ہیں اور بچے والے کو اس کا
کچھ علم نہیں ہے نہ صفات مثلاً کائنات حرکات کی کیفیات کا، اور یہ جو بعض نہیں ہے کہ ان کی کہنا جائے کہ تو جسے
ہو سکتی ہے اس کا علم نہیں ہوا بلکہ اگر ہندو سے اس مسئلہ میں پوچھا جائے تو ان کی کہنا کہ اس کے پاس
کوئی جواب نہ ہوگا ہندو کہ وہ خالق تو اس کے افعال کا ہر وہ ہے اب انھوں نے کہا کہ ہندو کہہ رہے ہیں کہ وہ کبوں کہ
بہر احوال و خالق ہو سکتا ہے۔

وَمَا إِذَا أَتَا مُلْتَقِدَاتِ أَعْضَائِهِ فَلْيُثْبِتْ وَلَا يَأْخُذْ بِالْهَيْسَلِ وَالْيِثْقَالِ ۚ وَمَا يَخْتَصِمُ
إِلَيْهِ مِنْ تَحَرُّكِ الْعَضَلَاتِ وَمِنْ ذِيْدِ الْأَعْضَابِ ۚ وَمَخْذُوذَاتِ فَالِامْرِ ۚ أَنْظُرْ

ترجمہ

اور ہر حال جب تو غور کر لگا اس کے اعضاء کی حرکتوں میں چلے اور اپنے اور حرکت میں اور اس کے
شل میں اور ان چیزوں میں جن کی جانب وہ خارج ہو گا ہے یعنی اعضاء کو حرکت دینے اور
اعصاب کو دراز کرنے میں اور اس کے شل میں قوت زیادہ ظاہر ہے۔

تشریح

یہاں سے حضرت شارح فرماتے ہیں کہ: قبل میں افعال ظاہر کی کیفیات سے بندہ کا جاہل ہونا
مستحکم ہو چکا ہے اور اگر افعال غیب میں آپ غور کر سیکے تو اس کی اور زیادہ جہات کائنات
ہو گا یعنی چلنے میں اور کسی چیز کو بکھڑے میں کھڑی قوت حرکت ہوتی ہے اور اعضاء کو کھینچ کر حرکت دینی
پڑتی ہے تو یہاں بندہ کی جہات اور دربارہ سے جس سے محوئی واضح ہو گا کہ بندہ اپنے افعال کا خلق نہیں
ہو سکتا۔

تنبیہ: یہ اعضاء عصب کی جمع ہے جس کا تعیلی بیان خواہیں سیکے بیان میں گذر چکا ہے۔ اور
عضلات عضلہ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں گوشت اور پٹھے کا مجموعہ، اس اعضاء کا ترجمہ میں نے اعضاء سے
کر دیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

الْثَّانِي الْمَصْرُوعُ الْوَاسِعَةُ فِي ذَلِكَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَابْتَغُوا الْفَضْلَ مَا تَصْلُحُونَ أَيِ عَدْلِكُمْ
عَلَى أَنْ مَامَصْدَرِيَّةٌ لِحْتَاجِ الْفِعْلِ إِلَى حَذْفِ الضَّمِيرِ أَوْ مَعْمُورٍ كَقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ مَا هُوَ صَوْلَةٌ
يُشْمَلُ الْأَفْعَالُ لِأَنَّهُ إِذَا قُلْتُ أَضَالُ الْعِيَالُ مَعْلُوقَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى أَوْ الْعَبْدُ لِرَبِّهِ بِالْفِعْلِ
الْمَعْنَى الْمَصْدَرِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْأَفْعَالُ وَالْإِبْقَاعُ بِلِ الْكَاسِبِ بِالْمَعْمُورِ الَّذِي هُوَ مَعْلُوقٌ
لِلْإِبْقَاعِ وَالْإِبْقَاعُ أَعْنَى مَا نَشَاءُ هَذَا مِنَ الْحَرَكَاتِ وَالْمَكَاتِ مَسْأَلًا

ترجمہ

استدلال کا، دوسرا طریقہ یہ ہے جو اس سلسلہ میں وارد ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان
• وَابْتَغُوا الْفَضْلَ مَا تَصْلُحُونَ • یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کا فائدہ ہے اس بناء پر کہ ما مصدریہ
ہو تاکہ مذمت ضمیر کی حاجت پیش نہ آئے یا تمہارے مصلحت کا اس بناء پر کہ ما مفعول ہو اور ما مفعول افعال
کو شمل ہو گا اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ بندوں کے افعال اللہ کے ہاں درج کے مفعول ہیں تو ہم فعل سے اس
معنی مصدری کا درہ نہیں کرتے جو ایجاد اور ایجاد ہے بلکہ اس حاصل مصدر کا ارادہ کرتے ہیں جو ایجاد اور ایجاد
کا مفعول ہے، سارا یہاں یوں مشاں حرکات و مکانات کو جن کا ہم متاثرہ کرتے ہیں۔

تشریح

جہاں سے شارع اہل حق کا دوسرا استدلال پیش فرماتے ہیں کہ جسے وہ نفوس قرار دیتے ہیں جو اس مسئلہ میں وارد ہیں ایسی جن سے منکوم ہوتا ہے کہ اللہ ہی مزید حق کا خلق ہے وہ نفوس ہمارے استدلال سے ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "واللہ عظیم الاعظم" یعنی اللہ تعالیٰ اور ہمہ کے احوال کا قاضی ہے، ثابت سے صحت ثابت ہوگی کہ خالق افعال عباد اللہ تعالیٰ ہی ہے۔

آیت مذکورہ میں دو مبالغہوں میں، مبالغہ ہے "اس میں دو افعال ہیں" معنی یہ ہونا اور وصول ہونا۔ شارع فرماتے ہیں کہ مگر معصوم یہ ماننا سب سے کم ہوگا اگر اس کو وصول مانیں گے تو مسئلہ کے اندر ایک مادہ کا ہونا ضروری ہے جو مادی جانب کو لے کر وہ یہاں موجود نہیں بلکہ اسکو ضرورت ماننا پڑے گا۔ دایمی صورت جہاں ہونے کا ماننا پڑے گا وہ ہے اس صورت سے جہاں وقت ماننا پڑے گا یعنی مگر مادی وصول ہونا اور اس صورت میں مانتوں علم کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ میں نے تمام اسے افعال سے کیا ہے کہ کچھ افعال مفید مستعمل ہے تو وہ افعال علم کے معنی میں ہو گیا۔ اور عمل معصوم ہے جو کسی اسم داخل کے معنی میں مستقل ہوتا ہے اور کسی اسم مفعول کے تو اسم مفعول کے معنی میں ہو چکی صورت میں مانتوں کے معنی میں ہوتا ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ جو کچھ معنی میں مفعول ہے یعنی بندوں کے کہے ہوئے کام اگر وہ انہیں نہ دے گا کب کا دخل ہے مگر ان کا خلق اللہ ہی کی جانب سے ہے (روایتی تفسیر)۔

اس کے بعد شارع فرماتے ہیں کہ اگر مادی وصول یا جلسہ تو پھر مانتوں موعود کے معنی میں ہو گا اس پر نظر ہر ایک اشکال اور باخفا کہ اس سے تو خدا یہ منکوم ہو گا کہ اللہ تعالیٰ کے مفعول کا خالق ہے یعنی بندہ جن چیزوں کو نہا ہے مسئلہ چار پالی ہو کر ہی دیکھو تو ان کا خالق اللہ تعالیٰ ہے۔ حالانکہ ہماری آنکھ مفعول میں نہیں بلکہ بندے کے افعال کے مسئلہ میں ہے تو پھر آیت سے استدلال درست نہ ہوگا۔ تو شارع نے اس کا جواب دیا "وَلِلَّهِ الْاَوَّلُ" یعنی اگر مانتوں کو یہی مفعول لیا جائے تو اس میں افعال ہر بھی داخل ہو جائے افعال عباد مفعول میں کیسے داخل ہیں؟

لَا اَنْ اَذْا قَلْبًا لَمْ يَسْتَعِذْ اَعْدَاءُ جہاں سے یہاں معنی معصوم اور افعال ہر بھی موعود نہیں ہے۔ کہ جو کچھ معنی معصوم ہی ایسی چیز ہے جس کا وجود غائب ہے میں نہیں ہے بلکہ معنی حدی ایک مانتوں سے جس کا شارع میں وجود نہیں ہونا تو جس چیز کا شارع میں کوئی وجود نہیں وہ چیز مبالغہ اختلاف کو ہو چکی ہوگی مگر اس موقع پر ذہن سے مراد حاصل بالصدر ہے یعنی وہ افعال جن کا ہر مشہور کرتے ہیں جن کی حرکات و سکنات کا ہم مشہور کرتے ہیں یہ افعال ہر ہیں اور انہیں افعال کے ساتھ قرعین کا اختلاف ہے کہ ان کا خالق کون ہے۔ معذرتوں ان کا خالق بندہ کو اور ہم نے اللہ تعالیٰ کو قرار دیا ہے۔ جب بات ایسے ہے جو ہم تحریر کر چکے ہیں تو اگر افعال کے معنی مانتوں کے لئے جائیں تو افعال بھی اس کے اندر داخل ہوں گے۔ مگر خدا۔

وَلِذَٰلِكَ هُوَ عَنْ هَذِهِ الْبَلَدِ قَدْ بَيَّنَّ أَنَّهُ لَا مَسَدَ لَالٍ بِالْأَيَّةِ مَوْفُوتٍ عَلَى كَوْنِ مَا مَكَدٌ رَدِيكًا .

ترجمہ

اور اس نکتہ سے غفلت کرو جو جسے کہیں دیکھا جائے کہ آیت سے استدلال موقوف اس کے حکم پر ہوئے پر۔

تشریح

یہاں سے شارح جنول صاحب ہزارش، قاضی بغدادی اور صاحب دلائل پر تفریح کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی صاحب نے کہا ہے کہ آیت سے استدلال اسی وقت درست ہو سکتا ہے جبکہ ماسد پر یہ ہو دہ نامو موصول ہونے کی صورت میں انمولوں اصول کے معنی میں ہو گا اور اس سے ہمارا دعویٰ ثابت نہ ہو سکتا گا۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ ان لوگوں کو یہ صو کہ جو یا ادویہ اس نکتہ سے فائل رہے کہ مول انفال کا مستثنیٰ ہے اسی غفلت کی وجہ سے اصول سے یہ کہہ دیا کہ آیت سے استدلال ماسکے معصود یہ ہونے پر موقوف ہے حالانکہ استدلال دونوں صورتوں میں جائز ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ هُنَّ بَدَلُ لَوْلَا الْعُقُولُ وَفُضِّلَ الْعَبْدُ

ترجمہ

اوسے فرمایا ہری تعالیٰ ہے، اللہ ہر چیز کا خالق ہے یعنی ہر ممکن کا فعل کی دانت کی وجہ سے اور بندہ کا فعل شئی ہے۔

تشریح

اسی سلسلہ میں کہ بندہ کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے یہ دوسری نص ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ یعنی اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اور افعال عباد بھی شئی میں داخل ہیں اور مستلزم ہو گا کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کا بھی خالق ہے۔ یہاں اعتراض وارد ہو گا کہ جب اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے تو ایسا بھی خالق ہو گا اور مستثنا کا بھی اس کا جواب شارح نے ای میں لکھ کر دیا و اگر شئی سے مراد ممکن ہے اب کوئی اعتراض وارد نہ ہو گا اس لئے کہ خلق کا لفظ ممکنات سے ہے نہ کہ واجب اور متعین سے اس جواب پر پھر اعتراض وارد ہو گا کہ اسکی کیا دلیل ہے کہ یہاں شئی سے مراد ممکن ہے؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ لَوْلَا الْعُقُولُ کہہ کر معنی دلالت عقل سے یہ بات معلوم ہوتی کہ یہاں شئی سے ممکن ہی مراد ہے اس لئے کہ ضمن قدرت کا انفع ممکنات کے ساتھ ہوتا ہے۔ فہد تر

وَقَوْلُهُ تَعَالَى اَفْضَنُ بِخَلْقِ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ فِي مَقَامِ الْعَبْدِ بِالْخَالِقِ الْغَيْرَةِ وَكُونُهَا مَانًا لَهَا لَا اسْتِغْنَاءَ فِي الْعِبَادَةِ .

ترجمہ

اور میں نے ایمان باری تعالیٰ ہے افسوس بخلق کم۔ لا یخلفوا عاقبت کے ساتھ تشریف کی ہے۔
ہیں اور عاقبت کے ہو سکتی وجہ سے استحقاق عبادت کا مدار۔

تشریح

یہ دوسری نفس ہے جس سے یہ بات خارج ہوتی ہے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ اس کی شان
ہے کیا خالق غیر خالق برابر ہو سکتے ہیں۔ ہرگز نہیں۔ اس مقام پر باری تعالیٰ نے اپنے
خالق ہونے کی تحریف فرمائی ہے۔ یعنی ہم خالق ہیں اور عاقبت کی صفت سے ہمارے مذکورہ کوئی متعلقہ
نہیں۔ اور یہود و نصاریٰ جو یہ کہتے ہیں کہ جو خالق ہوا وہ دوزخ میں ہوں تو مستحق عبادت بھی نہت میں ہی
ہوں گا تو دیگر چیزیں جسکو تم اللہ کے مشابہ گردانے ہو جبکہ وہ خود دوسرے کی مخلوق ہیں اور عاقبت
کی صفت کو کوئی شائبہ بھی ان کے اندر نہیں ہے وہ کیونکر مستحق عبادت ہو سکتے ہیں۔ خلاصہ کلام امت
مذکورہ سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ خالقیت کی صفت ذات باری کے لئے مخصوص ہے تو معلوم ہو کہ جب
بندہ کسی چیز کا خالق نہیں تو اپنے افعال کا بھی خالق نہیں بلکہ خالق افعال اللہ تعالیٰ ہے۔

لا یقال فالعائد بكون العبد خالقاً لا فعاله لكون من انفسه یكن دون الموحدين
لا یقول الا شرکاء هو انبات الشریک فی لا لوهیتہ یعنی وجوب الوجود لکما للہ وجوب
او قصی استحقاق العبد لکما بعدد الاصلام والمعتزل لا یقولون لا یقولون بل لا یقولون
خالقہ العبد لکما لقیقہ اللہ تعالیٰ لا قفاره الا لاسباب والالات النورہی یقولون ان اللہ تعالیٰ

ترجمہ

یہ نہ کہنا ملے کہ جو تامل ہے بندہ کے اپنے افعال کے خالق ہو نہ کہ وہ مشرک ہیں اس سے ہو گا
تو موحدین میں سے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ اشراک وہ مومنین میں شرک کو ثابت نہ ہو
وجوب الوجود کے معنی میں مصلیٰ کہ جس کی عیدہ ہے، یا استحقاق عبادت کے معنی میں جبکہ انوں
کے بھائیوں کیلئے یہ عیدہ ہے اور معتزل اس کو ان دونوں میں سے کسی کو ثابت نہیں کرتے بلکہ
وہ بندہ کی عاقبت کو اللہ تعالیٰ کی عاقبت کے مثل نہیں کرتے بندہ کے محتاج ہو سکتی وجہ سے ان
اسباب اور آلات کی جانب تو اللہ کے پیدا کرنے سے زہد ہو گئے ہیں۔

تشریح

جب شارح ماقبل میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ معتزل بندہ کو اپنے افعال کا خالق مانتے
ہیں تو یہ نفس یہاں اعتراض کر سکتا ہے کہ جو خالق ہوتا ہے وہ خود بھی ہوتا ہے اور
واجب توجہ دہی ہوتا ہے تو جب معتزل بندہ کو خالق کہہ دیا تو ان کے قول کے مطابق معتزل خود تبارک و
معبودوں کا خد و لازم آئے گا جو توحید کے معانی ہے لہذا پھر تو معتزل کو مشرکین میں سے شمار کرنا چاہیے
ان نقول بندے تبارک و تعالیٰ نفس کا جواب دے جو اب کا حاصل ہے کہ اللہ کے ساتھ

کسی کو شریک کر نہ کیا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس کے ساتھ الوہیت میں اس طرح شریک نہ کیا جائے کہ اس غیر کو شل اس کے واجب الوجود خدا کیا جاسے یا اس غیر کو شل اس کے مستحق عبادت شمار کیا جاسے۔ اول کے فائل مجوس ہیں جو وہ خدا مانتے ہیں، ایک کو خالق نہیں سمجھتے ہیں اور دوسرے کو خالق شر اول کا نام بزدان اور دوسرے کا نام اہرمن ہے اور ثانی کے فائل بتوں کے بھارتی ہیں کہ بتوں کو وہ واجب الوجود تو نہیں سمجھتے مگر ان کو مستحق عبادت سمجھتے ہیں۔

جب اشترک کی حقیقت یہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اب معزل کا حال سے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے فائل نہیں ہیں نہ وہ بندہ کو خالق افعال کہہ کر اسکو واجب الوجود کہتے ہیں اور نہ اسکو مستحق عبادت کہتے ہیں لہذا ان کا شرک ثابت نہ ہوا سیکر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ نہ ہائے افعال کا خالق ضرور ہے لیکن اللہ کی خالقیت اور بندہ کی خالقیت میں بہت بڑا فرق ہے، اللہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ بغیر کسی نمونہ اور آلات و اسباب کے جو کہ چاہے پیدا کرنا ہے، اور بندہ کی خالقیت اس انداز کی ہے کہ وہ اپنے خلق میں ان آلات و اسباب کا محتاج ہے جو اللہ کے پیدا کئے ہوئے ہیں، بات درحقیقت یہ ہے کہ معزل کہنے اپنے بیان کے مطابق اعراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ ان کو دھوکہ دیا اور نہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

الا ان مثل ما و ساء النہی قد بالغوا فی تہلیلہم فی ہذہ المسئلۃ حتی قالوا انہم موجودون بعدہم لکذا منہم حیث لم یشتوا الا شرکاء و احدا و المعتزلۃ یثبٹون شرکاً و لا یفہم

ترجمہ

مگر حقیق کہ مشائخ ماوراء النہر نے ہذا سے کام لیا ہے معزل کی تہلیل میں، اس مسئلہ میں یہاں تک کہ افعال نے کہا ہے کہ مجوس اچھی حالت میں ہیں معزل سے من حیثیت سے کہ افعال نے ثابت نہیں کیا مگر ایک ہی شریک کو اور معزل ثابت کرتے ہیں جتنا شرکار۔

تشریح

ما قبل میں شارح فرمایا کہ میں کہ مذکورہ عقیدہ کو جو ہے معزل کو شرک نہیں کہا جائے گا مگر مشائخ ماوراء النہر نے ان کی سخت تہلیل کی ہے اور انکو مجوس سے بدتر قرار دیا ہے کیونکہ وہ عین خدا کا ایک ہی شریک مانتے ہیں جو کہ وہ وہ خدا کے فائل ہیں اور معزل بندہ کو خالق افعال کہتے ہیں اور جو کہ ہر خالق معبود میں ہوتا ہے تو ان کے قول سے بے شمار شرک ثابت ہو گئے۔

تنبیہ مگر تقریر اول مناسب ہے اور یہ تکمیر خلاص احیاء ہے۔ یہاں اب ابن عبد اللہ ابن عمر کی حدیث سے استدلال ضرور درست نہیں ہے۔ حدیث یہ ہے الصدوق نے مجوس ہذا الا مائۃ رواہ امام احمد۔ استدلال درمیان نہ ہو سکی دو وجہیں ہیں: (۱) اس کی سند میں کام ہے (۲) صاحب

اور پھر حال ہم اسکو ثابت کرتے ہیں۔ اس لفصل کے مطابق جبکہ ہم انشاء اللہ بیان کر سینگے۔

تشیع

تشریح یہاں سے شارح معتزلہ کی پہلی دلیل کا جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور کا آپ کا بیان فرمودہ الزام جبر کے خلاف چل سکتا ہے چونکہ جو مجبور محض مانتے ہیں۔ جن کے خیال میں وہ توبہ کا سبب ہے اور نہ اس کے اندر کچھ اختیار ہے ہر آپ کا یہ الزام نہیں چل سکتا، کیونکہ جرم توبہ کو کا سبب مانتے ہیں اور اس کے اندر اختیار مانتے ہیں اور یہی اختیار تکلیف ہے بلکہ خیال کے مطابق چونکہ وہ اس سے لے دو ممکن بھی ہو گا اور اپنے بہت کام اس لئے ہے اختیار سے کئے ہیں اس لئے وہ سختی عرصہ اور سختی مذمت اور سختی قواب و عقاب بھی ہو گا۔

وقد يفتلح بان لو كان خالقاً لافعال المفعول لان هو الفاعل والقاعد والاعمال
والشارب والزاني والسارق المغير والخبث وهذا جهل عظيم لان المتصنف بالشئ من
قام به ذلك الشئ لانه أكد في اول ابوابه ان الله تعالى هو الخالق المستو اد
المتساوي وسائر الصفات في الاجسام ولا يصحفت بذلك.

ترجمہ

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جائے اس طریقہ پر کہ اگر شرعی ہندوں کے افعال کا دعویٰ ہو تو وہی قاتل اور قاتلہ اور اس کا والد شایب اور زانی اور مدافعی وغیرہ کو گاوریہ بہت بڑی جہالت ہے اس سے کٹر دشمنی سے متعنت وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہی قاتل جو نہ کہہ جس نے اسکو ایجاد کیا کہ کلمہ نوک نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ ہی سزاوار اور بیاض اور تمام ان صفات کا دعویٰ ہے جو جسام میں ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ ان کے ساتھ متعنت نہیں ہے۔

تشی

تشیخ یہ مقررہ کا دورہ اس سلاسل ہے، کچھ بیرونی اگر مینڈہ ہے۔ فعال کا خالق نہ ہو البتہ خالق ہی پسندیدہ کے فعال کا خالق ہو تو صحیح بات لازم آجائے گی کہ جب قیام کا خلق کیا تو اللہ تعالیٰ یہی قائم ہو گا اور مطلق جب وہی فاعل اور وہی مفعول اور وہی شکل اور شمار ہو۔ نہ ذاتی اور مادی و غیرہ ہو گا حالانکہ یہ غلط ہے۔ البتہ اس کا نام ہو گا مینڈہ خود اپنے فعال کا خالق ہے۔

[illegible]

ورجعا یمسک بقولہ تعالیٰ فتبارک انہ احسن الخالقین واذ خلق من الطین کیمۃ
الطین والجواب ان الخلق فی بعض المقدور۔

ترجمہ

اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے باری تعالیٰ کے اس قول سے 'فتبارک اللہ احسن الخالقین' اور
'واذ خلق من الطین کیمۃ الطیر' سے اور جواب یہ ہے کہ خلق جہاں آئندہ بروز تصور ہو سکے

تشریح

یہ معجزہ کا پیدا شدہ دلیل ہے کہ جس کو ارشاد باری تعالیٰ ہے 'فتبارک اللہ احسن الخالقین'
اس ایت میں اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو خالقین میں سے سب سے بہتر فرمایا ہے جس سے صحت
معلوم ہو رہا ہے کہ خالق اور بھی ہیں اگرچہ اس کے اندر وہ کمال نہیں جو اللہ تعالیٰ کے اندر ہے اور اللہ تعالیٰ نے
حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد فرمایا 'واذ خلق من الطین کیمۃ الطیر' یہاں حضرت
عیسیٰ علیہ السلام کو خالق کہا گیا ہے دونوں آیتوں سے معلوم ہو کہ غیر خدا بھی خالق ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں کے اندر خلقِ تقدیر و تصور کے معنی میں ہے اب مطلب یہ ہوگا
کہ تصور پر کبھی کریموں میں وہ سب سے اچھا ہے اور بالکمال ہے یعنی اسکی عین ہوتی تصور پر کا کوئی مقابل نہیں
کر سکتا اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام بھی مٹی سے پرندوں کی صورت بنائے تھے پرندوں کا خلق نہیں فرماتے
تھے۔ لہذا نہ کوہ دونوں آیتوں سے استدلال درست نہیں ہے۔

وہوای افعال العباد کلہا باذاتہ ومشیئہ تعالیٰ وقد سرق قد سبقناہما
عندنا عبارة عن معنی واحد۔

ترجمہ

اور جیسی بندوں کے تمام کے تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کو جو جسے میں
اور تحقیق کہ یہ بات گزر چکی کہ ہمارے نزدیک یہ دونوں ارادہ اور مشیت ایک ہی کئی

سے عبارت ہیں۔

تشریح

یہاں سے صحت یہ بیان فرماتے ہیں کہ بندوں کے تمام افعال اللہ کی مشیت اور اس کے ارادہ
کے تحت ہیں جو وہ چاہتا ہے وہی ہوتا ہے۔ فرق سبق اللہ سے شارع فرماتے ہیں
کہ ارادہ اور مشیت کے ایک ہی معنی ہیں۔ اقل میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔
متنبیہ کہ ارادہ اور مشیت کو ایک کتنا مراد کے اعتبار سے ہے وہ نوعی اعتبار سے دونوں میں فرق ہے
مشیت کے معنی ایجاد کے ہیں۔ شارع اللہ تعالیٰ اور ہر مسئلہ ہے اور ارادہ کے معنی شئی کی طلب کے ہیں۔

تشریح

یعنی بندوں سے بچنے افعال بھی صادر ہوتے ہیں خواہ ایمان ہو یا کفر۔ طاعت ہوں یا باغی
دیگر وہب فقہاء اہل کے مطابق ہیں اور اس کے فیصلہ کے تحت ہیں۔ شاعر نے فقہاء
کی تفسیر فصیح زیادہ کو کام سے کی ہے جس کا مطلب فقہاء و تدریسی تفسیر کے معنی میں ہیں۔
فقہاء ہر صیغہ معنویات اور قدر فیہا اقوال فقہاء سے ہی بات ثابت ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک فقہاء
تدریسی و تفسیر کے معنی میں نہیں بلکہ حجاب اور لام کے معنی میں ہیں۔ انھوں نے وقضی و دیکھ
ان لا یحبہ والایا اباء اور عن قد و تائید کو الموت سے استدلال کیا ہے۔ غرض کہ کام فقہاء
یہاں تصدیق تکوین سے عبارت ہے۔

تنبیہ۔ فقہاء کی تفسیر میں تحت اقوال ہیں اور انھیں سے جلد معنی زیادہ مشہور ہیں۔ پہلے معنی
نوی ہیں اور وہ اسم النبی ہے پھر اسم غناء فوہا فوہا فوہا فوہا۔ کوئی کی مثال ہے فرمان باری وقضی
زلف لا تعید و ان لا اباء جن کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے ایسا کر دیا کہ جس کو کوئی دلی نہیں سکتا۔
خلف کی مثال بھی فرمان باری ہے فقہاء ہر صیغہ معنویات میں لکھتے ہیں ساتھ ساتھ اس کی الیہ مقبول
و کاس بنار یا کہ جو کسی تکلیف کا محتاج نہیں ہے، دوسرے معنی وہ ہیں جو بعض اشعار کی اصطلاح ہے
یعنی فقہاء کہتے ہیں اس ارادہ ازلیہ کو جو ازل سے ان موجودات کے ساتھ متعلق ہے جو اپنے اپنے
ذوات میں معرض طور میں اس ارادہ ازلیہ کے مطابق رہنا ہوتے ہیں۔ شرح موافق میں یہی معنی
مذکور ہیں۔ تیسرے معنی وہ ہیں جو دیگر بعض اشعار کی اصطلاح ہے، یعنی فقہاء کہتے ہیں جو محفوظ
میں کائنات کے ثبات کو۔ چوتھے معنی وہ ہیں جو علامہ کی اصطلاح ہے یعنی فقہاء کہتے ہیں اللہ کے
اس علم ازلی کو جو موجودات کا ہے جس سے موجودات کے بہترین نظام کا جو اس کو ہم سے ہی فقہاء
ہے اور وہ اس کو عنایت ازلیہ کہتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہی عنایت ازلیہ ہے جس کے سبب موجودات
کو بہترین صورت میں کائنات ہوتا ہے۔

لا یقال لو کان ان الکفر بقضاء اللہ تعالیٰ کو جب الرضا واجب لان الرضا بالانضمام
واجب والا لزم یا علی لان الرضا بالکفر لا یقال ان الکفر مقتضی لا قضاء
والرضا انما یجب بالقضاء دون المقضی۔

ترجمہ

ابو حنیفہ کا یہ ہے کہ اگر کفر اور کفر خالی کے فیصلہ سے ہے تو اس سے راضی ہونا واجب
ہے اس لئے کہ کفر اور الرضا واجب ہے اور لازم الحال ہے اس لئے کہ رضا بالکفر
کفر ہے۔ اگر کفر کہیں کے کفر وہ ہے جس کا فیصلہ کیا ہے فقہاء نہیں ہے اور رضا بقضاء

کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

تشریح

جب تمام افعال جہاں اس کے ارادہ اور حکم اور فیصلہ کے ماتحت ہیں تو یہاں ایک امر من و رد ہو سکتا ہے کہ کافر کا کفر تقضی الہی کے مطابق ہے اور یہ اصول اپنی جگہ مسلم ہے کہ رضاء بقضاء واجب اور ضروری ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ جب کفر قضاء الہی ہے اور قضاء راضی ہونا ضروری ہے لہذا بندہ پر لازم ہے کہ کفر سے راضی ہو کیونکہ یہ قضاء الہی ہے، حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ کفر سے راضی ہونا بھی کفر ہے۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ آپ کو معلوم ہے کہ مخلوق مکشور کا فر ہوتی ہے ایسی ہی قضاء مقضی کا غیر ہو گا اور کفر مقضی بہ قضاء کفر نہیں ہے اور جہاں قضاء الہی کے ساتھ واجب ہے مقضی کے ساتھ نہیں۔

وَتَقْدِيرُهُ وَهُوَ قَدِيدُ كُلِّ مَخْلُوقٍ بَعْدَ الَّذِي يُوْجِدُ مِنْ حَسَنٍ وَقَبِيحٍ وَنَفْعٍ وَضَرَرٍ وَمَا يَجُوبُ مِنْ زَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ وَمَا يَنْتَزِبُ عَلَيْهِ مِنْ ثَوَابٍ وَعِقَابٍ۔

ترجمہ

اور (بندوں کے تمام افعال) اسکی تقدیر کے ماتحت ہیں اور تقدیر وہ مخلوق کی حد بندی ہے اس حد کے ساتھ جو کہ پائی جائیگی یعنی خوبی اور برائی اور نفع اور نقصان اور وہ چیز جو اس مخلوق کو عادی ہوگی یعنی زمان اور مکان اور جو کہ اس مخلوق پر مرتب ہو گا یعنی ثواب اور عقاب۔

تشریح

یعنی بندہ جو کہ کرتا ہے وہ تقدیر الہی کے مطابق کرتا ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ تقدیر کیا پر ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم الہی میں مخلوقات اور ان کی صفات اور ان کے مشاغل کی جو حد بندی ہے اسی کا نام تقدیر ہے یعنی علم الہی میں ہے کہ فلاں شخص فلاں زمانہ میں فلاں جگہ پیدا ہو کر وہ خدائی دکانات اور ملائک مشائخ حاصل کر کے مستحق ثواب ہو کر داخل جنت ہو گا اور فلاں اس کے برعکس ہو گا یہی تقدیر ہے۔

تعبیر ۱۔ جو کلمہ ارادہ اور اختیار ہے کیا جانا ہے پیدا اسکو سمجھ لیتے ہیں اسکا اگر بنائے ہیں تو پہلے اس کا نقشہ تیار کر لیتے ہیں تاکہ مکان کی تعمیر نقشہ کے مطابق نمودار میں آئے۔ اسے پہلے ضروری ہے کہ اس عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے ہی سے ایک پہاں وجود رکھتا ہو اور اس نقشہ ہی کے مطابق اس وجود کاہر کی کارخانہ برقرار ہوتا ہو اہل اسلام اسی وجود پر بنائی کو تقدیر سمجھتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ اس تقدیر سے بندہ کا اختیار ملتا نہیں ہوتا اور یہی اختیار مدار تکلیف ہے تو یہ امر افسوسناک ہے کہ جب اسکی تقدیر میں یوں ہی مشاغل کا فرمایا، فرمان ہو سکتی دہرے وہ مجرم کیوں شمار ہوا؟ جواب ظاہر ہے کہ اس سے

جو کچھ کہیے اپنے انقیاد سے کیا ہے اسی لئے مجرم اور مستحق سزا ہے۔

وَالْمَقْصُودُ تَعْلِيمُ ارَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَقَدَرِيبَا لِعَامَرٍ مَنِ انِ الْكَلِمَ بِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى
وَهُوَ يَسْتَعِيذُ بِالْعَدَاةِ وَالْإِرَادَةِ لَعَدَمِ الْإِكْوَالِ وَالْإِجْبَابِ۔

ترجمہ

اور مقصود اس سے اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور اس کی قدرت کی تعلیم ہے اس تفصیل کی وجہ سے جو
تذکرہ چلی کر کل افعال اللہ کے پیدا کر سکی وجہ سے ہیں اور یہ فقہی مقصود ہے قدرت اور
ارادہ کو اگر ارادہ اور اجبار نہ ہو سکی وجہ سے۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنفؒ وہی ارادہ ہے، ومشیئہ الخ کے کیا فرمایا ہے
ہیں اس سے ان کا کیا مقصد ہے؟ تو فرمایا کہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اس کے
ارادہ کی تعظیم کو بیان کرنا ہے، کیونکہ جب یہ بات مستحکم ہو گئی کہ بندہ اس کے تمام افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے
تو ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کے اندر ارادہ اور قدرت بھی ہے کیونکہ وہ فاعل مختار ہے اور
اس پر زبردستی کرنا نہیں ہے جب بات یوں ہے تو وہ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کے لئے ارادہ
اور قدرت کا ہونا لازمی ہے اور انھیں دونوں کے علوم کو ثابت کرنا مصنفؒ کا مقصد ہے۔

فَانِ قَلِيلٌ فَيَكُونُ الْكَافِرُ مَجْبُورًا اَوْ مُخْتَارًا وَالْعَاسِقُ فَوْضِيًّا فَلَا يَحِلُّ تَطْلِيْقُهُمَا بِالْاِيْمَانِ
وَالطَّاعَةِ۔

ترجمہ

اِس گراں تر مضمُن کی جگہ کہ کچھ تو کافر اپنے کفر میں اور عاصی اپنے فسق میں مجبور ہو گا تو اِس
دووں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہو گا۔

تشریح

یہاں سے شارح ایک اور اہم نکتہ فرماتے ہیں جو مترجمین سے اہل حق پر وارد ہوتا ہے
آخر اہل کا فاعل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال کا خالق اللہ ہے اور نیز یہ افعال نظار
الہی اور تقدیر الہی کے تحت ہیں تو پھر کافر کفر پر اور عاصی فسق پر مجبور ہے کیونکہ اس کا فیصلہ اور تقدیر بدل
نہیں سکتی تو یہ کافر رہے پر اور عاصی رہے پر مجبور ہے لہذا ان دونوں کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا
نکلیں بلا طاق ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے "لَا يَكُفُّ الْقِسْمُ لَكُمْ" اور سہ ماہ

قُلْ اِنَّهُ تَعَالَى اَرَادَ مِنْهُمَا بِالْكَفْرِ وَالْفُسْقِ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَعْلَمَ مِنْهُمَا
الْكَفْرَ وَالْفُسْقَ بِالْاِخْتِيَارِ وَلَمْ يَسْخَرُ مِنْ تَطْلِيْقِ الْمُعْكَالِ۔

ترجمہ

تو ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے جن دنوں سے ان کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے تو جہنمیں رہا یہی اس لئے جن دنوں کے متعلق اختیار سے کفر و فسق کرنے کو جان لیا اور بحال کا حکم بنا کر لازم نہ آیا۔

تشریح

شاید اس نے اعتراض ذکر کیا کہ جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ شرع نے ان کے کفر اور فسق کا ارادہ کیا ہے مگر ارادہ یہ کیا ہے کہ وہ کفر اور فسق کو اپنے اختیار سے کریں گے تو جب اختیار پر قرار ہے تو جہنم کا کیا اجر میسر ہو گا کہ وہ اس سے کہہ رہے ہیں کہ کفر اور فسق کر سکیں گے اور یہ جانتا سامانی اختیار نہیں ہے۔

اس لیے ہی کفر و فسق کا ارادہ بھی اختیار کے سامانی نہیں ہے بلکہ بحال کا حکم بنا کر لازم نہیں آیا۔

تنبیہ: اللہ تعالیٰ پوری کائنات کا اختیار فاعل ہے اور جملہ افعال عباد کا خالق ہے خود ایمان ہو یا کفر طاعت اس کی مشیت و ارادہ اور اس کی رضا و محبت اور قضاء و قدر کے ماتحت ہے اور معصیت اس کی قضاء و قدر اور مشیت و ارادہ کے ماتحت تو ہے مگر اس کی رضا و محبت کے ماتحت نہیں ہے۔

سوال: و مشیت و ارادہ اور رضا و محبت اور قضاء و قدر کے درمیان کیا فرق ہے؟

جواب: ارادہ الہی کو ان واقعات و امور میں ہر تسبیح و اور شیت فقط ان کو ان میں ہوتی ہے نہ کہ ان میں اور ارادہ مشیت سے عام ہوا (تقدیر) اور جو وحی کے ارادہ کا گاہ اور رضا ہے اور محبت اسی ارادہ ذکر کردہ کا افراد ہے تو محبت کا وجود خدا کے وجود کو مستلزم ہے البتہ رضا کا وجود و محبت کے وجود کو مستلزم نہیں ہے اور قضاء و امر مخلوق کے اندر تمام مخلوقات کا اجتماعی وجود ہے اور مخلوقات کا اپنی شرائط کے وجود کے بعد موجودات خارجہ میں آتا تو رہے۔

وَالْمَعْتُولَةُ الْاَنْكَوَرُ وَالْاَرَادَةُ اللّٰهُ تَعَالٰی لِلشَّمْسِ وَرَمَ وَالْقَمَرِ حَتّٰی قَالُوْا اِنَّهٗ اَرَادَ مِنَ الْاَكْفَرِ وَالْفَاسِقِ اِيْمَانًا وَّطَاعَةً لَا كُفْرًا وَبَعْصِيَّةً زَعَمَ عَنْهُمْ اَنْ اَرَادَ الْقَبِيْهُ قَبِيْضَةً تَغْلِبُهَا وَاِجَادَةٌ وَفَحْنٌ مِّنْهُ ذَٰلِكَ يَلِ الْقَبِيْهُ كَسْبُ الْقَبِيْهِ وَالْاَلْتِصَافُ بِهَا فَعِنْدَهُمْ يَكُوْنُ اَكْثَرُ مَا يَقْعَمُ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ حَتّٰی خِلَافَ اَرَادَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَهٰذَا شَيْعٌ جَدًّا۔

ترجمہ

اور معتزلہ نے انکار کیا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ کرنے کا ضرور قانع کا ایسا شک کہ انہوں نے کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا ہے نہ کہ کفر و معصیت کا اپنے اس گمان پر جو ہے کہ قبیح کا ارادہ قبیح ہے مثل قبیح کے خلق اور اجماع کے تو ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح قبیح کا کسب اور اس کے ساتھ متصف ہونا ہے تو معتزلہ کے نزدیک ہندوں کے اکثر نفاس

اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے خلاف ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے۔

تشریح

اشارہ فرماتے ہیں کہ جیسے معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق شر نہیں ہو سکتا۔ وہ اللہ تعالیٰ کو ذاتی اور مادی دفعہ کھنا پڑے گا جیسا کہ فاضل میں یہ اعتراض اور اس کا جواب گذر چکا ہے۔ ایسے ہی ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر پستی چیز کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔ وہ نہ یہاں بھی برائی کے ساتھ شر کو اختیار کرتا ہے۔ اس لئے اصول نے کہا کہ اللہ نے سب سے ایمان و طاقت کا ارادہ کیا ہے خواہ وہ ممکن ہو یا نہ ہو۔ کافر و ملحد جو یا انہی منکرہ اپنے اختیار سے کفر یا معصیت کرتا ہے اس کفر و معصیت کے ساتھ نہ خلق الہی متعلق ہے اور نہ اس کا ارادہ۔ اب معتزلہ پر یہ اعتراض وارد ہو گا کہ دنیا میں سو میں کفار سے اور مطیعین فساق سے کم ہیں۔ حالانکہ اللہ نے سب سے ایمان و طاقت کا ارادہ کیا ہے مگر بندوں سے اکثر افعال اس کے ارادہ کے خلاف ہو رہے ہیں۔ یعنی شر چاہتا ہے کہ وہ ہو یا کچھ ہے یہ تو کھنا ہوا ہے جس کا اللہ تعالیٰ مانع ہونا چاہتا ہے۔ درحقیقت معتزلہ کو وہ حوک ہو گیا اور انہوں نے خلق کو مثل کسب کے سمجھا حالانکہ اصول یہ عقیدہ ہے کہ خلق ہر چیز کا صحن ہی حسن ہوتا ہے۔ خواہ خلق نیک کا ہو یا صحن کا اور کسب صحن کا صحن ہوتا ہے اور قبیح کسب قبیح ہوتا ہے اور کسب وہ مذکورہ فاضل ہے جسے فعل کا وہ کسب کریگا وہ پسند ہی انہی اس پر مرتب ہو گا۔ بعد اللہ کا فعل خلق ہے جو ہر حال میں صحن ہی حسن ہے مگر معتزلہ اس بحث سے فاضل رہے اور یہ خرافات کہنی شروع کیں جو میان کی کمی ہیں۔ خلق کا حال بالکل ایسا ہے جیسے عمارت پرین مکان تعمیر کرتا ہے۔ نہ اس کے اندر بیت اُٹھاتا ہے نہ بیرونی تعمیر کرتا ہے۔ بیت اُٹھانے کی تعمیر کو وہ ہے اس پر اعتراض نہیں کہ نہ اسکا اسی طرح خلق خداوندی بر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح خداوندی جو کھیل رکھا ہے کبھی بدتمہ خالی دکھا تا ہے اور کبھی اس میں درجہ اور لڑو باری رکھا ہے اور کبھی گور اور لید دکھاتا ہے تو چونکہ اس کا مقصد اپنے فن کا کمال دکھانا ہے تو براور لید دکھانے کو جس سے اس طرح میں نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح خلق کا مقصد اپنی خالقیت کا کمال دکھانا ہے جو ہر حال میں حسن اور ذوال اہل اعتراض ہو گا۔

حکي عن عمرو بن عبيد انه قال: ما الذي مني احد مثل ما الذي مني اليومى كان معي في السفينة، فقلت له: لا تشكروا فقال: لان الله تعالى لم يركب اسلافا، فاذا اراد اسلافا اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يورث اسلافا ولكن الشياطين لان تركوا الله فقال المجوسى فانما يكون مع الضمير لا غلب.

ترجمہ

عمر ابن عبید سے منقول ہے انہوں نے کہا ہے کہ مجھ کو کسی نے بسا لزام نہیں دیا جو تک مجوسی نے دیا ہے مجھ میرے ساتھ ایک کشتی میں تھا تو میں نے اس سے کہا تو اس نے تم کیوں نہیں دیا۔ تو وہ بولا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے اسلام کا ارادہ نہیں کیا۔ جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں

مسلمان ہو جائیں گا۔ تو میں نے اس عجیبی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے تو میرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن شیاطین مجھ کو چھوڑتے نہیں ہیں، تو عجیبی نے کہا کہ میں شریک غالب کے ساتھ رہوں گا۔

تشبیہ

اس حکایت کا حاصل یہ ہے کہ عمر ابن عبیدہ اپنے عقیدے کے کثرت کہا کہ اللہ نے تو میرے اسلام کا ارادہ کیا ہے لیکن قومستان میں لئے نہیں ہو رہا ہے کہ شیاطین کا میرے اور تسلط ہے جو تجھے نہیں چھوڑتے، اس نے بطور طعن کے کہا کہ پھر اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے اسلام کا ارادہ کیا اور شیاطین نے کفر کا اور اللہ تعالیٰ خود اپنے ارادہ میں عاجز رہا اور شیاطین غالب رہے تو پھر تو مجھے شیاطین ہی کے ساتھ رہنا چاہئے کیونکہ وہ غالب ہے تو اس حکایت سے یہ معنی ظاہر معترضی کو ایک عجیبی نے خاصوش کر دیا اور بات سنی بھی خاصوش کرتے ہی، چونکہ معترض کا عقیدہ ہے کہ کفر کا فرسہ ہر دلو خداوندی نہیں ہے بلکہ مراد اسلام ہے اور اس میں جو قیامت ہے وہ ظاہر ہے۔

تفسیر - عجیبی نے انکے ساتھ مذاق و دلچسپی کی اور نزام دلیسہ و زردہ اللہ تعالیٰ کے ارادے کا انہیں نہیں سمجھاتا۔ عمر ابن عبیدہ تمنا پر معترض اور کافر معترض میں سے ہے جو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا مدعا ہے اور زبیر ابن عوف میں سے ہے مطلق ہے اس سے روایت کی ہے کہ کچھ روایت کے باب میں صدوق اور نقی ہے۔ علامہ الزرقانی صوفیہ پر اس کی دو کات مستند اور روایات مستند لکھی ہے۔ تقریب التہذیب میں ہے: "عمر ابن عبیدہ بن ابی اسحاق مولیٰ امیر المؤمنین ابی بکر بن عبد اللہ بن ابی قحطہ امیر جماعہ مع انہ کان عابد اس لیسما جہتہ فونی سنہ ثمان واربعمین واربعمین۔"

وحوکان الفاضل عبد الجبار المسکند فی دخل عوالی صاحب ابن عباد وعند الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائینی فلما رأی الاستاذ قال سبحان من استغفر عن الفحشاء ع فقال الاستاذ حل الغور سبحان من لا یجری فی ملکک الا ما یشاء۔

ترجمہ

اور معقول ہے کہ قاضی عبد الجبار ہمدانی صاحب ابن عباد کے پاس گیا اور ان کے پاس استاد ابو اسحاق اسفرائینی تھے تو جب قاضی نے استاد کو کچھ دیکھا سبحان او۔ تو استاد نے فرمایا کہ وہ ذات پاک ہے جس کی خلقت میں اس کی مشیت کے سوا کچھ جاری نہیں ہوتا۔

تشبیہ

قاضی عبد جبار متوفی ۳۸۰ھ معترض ہیں اور صاحب ابن عباد ابو ہاشم متوفی ۳۸۰ھ میں اور عبد اللہ کے وزیر ہیں اسی زمانہ کی وجہ سے صاحب قحطہ بڑا درد نام اسمعیل ہے اور میں استاد ابو اسحاق اسفرائینی شیخ اہلسنت و اجماعت کا لقب ہے تو قاضی صاحب قحطہ نے اس پر تفرغ کر کے ہونے کہا سبحان من استغفر عن الفحشاء یعنی اللہ تعالیٰ ہر قسم کے عیب اور برائی سے معذرت ہے۔

یہی وہ خالقِ افعالِ جبار ہے جس نے ہر چیز کے خیال میں توازن اور ضبط کی جانب اس کو متاسب اور متناسب کیا۔
استاذ نے فرمایا: تو جو جواب دیا اور کہ یہ سبحان من لا یحب فی خلقہ العجب الا ما یشاء العلی، وہ جو چاہے
سبہ رہی تو تسلیم کر لیں کہ کسی کے ایمان کا بارہ کسے اور وہ کافر ہے۔ باقی تفصیلات گھڑ گئی ہیں۔
استاذ کا کلام و فائز شکر ہے۔

وَالْخَيْرُ لِمَا اسْتَقْدَ وَأَنَّ الْأَمْرَ لِلَّهِ وَالْإِرَادَةُ وَالْفِعْلُ عَدَمُ الْإِرَادَةِ فَجَعَلُوا
إِيَّاهُ لِلَّهِ مَرَادًا وَكَفَرُوا بِغَيْرِهِ إِذَا

ترجمہ درمختار ہے۔ یہ کتاب کہ جو مرادہ کو اس نفی عدم مرادہ کو مستثنیٰ ہے، انہوں نے اس کا ترجمہ ایمان کو مراد اور اس کے خلاف کو غیر مراد قرار دیا ہے۔

تشریح
 یعنی اختر کو دھوکا ہو گیا اور کہہ بیٹھے کہ یہ قرآن نہیں ہے، یہ تو وہی سگی مراد ہے اور میں چیز سے منع کر دیا وہ اس کی مراد نہیں ہے، لہذا کھٹکوں سے بھاگ کر کافر کیمان

[illegible]

ترجمہ وہ کہہ جاتے ہیں کہ کئی کہیں مراؤ نہیں ہوئی حالانکہ اس کا حکم دیا جاتا ہے اور کبھی مراؤ ہو جاتی ہے حالانکہ اس سے منع کیا جاتا ہے ان کے حکموں اور مضامین کے پیش نظر جو کوائف تعالیٰ کا نام و طہر ہے انہیں لے کر وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے جو عمل پیش کی جا رہے تھے۔

[illegible]

اس سے سوال کر چکا کوئی تن نہیں اور نہ مالک مطلق کا کوئی فعل ظہر ہو سکتا ہے لہذا وہ حکم کرے اور ارادہ نہ کرے اور منع کرے اور اس کا ارادہ کرے اس میں کچھ قیادت نہیں ہے، بہر حال یہاں معتزلہ کو دھوکہ دیا گیا

الابی ان السيد اذا اراد ان يظهر عمل العاصي عن عصيان عبد لا يامره بشيء ولا يريده منه وقد يمسك من الجانبيين بالآيات وبآب التاويل مفتوح على التوقيف

ترجمہ

کیا یہ نہیں دیکھتا کہ آقا جب ارادہ کرتا ہے کہ حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرے تو اس کو کسی کام کا حکم کرتا ہے ملاحظہ اس سے کہ اس کام ارادہ نہیں کرتا ہے اور جانیں سے آیت سے استدلال کیا جاتا ہے اور تائید کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح وچر لوں کی مزید توضیح کرتے ہیں۔ یعنی مزید واضح کرنا چاہتے ہیں کہ اور مرد میں انکساک پو جاتا ہے جیسے بسا اوقات آقا اپنے غلام کو ایسی بات کا حکم دیتا ہے کہ جس کو چاہتا نہیں ہے یعنی آقا حکم کے ساتھ ساتھ چاہتا ہے کہ غلام اس کام کو نہ کرے تاکہ حاضرین پر اس کی نافرمانی ظاہر ہو جائے۔

اپنے ہی خداوند قدوس کو بھی حکم کرتا ہے اور ارادہ نہیں کرتا یعنی حکم اور مرد میں انکساک ہوتا ہے ان مصالح اور حکم کی وجہ سے جنکو علی ابی محمد ہے، محمود کو انفس میں کیا یا اور دیگر تمام کو بے بالورٹسے کا حکم کیا تھا اس انکساک کو ابھی طرح واضح کرتا ہے۔

اگلے شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ دونوں نے آیات قرآنیہ سے ٹسک کیا ہے اور تائید کا دروازہ فریقین پر کھلا ہوا ہے، صاحب نزہت نے اس جگہ تفصیل سے کلام کیا ہے۔

والعباد افعال اختیاریہ یثابون بها ان كانت طاعة و يعاقبون عليها ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية ان لا فعل للعبد اصلا وان حرکاته بمنزلة حرکات الجمادات لا قدره علیها ولا قصد ولا اختيار وهذا باطل لا لما فترق بالضرورة بین حرکت البضء وحرکة الار تعاشر ونعلم ان الله ولا یغنیارہ دون الشأینہ۔

ترجمہ

اور بندوں کے افعال اختیار پر ہیں پر وہ ثواب دینے جائیں گے اگر طاعت ہوں اور سزا دینے جائیں گے اگر معصیت ہوں ایسا نہیں ہے جیسا کہ جبر نے گمان کیا ہے کہ

ہندہ کا کوئی فعل نہیں ہے اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کے درجہ میں ہیں نہ انہی پر کوئی قدرت ہے اور نہ قصد و اختیار اور یہ باطل ہے اسے کہ ہم بلا ہمت فرق کرتے ہیں پکڑنے کی حرکت اور غرض کی حرکت کے درمیان اور ہم جانتے ہیں کہ پہلی حرکت ہندہ کے اختیار سے ہے نہ کہ دوسری۔

تشریح

اسلام کے اندر مختلف فرقے پیدا ہوئے معقولہ نے ہندہ کو خالق کہہ دیا جبکہ کبھی اس کی بحث گزری ہے اب اور چیرہ نے انسان کو مجبور نفس قرار دیا ہے کہ وہ نیکی کا کام کر سکتا ہے نہ اس کے اندر کوئی اختیار ہے اور نہ قصد و ارادہ بلکہ جمادات کی طرح وہ بد باطل ہے اختیار ہے اور جو کچھ بھی بقا ہے وہ اللہ کی قدرت و کسب کا اس میں کوئی دخل نہیں ہوتا اور مذکورہ دونوں ضرب باطل ہیں۔ دل میں خدا کی صفت تعاقبت میں شرک ہے (کہ لا یخفی) اور قول ثانی میں ضرورت کا ابطال ہے (کہ لا یخفی) اس صفت و اثر کا وقت نے فرمایا کہ ہندہ نہ قادر مطلق ہے نہ اس کو ہر شیء کا جلتے اور نہ مجبور محض ہے نہ اس کو عاجز و محدود کرے اس سے افعال کی انہی کو دی جائے تو جب بات ثابت ہوگئی کہ وہ فی الواقع تو اس کو مکلف بنانا درست ہو گیا اور پھر افعال مستند پر اس کو ثواب ملنا اور افعال مستندہ اور درجہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ مصنف اس سبق میں اہلسنت کا مذہب بیان فرمائے ہیں اور شارح نے فرقہ فہم فی الف کی تردید میں بڑے کامر لکھے۔ شارح کی مذکورہ تقریر کا ماحصل یہ ہے کہ ہندہ کے اختیار کی نفی کرنا بلا ہمت کے خلاف ہے۔ باقی عبارت کا مطلب ترجیح سے واضح ہے۔

تنبیہ۔۔۔ طریقت (و جوہر فعل اور ہم نفس) میں سے ایک کو بلائے شرک سے ترجیح دینا ہندہ کا فعل نہ ہونا اس میں تا اللہ اللہ کا فعل ہے پھر ترجیح کو کسب اور تاثیر کو خلق کہتے ہیں۔

تنبیہ۔۔۔ شرح عقائد کے متداول سنوں میں عبارت ایسے ہے ہم فہم ان الخ والی با اختیار و دون التثانی اور مشبہ السنن والے نسخہ میر عبارت ایسے ہے ان الاول با اختیار و دون التثانی۔

ولانہ لولہ لکن للعبد فعل اصلاً لہما صم تکلیفہ ولا یترتب استحقاق الثواب والعقاب علی افعالیہ ولا اسناد الافعال التي یقتضی ساقیۃ القصد والا خیر لیب علی سبیل الحقیقۃ من حق و سکت و صتام بخلاف مثال طائر الغلام واسود لونہ

ترجمہ

اور اس لیے کہ اگر ہندہ کیلئے بالکل کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا ترتیب صحیح نہ ہو گا اور ہندہ کی صورت بطور حقیقت ان افعال کی اسناد و صبیح نہ ہوگی جو نصیب و اختیار کے مقدم ہو سکتا ہے نہ کرتے ہیں جیسے فعلی اور کتب اور تمام بخلاف طائر الغلام اور اسود لونہ کے۔

تشریح

شاعر نے فراموش نہیں کیا کہ وہ ذہنیین کے نزدیک حکام شرعیہ کا کلمہ ہے نہ ہی اگر مذہب مجبور محض ہو تا تو اس کو کلمت بنا کر مجموعہ نہ ہوتا کیونکہ تکلیف الذاہر مجال اصول مسلم ہے۔ اس سے منکوم ہو کر وہ مجبور محض نہیں ہے۔ نیز جزاء و سزا کا تعلق انعام و عقاب سے ہے کہ انھیں از حد سے اور ذہنیین کے نزدیک بندے کے انعام پر ثواب اور عتاب جزاء اور سزا کا ترتیب ہو گا۔ لہذا معلوم ہو گا کہ اس کے انعام و عقاب میں کلام اللہ برابر اوقات مستحق اسناد و سند الی کی جانب کج تحقیق اور کجی ہوئی ہے کسی طرح جملہ عقیدہ میں جو عقائد اسناد و غن کی جانب تحقیق ہوئی ہے وہ کبھی عبادت حق کے طریقہ ہوتی ہے۔

(جس کا تعلق ہی میں مختلف اور طول و عرض میں ہو جو ہے) یہ فص کا نہ غل ایسا ہو کہ ظاہر و باطن حکم میں کسی جو بہت فص کا طور ہو۔ اس لیے تو یہ اسناد تحقیق ہوتی ہے جسے فقہ رب زدہ و رب مجازی ہو کہ جیسے اپنی الامیر اللہ نہ کہ یہ اسناد مجازی ہے۔ کیونکہ امیر کے متبع نہیں ہیں بلکہ حکم و کبر تفسیر شہر کا جب ناجائز ہے جو دین ہے کہ اسناد کبھی تحقیق ہوتی ہے اور کبھی مجازی اور پھر اس تحقیق کے اندر بعض انفصال و قدر کے ہوتے ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ ان الفاظ کے تصور میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل ہو اور دوسری وہ ہے جس میں فاعل کے قصد و اختیار کا دخل نہ ہو۔ اول کی مثال ہے ضرب زید، دخل زید اصل زید، کو ب زید، حصہ زید، ان اشک کے اندر اگر زید کے اندر قصد و ارادہ و اختیار نہ ہو تو کیسے مارا اور کیسے دھنسا ہوتا اور غار زدہ کیسے رہا۔ اور ثانی کی مثال جیسے طعن زید، اسوؤ لون زید، وغیرہ کہ لیا ہوتا رہا کہ ہوتے ہیں زید کے اختیار کا کوئی دخل نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل میں نہیں ہو گئی ہے تو ب چکے۔

شاعر نے فراموش نہیں کیا کہ اسناد تحقیق ہو اور وہ انعام و عقاب سے تعلق رکھتے ہوں تو ہل زبان کا اسناد تحقیق پر انعام اس بات کو ثابت کرے کہ ان انعام میں بندے کے اختیار کا دخل ہے جس سے معلوم ہوا کہ بندہ کے انعام اختیار پر مبنی وہ مجبور محض نہیں ہے ورنہ الابی زبان کا یہ اتفاق غلط ثابت ہو گا۔ لہذا مذکورہ ردائل سے معلوم ہو کہ صبر کا خیال نام ہے۔

تنبیہ: آپ نے تمام زید اور کثرت زید میں جو اسناد کو تحقیق کیا ہے وہ درست ہے مگر طاعن

اور اسوؤ لون میں اسناد تحقیق کیسے ہے بلکہ اس فاعل سے فعل کا جہد و مضہن ہے؟

اس اعتراض کا جواب محقق العالی میں دیا گیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ فاعل ایسا ہوا چاہے کہ جس میں بلا تکلف و تاویل مستند ثابت کیے کہ جہت ہو لہذا ضرب زید، نون بعض و ربی الامیر اللہ بندہ میں یہ صورت نہیں ہے بلکہ ان کو مستند یہ ثابت کیے کہ تکلف و تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

والنصوص القطعیہ تنفیذ لایق لقولہ تعالیٰ جزاء بما کانوا یتعملون وقولہ تعالیٰ

فمن شاء فلیکفر الخ علی ذلک۔

ترجمہ

اور انھوں نے یہی اس کی رہنمائی کی کہ جو یہ بھی کہے، فرماں باری تعالیٰ ہے: جزاء بما کانوا یعملون اور جیسے زبان باری تعالیٰ ہے، فمن شاء فیہ من شاء فیکفر اور اس کے بارے

دیکھ نہیں

تشریح

شائع فرماتے ہیں کہ جو یہ سنے انسان کو مجبور نہیں کیا جاتا کہ انھوں نے یہ بھی کہی ہوئی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جزاء الا یعنی یہ بدلان کے کارناموں کا جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ بندہ کہہ انھیں اختیار کی ہیں جن پر جزا دوسرا کا ترتیب ہو گیا ہے اور جیسے فرماں باری تعالیٰ ہے: فمن شاء لا جس کا وہ چاہے ایمان لائے اور میں کا وہ چاہے کفر کرے اس سے بھی معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان یا کفر بندہ کے افعال اختیار ہی ہیں اس لئے ان کے ساتھ حقیقت کا تحقق ہوا۔

فان قبل بعد نعیم علم اللہ تعالیٰ و ارادۃ الہیہ لانہم قطعاً لانہم اما ان یخلقوا
بوجود الفعل فیجب اور بعد منہ لیتحقق ولا اختیار مع الوجوب والا متنازع۔

ترجمہ

پس اگر امرِ اہل کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کی تمہیں کے بعد جزا لازم ہے یعنی اس لئے کہ یہ دونوں (علم و ارادہ) یا فعل کے وجود کے ساتھ تعلق رکھیں گے تو فعل واجب ہو جائے گا،

تشریح

اس کے حکم کے ساتھ تو فعل متحقق ہو جائیگا۔ حالانکہ وجوب اور امتناع کے ساتھ جزا لازم ہے۔
بہرہ کی جانتی ایک امرِ اہل وادہ ہوتا ہے جس کا خاص یہ ہے کہ جبکہ اللہ کے علم و ارادہ میں تمہیں ہے یعنی پوری کائنات اور جو کچھ اس میں ہے سب کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہے تو بندوں کے افعال کے ساتھ بھی علم و ارادہ الہی کا تعلق ہو گا، اب یہ تعلق دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں ہو گا، یا تو وجود فعل کے ساتھ ہو گا یا عدم کے ساتھ یعنی یا تو تعلق اس طرح ہو گا کہ یہ کام ہو گا یا اس طرح ہو گا کہ یہ کام نہ ہو گا، اول صورت کو وجود فعل سے اور ثانی کو عدم فعل سے تعبیر کیا گیا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب سمجھ کر یہی صورت میں یہ فعل واجب ہو گیا، کیونکہ جب علم الہی میں یوں ہے کہ یہ ہو گا تو اب اس کی غلط دردی نہیں ہو سکتی لہذا اس کا ہونا ضروری ہو گیا اور میں کا ہونا ضروری ہوا اس کو واجب کہتے ہیں، اور اگر اس کے علم و ارادہ میں یوں ہے کہ یہ کام نہیں ہو گا تو میں اس کی غلط دردی نہیں ہو سکتی لہذا یہ کام اب نہ نہیں ہو سکتا اور چونکہ وہ ممکن ہے اور دوسری طرف اصول یہ مقرر ہے کہ قدرت و اختیار ممکن میں کام کرتی ہے واجب اور متحقق میں نہیں یعنی واجب اور متحقق کو ردینا تحت القدرت داخل نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہو گا کہ بندہ مجبور بعض ہو گیا اور میں ہمارا زجر یہ کا مذہب ہے۔

فَمَا يَجْلُو مِنْهُ يَسْمِيهِ اِنَّ الْعَيْدَ لَيَعْلَمُهُ اُوْمِيْنٌ كَذٰلِكَ يَخْتَارُ لَا فِى الْاَشْكَالِ

ترجمہ اور ہم جواب دینے کے لئے اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور ارادہ کرتا ہے کہ بندہ اسکو اپنے اختیار سے کرے گا۔ یہ چھوڑے گا پس کوئی اشکال نہیں ہے۔

تشریح یاد رہے کہ اگر جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اسکو جانتا اور اس کا ارادہ بھی کرتا ہے مگر اس سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہو جاتا اس لئے کہ علم و ارادہ کا خلق اس کے ساتھ اسی طریق پر ہے کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اسکو کرے گا یا چھوڑے گا۔

فَاِنْ قِيلَ فَيَكُوْنُ عَلَيْهِ الْاِخْتِيَارُ وَاجِبًا اَوْ مِمَّنْ عَادَ هٰذَا يَنْتَظِرُ الْاِخْتِيَارَ فَلَسْنَا اَعْدَا
مَمْنُوْعًا فَاِنْ الْوَجُوْبُ بِالْاِخْتِيَارِ مَحْظُوْرٌ لِّلْاِخْتِيَارِ لَا مَذَاقَ لَهَا۔

ترجمہ پس اگر سنا جائے کہ بندہ کا فعل اختیاری واجب یا منع ہو جائیگا اور یہ اختیار کے سنانی ہے تو ہم کہیں گے کہ یہ بات غیر مسلم ہے اس لئے کہ اختیار کے ساتھ واجب و غیر واجب ثابت کرنا وہاں ہے اختیار کے سنانی نہیں ہے۔

تشریح یہ دینی سابق اشکال و جواب ہے اعجازِ خدا ہونے سے حاصل یہ ہے کہ تقریر سابق کے مطابق بندہ کا فعل یا تو واجب ہو یا نہ ہو یا منع اور دونوں کے ساتھ اختیار کا خلق نہیں ہوتا۔

معلوم ہو کہ بندہ کا اختیار ختم ہو گیا اور وہ مجبور محض ہو گیا۔ اس کا جواب دیا کہ ہم نے آپ کے قول کو منکر کہنے سے وجہ مان لیا۔ مگر وجوب اختیارِ خدا کے ساتھ ساتھ یہ بھی فرض ضرور ہو گیا کہ بندہ اپنے ہی اختیار سے اس کو ترک کرے۔ اسی کو وجوبِ اختیار سے تمیز کیا گیا ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ میرا وجوب اختیار کی نفی نہیں کرتا کہ اختیار کو اور مضبوط کر لے۔ اسی کو شارح فرماتے ہیں کہ وجوب بالاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے۔ جس کے سنانی نہیں ہے۔

ترجمہ وَاَيْضًا مَنْفَوْضٌ بِاَفْعَالِ الْبَارِي تَعَالٰی اور نیز یہ اعراض باری تعالیٰ کے اشکال کوٹ جائے

تشریح یعنی عزوجل اور ارادہ الہی جس طرح بندوں کے افعال کے ساتھ خلق رکھتے ہیں ایسی ہی افعالِ باری کے ساتھ بھی خلق رکھتے ہیں۔ یعنی اس کے افعال کے ساتھ اس کے علم کا بھی خلق ہے

اور اس کے ارادہ کا بھی۔ لہذا آپ کے قول کے مطابق اس کے افعال کو بھی وجوبِ حکم و امتثال کی وجہ سے اہلِ اسلام وہ فاعل من ربه صَحَابَہُ لَمْ يَكُوْنُوْا اِنَّ اللّٰهَ يَخْتَارُ فَاِنْ جَاءَتْ اَفْعَالُ الْعِبَادِ بِوَجْهِتٍ اَبَدًا مَّعْسُوْمٌ ہو کہ علم و ارادہ کا فعل کے ساتھ خلق کر دہی وجوبِ امتثال کو ثابت کرنا تو افعالِ باری میں بھی کرتا۔ درجہ برہان

وجوب اشعار کو ثابت نہیں کیا تو افعال انہما کے اندر بھی وجوب اور اشعار کو ثابت نہیں کرے گا بلکہ ثابت نہ کر
اختیار ہر مستور پر قرار ہے جہرہ کا بندہ کو اس بنار پر جو کہ پائل ثابت ہو گیا۔

فان قبل لا یحبی لکون العبد فاعلاً بالاختیار لا لکونہ موحداً لحدائقہ بالانقباض والافراد
وقد سبق ان الله تعالى مستغن بمقتضى الافعال والایجادہ ومعلوم ان المعتد وسر انوار
کلابد دخل تحت قدرین مستغنیین

ترجمہ

ہاں اگر غرض بھی یہ ہوئے کہ بندہ کے ذہن الاختیار پر ہو گیا کوئی بھی نہیں مگر اس واقعہ و
اشارہ سے اپنے افعال کا جوہر ہونا لانا کہما قبل میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلق انہما اور
ایہذا افعال کے مسئلہ میں شاعری مستقل ہے ورنہ بات معلوم ہے کہ مقدر وادھ و مستقل قدر و ان کے
تحت و خلق نہیں ہوتا۔

تشریح

جہرہ کی جانب سے ایک اور شخص وارد ہوتا ہے کہ اسے فرقہ میں تھی آپ لوگ بھی عیب میں
کیک ثابت تو آپ یہ کہتے ہیں کہ جہرہ ذائقہ الاختیار ہے جس کے معانی تھی یہ ہیں کہ بندہ
اپنے قصد و ارادہ سے اپنے افعال کی ایجاد کرتا ہے اور دوسری طرف آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ بندہ ان کے
افعال کا خالق اور موجود القوس ہے اور ان دونوں باتوں میں گھلا ہوا شخص ہے آپ کی دوسری بات کو ان
توجہ سے بھرا گیا ہے اور اولیٰ کو اگر انہما کو اسے اسے کیا ہے اسے جس میں شاعر آپ یوں کہیں گے
کہ وہ دونوں مل کر کہا ہے تو یہ بھی غلط ہو گا کیونکہ جب بندہ کی قدرت اس کے خلق میں کافی تھی تو قدرت
عبد کی کیا ضرورت تھی؟ اور اگر بندہ خود نافرمانی تھا کہ قدرت بزرگ کی بھرا گیا ضرورت ہے یہ یہ اصول بھی ہو گا
ہے کہ مقدر وادھ و مستقل قدر انہما کے تحت و داخل نہیں ہوتا ورنہ آپ کی بات سے یہاں یہ بھی خرابی اور خرابی
ہے کہ مقدر وادھ و مستقل قدر انہما کے تحت و داخل ہے یہ یہ تمام جوہر میں بالکل ٹھہرے ہوئے ہیں اور یہ ثابت
ہو گیا کہ بندہ مجبور و محض ہے اور کہنے والا اللہ ہے اس کا اثر عمل نہ ہو گا۔

جہرہ کا اعتراض سہم ہو گیا ہے شاعر نے اس کا جواب دینے شروع کیا جواب لیا ہو گا نا خدا اس
کا ہے ان دونوں میں کچھ خاص نہیں ہے فعل وادھ و مقدر و عبد بطریق قرین ہے اور مقدر وادھ و عبد بطریق
تاثیر ہے جس کو میں غرض میں ہوں کہہ رہا ہوں یعنی اللہ جہرہ والے اندر غرض یہ ہے کہ فیہ فاعلاً
قبل وادھ وادھ کا جواب ہے

فلان لا یصلح فی قوۃ حدی الکلام ومانتہ الا انہ لما ثبت بالذہان ان الخلق

هو الله تعالى وبالفرض وان القدرة العبدية ارادة، مدخلا في بعض الافعال بحركة البطش دون البعض بحركة الارادة، اشراجنا في التخصيص هذا المصنف الى القول بان الله خالق العبد كاسب

ترجمہ

ہر کہیں سے اس مقام کی توت و توجہ کی میں کوئی کلام نہیں مگر جب دلیل سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ خالق مرتب الہ تعالیٰ ہے اور بالبدلت یہ بات ثابت ہو چکی کہ بندہ کی توت و ارادہ کا بعض افعال میں دخل ہے جسے تجزیہ کی رویت کے تحت میں جیسے عقل کی حرکت تو ہم ممان ہوئے ہیں مگر یہ چھوٹے بات سے اس بات کے توکل ہو نہیں سکتا کہ خالق اور بندہ کا سب سے۔

تشریح || اشارہ فرماتے ہیں کہ اب ہم یہ تمنا کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہم میں سے کچھ ایسے بندہ بنائے جن کی توت و ارادہ کے ساتھ ایک بات سمجھنے کے لئے اس سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خالق مرتب اللہ ہے بندہ نہیں ہے اور درحقیقت عقل سے یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ میں بندہ واقعہ نہیں ہے اور اس سے مادہ کا بھی دخل ہے۔ لہذا اب ہم اسے ملنے پوری آگے میں جوں جوں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے در بندہ کاسب ہے اس قدر سے مذکورہ امور میں ہم جو پاکو کو خلق دہا ہے اور سب ترجیح ہے در قسمہ ان میں عرض کر گاتے ہیں کہ حیم والہ یوسفی بندہ بھی انہی کے عرض کا جواب تو ہو گیا مگر خالق کو بھی انہی ان نہیں ہوا اس لئے اس جواب کی وجہ تو یہ ہے کہ آپ کے سامنے میں فرما رہے ہیں کہ میں

و حقيقة ان صفة العبد قدرته و ارادته من الفعل كاسب و ايجاد الله تعالى الفعل عقوب ذلك خالق و المقتدر و الواحد و احد تحت قدرته و لكن يمتنع من ان يمتنع و ان فعل الله تعالى بحركة الابد و مقتدر و العبد بحركة الكسب و هذا التمايز من النوعين ضروري و ان مقتدر على المزيد من ذلك و المقتدر على كسبه المصلحة عن تحقيق كون فعل العبد تحقيقا لله تعالى و ايجادا مع العبد في من القدرة و الاختيار

ترجمہ

اور تحقیق اسکی یہ کہ بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو فعل کی جانب صرف کرنا کاسب اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کا ایجاد کرنا مقتدر ہے اور مقتدر و واحد و قدر و کسب کے تحت اس میں لیکن درحقیقت جتنوں کے اعتبار سے میں فعل مقتدر و تدبیر ہے جو کی جہت سے در بندہ کا مقتدر ہے کسب کی جہت سے در میں میں ہے۔ یہ مقدار یعنی یہ کہ جو ہم قادر نہیں ہیں اس سے زیادہ ہر اس عبادت کی تحقیق میں بظاہر کرتے دلی ہے اس میں کہ جو تحقیق کو اللہ کی خلق اور اسکی ایجاد اور جود کے

کہ اس میں بندہ کی قدرت کا غیب اور ہو۔

تشریح

جواب سے شارح جواب کی مراد تو منہج کہنے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ کو خالق اور بندہ کے کاسب ہو شکی تحقیق کہ بندہ کو کلاہی قدرت و ارادہ کو فعل پر بہت شکرناکب کہتا ہے اور اس کے بعد بنیہ تاخر زبانی کے بلکہ تاخر زبانی کے ساتھ اللہ تعالیٰ اس فعل کی ایجاد کر دیتا ہے اور اس کو کلام خلق ہے لہذا مقدر العبد الخ (بندہ کا فعل) و وہ قدر بوس کے تحت و انھن تو ہوا مگر دولاں قدر میں ایک دوسرے کی نہیں کہ جب خلق اللہ جب کب کافر ہے۔ باعلا و دیگر ترجیح و تاثیر کافر ہے لہذا فظان مشرطہ کو جو ہے متاخص نہیں یا یا گیا۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں: و ہذا قدر من اللہ ضروری، یعنی ہم نے جو اللہ کو خالق اور بندہ کو کاسب کہتے اس اجتماع تقيض سے بچنے کیلئے اور مظلوم بنی کو ثابت کرنے کیلئے اس کا فائل ہو جانا ایک امر یقینی ہے ورنہ یا تو بندہ کی قدرت و اختیار کو چل مان کر اسکو مجبور محض ماننا ہوگا جس سے اچال شریعت لازم آئے گا اور قدرت باری اور خلق باری کی اگر نفی کر کے بندہ کو خالق اعلیٰ کہا جائے تو نقصوں فطیر کی مخالفت کے ساتھ ساتھ اللہ کی صفت خالقیت میں شرک لازم آتا ہے۔

شارح کا مذکور جواب بہت مضبوط اور محسوس ہے مگر اپنی عادت کے خلاف پھر بھی فرماتے ہیں کہ جواب تو ہم نے دیا مگر مذکورہ تفصیل و تفسیر سے بڑھ کر اور زیادہ اس مسئلہ کو مستحکم کرنا چاہتے ہیں اس کی بات نہیں یعنی یہ واقعی عجیب بیانات ہیں کہ بندہ کے قصور و اختیار کے دخل کے ساتھ ساتھ بندہ کے فعل کا فائل ہونا تعالیٰ پر شک ہے۔ بعض مؤرخین نے کہا ہے کہ اس کی تحقیق کمال کشاف کے ساتھ اگرچہ یہاں متکلف نہیں مگر قیامت کے دن اس کا کشاف ہوگا جیسے رایت باری کے مسئلہ میں کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب

تخصیصہ بالظہر و کشف بالباطن لا سلام و سنا و بمعنی نبی

كلهم في القربى بينها عمارات مثل ان الكسب واقع بالذات والخلق لا بالذات والكسب مقدر و هو وقع في محل القدرة والخلق لا في محل القدرة والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق يجرى

ترجمہ

اور ان کیلئے (مکمل کیلئے) ان دونوں (خلق و کسب) کے درمیان فرق کو دیکھنے کیلئے میں مختلف عبارات ہیں جیسے یہ کہ کسب کا وقوع آد کے ساتھ ہوتا ہے اور خلق کا بغیر اس کے اور کسب الیامند رہے ہو کہ کسب کی قدرت کے محل میں واقع ہوتا ہے اور خلق قادر کی قدرت کے محل میں نہیں ہے۔ کسب صحیح نہیں ہے اس کے ساتھ قادر کا انفرادہ درحق (کے اندر) صحیح ہے۔ قادر کا انفرادہ یہاں سے شارح غلبہ لڑو کسب اور خلق کے اس فرق کو بیان کر رہے ہیں جو بعض

تشریح

فکلمین سے منقول ہے، حاجب فیروز نے فرماتے ہیں کہ شائع کا اثر از گفت گویہ تبارہ ہے کہ یہ تفصیل اشکال سابق کو دور کر چیکے گئے کا کافی نہیں ہے۔ عاشر رمضان سنہ ۱۱۵۱ میں دکن کے تحت لکھا ہے کہ یہ ایک اعراض کا بیان ہے۔ اعراض میں یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ یوں تفریق کی جاتی ہے کہ فعل واحد یا بار کی جہت سے مقدور و کسب کی جہت سے مقدور العبد سے تو شارح نے دوہم فی الفرقہ الثم سے اس کا جواب دیا ہے۔ شائع نے یہاں عبارتیں نقل فرمائی ہیں اس سے پہلے ایک فرقہ جو عرض کیے ہیں۔ خلق نام ہے ایک اور فعل کا اور کسب نام ہے انصاف کا یہی ہو جو ہے کہ خدا جس فعل کا خلق کرتا ہے اس سے صنعت نہیں ہوتا اور بندہ جب کسی فعل کا کسب کرتا ہے تو وہ اس سے صنعت ہوتا ہے۔ لہذا خدا کو ماریق، زانی و اسود اور اجنبی و غیرہ کہنا جائز نہیں ہے اور بندہ مصلیٰ و مومن و کافر اور صادق و زانی کہلاتا ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شائع کا ذکر ضرور یہ سلا فرق ملتا نظر فرمائیے ! جو کام کسی اور ظاہری اور باطنی سے واقع ہو وہ گنہگار اور جو غیر الہ کے ہو وہ خلق ہے۔ لہذا بندہ جو کچھ بھی کرتا ہے یا تو اعضا ظاہری سے کرے گا، یعنی رکھنے کا یا پھر گایا کرے گا اور سوچنے کا یا اعضا باطنی سے کرے گا، جیسے سوچنا، سمجھنا، ایمان لانا وغیرہ تو یہ افعال بندہ کے لئے آدے کے محتاج ہیں اس لئے کسب ہیں اور اثر باطنی کسی آدے کا محتاج نہیں سب آلات اس کے محتاج ہیں اس لئے جب وہ کسی فعل کی ایجاد کرتا ہے غیر آلات کے کرتا ہے اس لئے اس کا فعل کسب ہے یہ سلا فرق ہے جو شارح نے بیان کیلئے۔ دوسرے فرق کو سمجھنے سے پہلے ہمارا ذکر کیا ہوا فرق ذہن نشین رکھئے اور دیکھئے بندہ جب فعل کرتا ہے تو اس کا بدن اس سے اور اس کی ذلت اس سے صنعت ہوتی ہے، اس لئے حرکت کا کسب کیا تو اس کو قائم اور قاعد کہا گیا، اور فعل سے ضرب کا خلق کیا تو اسکو خدا رب نہیں کہا گیا اور قیام و قعود کے خلق کو جسے قائم اور قاعد نہیں کہا گیا، تو جب یہ معلوم ہو گیا کہ یہ کھڑا ہونا تو اس کی جانب سے قیام کا کسب ہوا اور ٹھکانا کی حرکت سے قیام کا خلق ہوا اگر قیام خود کے ساتھ قائم ہے اور نہ ہی کی ذات صنعت قیام سے صنعت ہوگی، ذات خالق و قیام سے صنعت ہوگی اور نہ اس کی ذات کے ساتھ صنعت قیام قائم ہوگی، بالفاظ دیگر جو کسب ذات کا کسب ہے اور مظہر خلق ذات خالق نہیں بلکہ خلق ہی مظہر خلق ہے۔ جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب شائع کی عبارت دیکھئے !

ذالک متصور و وقع فی محل قد مت۔ یعنی کسب ایسا مقدور ہے جس کا محل وقوع و ظهور ذات کا کسب ہو جو کسب ذات کا کسب ہی کا کسب کی قدرت کا محل ہے۔ یہ کو کسب کا کسب ہی اس کسب سے صنعت ہوتا ہے والخلق صفت و لا فی محل قد مت۔ الا ان خلق ایسا مقدور ہے جو قادر کی قدرت سے عمل میں نہ ہو جو کسب اس کا محل وقوع ذات اور کافور ہے۔ جو کسب مصدر کسب اسم فاعل کے معنی میں آتا ہے اور کسب اسم مفعول کے لہذا یہاں بھی کسب اور خلق کو جو دونوں مصدر ہیں اسم مفعول کے معنی میں لینے کی جگہ اس

شرک ہے لیکن جو نہ اپنے غرض کو دے تھا اسکی زمین آب و فود گئے ہیں۔ شعہ
 ہوت چھپے بھی نہیں ملتے آتے بھی نہیں خوب پردہ ہے کہ جہن سے گئے شیعوں
 شارح نے خوب دیا جس کا ماحصل یہ ہے کہ جناب میں اپنے شرک کی حقیقت جو علی اور پھر ابراہیم کی
 شرک کی حقیقت ہے کہ دو فرادہ ہیں واحد پر اس طرح نہیں ہو کہ اس میں سے ہر ایک اپنے عقد دیگر
 جدا ہو جائے جیسے اگر کسی بیٹی میں دو زیندار ہوں تو ان کا یہی حال ہوگا اگر اس نے اپنا عقد لیا اور اس
 نے پالے لیا اور شرک کا عقد میں بھی کسی حال ہوتا ہے اور مستند بحث خدا میں یہ کیفیت نہیں ہے نہ الٰہی و نہ
 پراچینا شے بھی نہیں ترجمہ اور تاثیر کا مستند بھی نہیں نہیں رہتا ہے نیز اثبات شرک کے لئے ہر گناہ
 بندہ کو اپنے افعال کا خالق اور خداوند قدوس کو نہیں مبرا علی اور اس کے خالق مانا ہے جیسا کہ مستند کا مستند
 ہے۔ درویشگرہ مختلف جنسوں کے اعتبار سے شی و واحد کی اختلاف و تفریق کی جانب کر دی جائے تو اس کا لازم
 اثبات شرک نہیں ہے جیسے زمین ارض کی بھی ملکوت ہے درندہ کی بھی مگر جنسوں کے فرق ہے۔ شرک کی ملک
 اس اعتبار سے ہے کہ وہ اس کا خالق ہے اور بندہ کی ملکیت اس اعتبار سے کہ بندہ کو جن حقوق حاصل
 ہے۔ جب یہ ساری غریزہ میں نہیں ہو گئی تو مقتضایہ ہو گیا ہوگا۔ بندہ میں وہ حق کا اور اس میں وہ جو ہے
 تو اس کی قدرت کو اسے تعبیر کیا گیا اور اس کی قدرت کا ذکر و مصلحت ہے۔

عوض سے کام ہے کہ شی کی اختلاف و فرادہ کی جانب سلام شرک نہیں کہ جو کہ ہم پر ابراہیم کا حق
 حاصل ہو۔

فان قيل كيف كان نسب النبي قبيلاً معتمداً موجباً للاستحقاق الذم بخلاف مختلفه
 قلنا لا بد قد ثبت ان الخلق جميعاً لا يخلق شيئاً الا اوله عاقبة حكمية وان لم يطلع عليه
 فيزمننا باذما استبحر من الافعال قد يكون له فيها كبر ومهابة كما في خلق الاجسام
 النفسانية المولدة بخلاف الكاسب فان قد فعل الحس وقد فعل القبيح
 فجعلنا كاسباً للقيح مع واد النعم منه فبقبحا سمنا موجباً لاستحقاق الذم والعقاب

ترجمہ

ہیں اگر غرض کی بات کہ کسب فیج توجہ و جرات استحقاق مذمت کا باعث کیسے ہوگا خلافت
 غنی فیج کے تو ہم جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے نہ ان کے ضمیر ہے جو
 کسی چیز کو پیدا کرے گا مگر اس کا ایجاد نہیں ہوگا اگر ہم اس کے وہی ظن نہ ہو سکیں تو ہم نے اس
 بات کا بغیر کر لیا کہ اس افعال کو ہم فیج سمجھتے ہیں اس کے اندر ہر ملکیت اور ہر شخص میں جو گناہ
 نسبت کے بعد کرتے ہیں جو مصلحت و نفع دے دے ہیں بخلاف کاسب کے اس نے کوہ کبھی اچھا
 کام کرتا ہے اور کبھی برا کا کرتا ہے تو ہم نے اس کے زانی کے کاسب کو اس کام کی ممانعت کے ذریعہ

کے باوجود صحیح جہالت استقامتی مذمت و سزا کا باعث قرار دیا ہے۔

تشریح

یہاں متر و کثیرین سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ غافل اور بندہ کا مستہم اور فعل بندہ و لوگوں کی قدر و ثمن کے تحت داخل ہے تو اس کی کیا وجہ ہے کہ خلق، قیام کو حسن اور کسب، تلوع کو بیچ کہا گیا ہے؟

جواب :- دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم ہے اور حکیم جو کام کرے گا اس میں بہتری اور غری ہوگی، اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کو وجہ سے اس حسن کا ادراک نہ کر سکیں جیسے اہام خیرہ جو مصنف زمانہ اور تکلیف دہے وہاں میں ان کے پیدا کرنے میں بہت سی تکلیفیں اور مصیبتیں ہیں جیسے بھوک، راکھ، گرہ اور مثلہ کی بخوری کو نکال دینے سے اور بعض امراض کے اندر زیر کام و تباہی ہے۔ کتب طب میں اس کی تفصیل ہے اور بندہ کے اندر ایسی حکمت و دانائی ہے لہذا ہم نے یقین کر لیا کہ خداوند عالم جو کسے گا وہ مستحسن ہی میں ہوگا اور بندہ اگر اچھا کام کرے گا تو اس کو حسن اور برا کام کرے گا تو اس کو قبیح کہا جائیگا اور اس کے اوپر وہ مستحق ذلت اور شقی سزا ہوگا، اور اللہ تعالیٰ کے منع فرمان دینے سے بندہ بھر بھی بندہ کا اس کام کو کرنا اور تکلیف جہالت کی بدائع دلیل ہے۔

سوال :- حکیم کے کیا معنی ہیں، **جواب :-** اللہ کی صفات میں سے ایک صفت ہے جس کے معنی ہیں ایسی ذلت جس کا علم قدیم متکون کے ساتھ ایسی مطابقت رکھے کہ جس میں کسی غبار اور پوسھیلک اور شبہ نیز زوال کا احتمال نہ ہو۔

وَالْحَسَنُ مِنْهَا اَيُّ مِنْ اَفْعَالِ الْعِبَادِ وَهُوَ مَا يَكُونُ مُتَعَلِّقًا بِالسَّخَرِ فِي الْعَاجِلِ وَالْآخِرِ
فِي الْاَحْسَنِ وَالْاَحْسَنُ اَيُّ مَنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَلِّقًا بِالذَّمِّ وَالْعِقَابِ لِيَتَحَمَّلَ الْعِبَادُ بِرِضَاؤِ اللَّهِ تَعَالَى
اِيَّابَ رَادِّهِ مِنْ غَيْرِ اعْتِرَاضٍ

ترجمہ

اور حسن ان میں سے معنی مذکور کے افعال میں سے اور وہ (فعل حسن ہے) جو دنیا میں تقریبی کا متعلق ہو اور آخرت میں ثواب کا، اور بہتر یہ ہے کہ اس طرح تفسیر کی جائے کہ حسن وہ ہے جو بدست اور سزا کا متعلق نہ ہو تاکہ مباح کو شامل ہو جائے اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے ساتھ ہیں معنی اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے ہیں بغیر اعتراض کے۔

تشریح

یہاں سے مصنف یہ بیان فرماتے ہیں کہ جب باہل میں یہ شک دم ہو گیا کہ بندہ کے کچھ افعال حسن ہوتے ہیں یا نہ ہوتے ہیں ثواب و سزا کے بعد اس کو کہیں اور بیچ کس کو کہیں۔ تو مصنف نے ثواب و سزا کے افعال کے ساتھ اللہ کی رضامندی سے جو جائے وہ حسن

ہیں در تہج ہیں۔ مصنف کے کلام کا حاصل تو یوں ہو گیا۔ اب اس پر سوال پیدا ہوتا ہے کہ فعل حسن کی کیا تعریف ہے؟ تو جواب دیا کہ فعل حسن وہ ہے جس کے کرنے پر دنیا میں اس کی تعریف ہو اور آخرت میں اس پر ثواب ملے جیسے ایمان غار و غیرہ کا یہی حال ہے۔ اور زیادہ واضح تفسیر حسن کی یہ ہوئی کہ حسن وہ ہے جو مامور بہ ہو اور تہج وہ ہے جو پہننی عذر ہو۔ اس وقت مبارک اللہ دونوں کے درمیان ایک واسطہ ہو رہا ہے۔ اور اگر تفسیر یوں کی جائے کہ تہج وہ ہے جس سے منع کر دیا گیا ہو، اور حسن وہ ہے جو پہننی عذر ہو تو اب واسطہ کا مستند ختم ہو جائیگا اور مبارک حسن کے تحت داخل ہو گا۔ شارع فرماتے ہیں کہ حسن کی مذکورہ تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ اس سے مبارک خارج ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس پر اگر جبر آخرت میں عقاب نہیں ہو گا لیکن وہ دنیا میں درج کا متعلق نہیں ہوتا۔ ردی کھائے کی وجہ سے کافر ہے کسی کی تعریف نہیں کی جاتی، ایسے عذر تعریف یہ ہے کہ حسن وہ ہے جو خدمت اور سزا کا سبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ مبارک پر آخرت میں سزا نہیں اور دنیا میں اس کا استیصال خدمت کا سبب بنتا ہے۔ شارع نے رد ہار اٹھائی کے بعد کہا کہ حسن غیر اعراضی یعنی اس فعل کے ساتھ شریک کے ارادہ کے تعلق کے ساتھ ساتھ اس پر اعتراض نہیں نہ ہو اور ہندہ اس کے کہیں کی وجہ سے مجرم نہ ہو۔

والتعبیر منہا وهو ما يكون متعلقاً بالذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس بوضاۃ
لہا علیہ من الاعتراض قل الله تعالى ولا یرضی لعبادہ الکفر۔

ترجمہ

اور ان عقاب عباد میں سے تہج، اور تہج وہ ہے جو دنیا میں ذمہ کا اور آخرت میں عقاب کا متعلق ہو، اللہ کی رضامندی سے نہیں ہے کیونکہ اس پر اعتراض ہے، ارشاد باری ہے وَلَا یَرْضَیْ لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ :

تشریح

یہاں سے فعل تہج کے بارے میں کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی رضامندی سے نہیں ہوتا جنی حسن کے ساتھ رضا کا تعلق ہے تہج کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر شارع نے تہج کی تعریف کی جو دنیا میں خدمت اور آخرت میں سزا کا سبب ہو جاری ذکر کر دیا پہلی تعریف ان میں نہیں رہی چاہئے۔

سوال۔ فعل تہج پر عذر ہر حال کی دلیل ہے؟ جواب۔ ارشاد باری ہے وَلَا یَرْضَیْ لِعِبَادِہِ الْکُفْرَ یعنی اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے صبر کر کے پسند نہیں کرتا نیز اس پر ارادہ کے ساتھ ساتھ اعراض الہی پر جو ہے

یعنی ان الارادۃ والمشیئۃ والتقدیر متعلقاً لکل والنرضاء والتمحبۃ والا مری متعلق
الابا لحسن دون التبیح

ترجمہ

یعنی: زاد و پیشیت اور تہہ پر یکے ساتھ متعلق ہے اور رضاء اور محبت اور مرحمت حسن کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ تنہی کے ساتھ۔

تشریح

ما قبل میں جوابات اجماعاً بھی شارح اس کی تہہ و نہایت لڑاتے ہیں کہ لفظ زاد اور رضاء کی مشیت اور اس کی تہہ ہر قسم کے فعل کے ساتھ متعلق رہتی ہیں خواہ میں ہو یا تنہی اور ان کی رضاء اور محبت اور حکم لفظ نفع حسن سے وابستہ نہیں رہتے ہیں تنہی کے ساتھ نہیں۔

سوال :- مرے کیا مراد ہے؟ جواب :- امر کلینی مراد ہے وہ امر جو تنہی ہر قسم کے فعل کے ساتھ متعلق

رہتا ہے۔

سوال :- رضاء کے کیا معنی ہیں؟ جواب :- ان رضاء بخالہ نفسانیہ تعجب حصول ملائیمہ ہے۔

سوال :- اللہ کی شان میں تہہ و مستحبیٰ بڑا مناسب ہے؟ جواب :- ہاں کی جی ہاں اور اب بھی عدم غرض فی تعجب و بیادہی میں رحمت کے تحت میں یہ گفت کو جلی ہے۔

سوال :- اللہ کا بندہ درجہ محبت رکھتا کیسے ہے؟ جواب :- میں بھی جہ دہی جی دہی میں یعنی بنائیں اور وہ ہدایت و تلقین ہدایت اور آخرت میں حسن ثواب اور بندہ کی اللہ سے محبت یہ ہے کہ اس کی فائز کریں اور ماضی سے بھیجیں۔

فی حق تعالیٰ

مہربانیت و قبل میں واقع ہو چکا ہے کہ انسان زاد و رضاء ہے اور مذکور محض جہاد لا یقلع اللہ نفساً الا بالاعتذار سے معلوم ہوتا ہے۔ اور تعجب و محبت اوسع اور اللہ تعالیٰ رضاء و کما فی لہ اب و بھی اسی کما میرے کو بندہ کے لئے قدرت کا قبول اللہ جی ہے تنہی و جہاد وہ احکام شرعیہ کا مختلف ہونے کے پھر اس قدرت کو کبھی قدرت سے اور کبھی استطاعت سے اور کبھی قوت سے قوی کیا جاوے پھر یہ قدرت و قوت میں ایک ممکن استطاعت اور دوسرے وہ استطاعت ہو جو جہاد استطاعت کہتا ہے یعنی قوت و اسباب اور اپنے وجود و رضاء کی صورت و کسب جی و یہی استطاعت کی قہر بانی و رضاء کی جہاد یعنی استطاعت سے مزاد وہ قوت ہے جو انما ب قدرت میں اس وقت پر آتی ہے جب بندہ کسی فعل کا رضاء کرتا ہے اور شاید اس کو پیشانی استطاعت اس لئے کہ کیا کہ اس کے بغیر فعل کا جہاد نہیں ہو سکتا۔

پھر دوسرے مسئلہ قابل توجہ ہے کہ قدرت اور شرف میں کیا فرق ہے۔ قوت و جہاد جی دہی دہی کو شرف و انعام و دیگر مہربانیت کے تحقق کے بعد حصول کا حق تعالیٰ ہے اور ان کے تحقق کے بعد شرف کا تحقق ہوتا ہے۔

غرض ہے جب رضاء کچھ گاہوں میں پھر ہو گا اس سے مختلف ہے نہ کہ رضاء و غیر گاہوں میں ہو گا۔

مگر وہ اس کے بعد غلط پڑھنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن اسے کہ آپ سوا لاکھ کچھ کر دینا کریں اور جب وہ چلے جائیں تو کائنات اثر ہے کہ پھر سو جائیں۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: اعلم ان المتعلق ما شئنا انما ان يكون ذا اخلاق فيها شبهة فيستحق لشيء كالزكوة في الصلوة او خادجا عن ذاتها ان يكون شرفا كعقد النكاح والحبس عند اوله او لا يضر فاما ان يكون مؤجلا اليه في الجملة كالوقت فيسحق متبعا او لا يوجمل اليه فاما ان يتوقف التعلق عليه كالوضوء لمصلحة فيسحق متبعا او لا يتوقف فيسحق غيرا منه كالمسايسة للسلطان البرجندی (رد المحتار ج ۲ ص ۲۱۱)۔

اس عبارت سے رکن اور علت اور سبب اور اثر اور علامت کے درمیان فرق واضح ہو گا۔ اس کے بعد غرض اس کے شارح نے یہاں پہچان ہے کہ الای کی جانب آجوانا نہ رت ہیسی اسطاعت متقی نفس کیلئے شرط ہے باطل ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ اس کا سبب تبصرہ کے کام ہے اس کا علت ہونا آیت ہوتا ہے اور جو دوسرے اس کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو محسوس ہوتا ہے کہ اس کو علت کہنا ہی مناسب ہو گا کیونکہ فعل اس کی تاثیر کا مظہر ہے اور اس میں یہ بات گذر چکی ہے کہ خلق کو شرف ہے اور کسب شرف ہے اور اگر اس کو شرط قرار پا جائے تو قدرت متقی کو شرط ہونا واضح ہوتا ہے جو غلط متقی ہے۔ یہ وہ گفت گو ہے جسکو شارح نے یہاں پہچان ہے مگر غور کرنے سے یہ سمجھتا ہے کہ یہ شارح کو دھوکہ ہو گیا ہے۔ مسئلے کے احوال میں نے اسطاعت کی قسم نالی یعنی موت اسباب و آلات کو جو اس کے لئے شرط قرار دیا ہے نہ کہ نفس کو جو یہ اسی اسطاعت کو یہاں جو ذکر کیا گیا عار ہے کہ جو دوسرے اسکو اور نفس کیلئے شرط قرار دیا ہے حالانکہ جو شارح سے یہ بات کہیں منقول نہیں دیکھی گئی کہ انھوں نے اسطاعت متقی کو ادار فعل کے لئے شرط قرار دیا ہو۔ اور اگر علم بالظہار

جو علی بحث جس کو یہاں اسکا معنی بیان کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ اسطاعت متقی فعل کے ساتھ ہوتی ہے یا نفس سے پہلے اس میں معنی اور اشارہ کا اختلاف ہے، اشارہ کہتے ہیں کہ فعل کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے اور معنی کہتے ہیں کہ بد فعل سے پہلے ہوتی ہے پھر اشارہ کی صورت سے معنی پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بات تو ظاہر ہے کہ اسطاعت عرض ہے جو ہر شئیہ ہے اور عرض کی بقا و دریاؤں میں حدت نہیں ہے (کہاں) تو اسطاعت کو اگر فعل سے پہلے مانا جائے تو جو کچھ وہ عرض ہے اگر آنا فنا ختم ہو جائے گی اور جب وہ ختم ہوگی تو اب فعل کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا محال ہے کہ فعل بعد کا وقوع بغیر قدرت کے ہو گا اس لئے ضروری ہو گا کہ بول کہا جائے کہ اسطاعت نفس کے متضمن ہوتی ہے اعلیٰ سے متضمن ہوتی۔ معنی کی جانب سے اس کا جواب دیا گیا کہ بطریق تہجد و اشغال عرض کا لفظ اس کے لئے ایک بھی ممکن ہے لہذا ہم یوں ہی کہیں گے کہ بطریق تہجد و اشغال اسطاعت باقی ہے، لہذا جب اس کے اور بقا ہے تو قدرت فعل بغیر قدرت کے نہ ہو لہذا آپ کا اعتراض درست نہیں ہے۔

اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ بغیر قدرت کے وقوع فعل اس وقت لازم آتا ہے جبکہ قدرت ساتھ ہو

آپ حضرات وقوع فعل کے ناکمل ہوں کیونکہ وہ اپنے مرض ہو چکی جو اسے ختم ہوگی تو وقوع فعل میں کیونکر ہو سکتی ہوگی، اور اگر آپ اس بات کو مانتے ہیں کہ بطریق مجدد اشغال میں قدرت کا بقا ہے اس کی وجہ سے فعل صرف ظہور میں آیا ہے بھرتاپ نے ہماری بات کو ضمیمہ کیا کہ استطاعت فعل کے معارف ہوتی ہے یہی ہمارا مدعا بھی ہے جو آپ سے مان لیا ہے۔

اللہ کے استدلال کا جواب دیکھ شارح یہاں سے ہٹ کر ایک بات کہنے میں اگر آپ کا عقیدہ یہ ہو کہ قدرت آپ جس حدت میں عورت ہوگی بلکہ بطریق مجدد اشغال جب اس کا بقا ہوگا تو یہی اشغال سابقہ وقوع فعل میں مؤثر ہیں تو آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے جس پر آپ کو کوہ لاکل قائم کر سکی قدرت ہے جب یہ ساری تفصیلات ذہن نشین ہو گئیں تو اب قدرت کا ذکر فرمائیں!

والاستطاعت مع الفعل خلافاً للتعزلة، وهو حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل
اشارة الى ما ذكره صاحب التبيين من انها لا تخرق خلق الله تعالى في الحيوان يفعل بها
الافعال الاختيارية، وهو علة للفعل والجمهورية لا تخرق شرط الاداء الفعل لا علة.

ترجیح اور استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے معتزلہ کا اس میں اختلاف ہے، اور یہ پسند وہ قدرت ہے جس کے سبب سے فعل ہوتا ہے یہ اشارہ ہے اس پر کہ چونکہ صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے کہ استطاعت ایسا عرض ہے جس کا اللہ تعالیٰ چہاں میں خلق فرماتا ہے جس کے درمیان وہ اشغال اختیار کر کر لیتا ہے اور یہ فعل کے لئے علت ہے اور جو اس بات پر جس کہ یہ ادارہ کے لئے شرط ہے علت نہیں ہے۔

تشریح تفصیلی بیان تو قبیلہ میں گذر چکا ہے، یہاں عبارت میں حقیقة القدرة میں حقیقت ذات و عین کے معنی میں ہے، معنی ہے اس کے لئے لفظ حقیقت کا اضافہ کر دیا ہے کہ کبھی یہاں یہ وجہ ہو جائے کہ استطاعت کبھی آلات و اسباب کی سائنسی ہے کیونکہ اس استطاعت کے مقدم علی الفعل ہو سکتا ہے تو اجماع ہے اور یہی حائر ہے کہ حقیقت معنویہ ہو حال یہ معنوی مطلق ہو چکی کہ جسے اور قدرت علی کی خبر ہو چکی ہو جو قدرت سے مروج ہو تو اب مطلب یہ ہو گا کہ استطاعت کی دو قسمیں ہیں، قدرت حقیقیہ اور قدرت مجازی یعنی قدرت کی حقیقت انہی کے معنی سے ہے وہو علة تمکین صاحب تبصرہ کی عبارت ہے۔ اشارہ کے شارح یہ فرماتے ہیں کہ حقیقت سے یہی الفعل کہا ہے جس سے معلوم ہو رہا ہے کہ باری یہاں برائے علت ہے اور یہی صاحب تبصرہ نے کہا ہے کہ یہ علت ہے، جی علت و شرط ہو چکے متعلق گفتگو، افس میں متدبر کی ہے۔

وبالجملة هو صفة مختلفة عن الله تعالى عند قصد التباين الفعل بعد سلامة الاسباب

وَالْأَلَا لَاقَاتِ فَتَنْتَ فَعَلَ الْخَيْرِ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْرَهُ فَعَلَ الْخَيْرِ فَيَصْطِقُ الْمَدْحَ وَالنَّوَابِ
وَأَنْ قَصْدُ فَعَلَ الشَّرِّ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى قَدْرَهُ فَعَلَ الشَّرِّ فَلَمَّا كَانَ هُوَ الْمَضْمَعُ لِقَدْرِهِ فَعَلَ الْخَيْرِ
فَيَصْطِقُ الْمَذْمُومَ وَالْعِقَابَ وَلِهَذَا أَقَامَ الْكَافِرُونَ بِأَنَّهُمْ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ.

ترجمہ

اور ماضی کلام استطاعت ایسی صفت ہے اللہ تعالیٰ جس کا خلق فرماتے ہیں فرض کے کسباب کے ذریعہ
کے وقت اسباب و آلات کی صلاحیتی کے بعد اگر وہ غیر کے کام کا ارادہ کرے تو شرعیاتی غیر کے کام
کی قدرت کا خلق فرمادیتا ہے اور بندہ مستحق مراد و ثواب جو ثابت اور اگر وہ برائی کے کام کا ارادہ کرنا ہے تو
اللہ تعالیٰ برائی کے کام کی قدرت کا خلق فرمادیتا ہے، اوسندہ غیر کے کام کی قدرت کو ضائع کر دیتا ہے اور وہ مستحق
مذمت و سزا ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے کافرین کی اس طرح مذمت کی گئی کہ لَا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ یہ کہہ سکتے
کی ذات نہیں رہتے۔

تشریح

یعنی بندہ برے کام کا ارادہ کرے قدرت عقیقہ وہاں بھی آئیگی، اور اچھے کام کا ارادہ کرے وہاں
بھی آئیگی مگر برے کام جو جسے مجرم بندہ وہی ہوگا جو کچھ اس کا فعل کہے گا وہ اس کا
فعل خلق ہے جو کفار حق کے کہنے کا ارادہ بطریق قیوں نہیں کر سکتے تھے اس لئے اسے سزا کا خلق بھی نہ
ہوا اور ان کے عقاب کے چھوٹنے کی وجہ سے وہ لوگ مستحق مذمت بنے۔

تمتہ جہاں آیت میں طرز ہے مَا كُنَّا نَقُولُ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ، یعنی نہ کہنے کی
لافت ترک کرنے تھے اور نہ ہی سمجھنے تھے، یعنی زبانیں ایسے برے انداز سے گزرتی تھیں کہ حق بات کہنے کی تاب بھی نہ دینا
کی نشانہوں کو دیکھتے تھے جنہیں دیکھ کر کہیں تھا کہ راہ ہدایت پائیں۔

وَأَذْكَاتِ الْأَسْتَطَاعَةِ عَرَضٌ وَجِبَ انْ تَكُونُ مَقَارَضَةً لِّلْفَعْلِ بِالزَّمَانِ لَا سَابِقَةً عَلَيْهِ
وَالْأَلَزَمُ وَقَوْعُ الْفَعْلِ بِلا اسْتَطَاعَةٍ وَقَدْ رَأَى عَلَيْهِ نَمَاءً مِّنْ امْتِنَانٍ بِقَانُ الْأَعْرَاضِ.

ترجمہ

اور جبکہ استطاعت عرض ہے، تو اس کے ساتھ ذات بالزمان فعل کے بعد رہی ہو اس سے
مقدم نہ ہو در فعل پر استطاعت، در قدرت کے لئے فعل کا وقوع لازم، لہذا جو اس فعل
کے جو گزرتی ہیں، یعنی بقا عرضی کا متعلق ہونا۔

فَإِنْ قِيلَ لَوْ سَلِمُوا سَخِلُوا بِفَاءِ الْأَعْرَاضِ فَلَا ضَرَارَ فِي إِمَّاكَانِ تَجَوُّدِ الْأَمَانِ
عَقِبَ الزَّوَالِ فَعَرِ امِنْ يَلْزَمُ وَقَوْعُ الْفَعْلِ بَعْدَ وَنِ الْقَدَرِ.

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر ہمارے اعراف میں کا مشق اس لیے کیا جائے تو زوائد اعراف کے بعد
تجدید اشغال کے امکان میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو خبر قدرت کے وقوع فعل کیوں کر

باز آئے گا۔

تشریح

یہ تا کی طرقت سے استدلال نہ کرنا جواب ہے جس کا ماحض یہ ہے کہ جب بطریق تجدید اشغال
بقیہ اعراف میں کا امکان ہے تو وقوع فعل تک بھی استطاعت برقرار رہے گی اور جب وہ ہے
اسی وقوع کی صورت بھی قدرت ہوگا۔

فقد انما بعد عن نعیم ذلک اذا كانت القدرۃ القویۃ الفعل والقدرۃ الشافۃ واما اذا
تخلت وہ العیش المتجدد القدرۃ فقد اعترف بان القدرۃ القویۃ الفعل لا تكون
الام مقاربتاً

ترجمہ

تو جواب دینے کے لئے کہ اس کے لئے کہ وقوع فعل بلا قدرت کے لازم کیا جائے ہوئی کرے
ہیں جبکہ سابقہ قدرت میں وہ قدرت جو اس کے ذریعہ فعل ہو اور یہ مطلب اس لئے قدرت
کو واپس مجدد شمار کیا جو مقاربت فعل ہو تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ
فعل ہو وہ فعل کے مقاربت ہوئی ہے۔

تشریح

یہی اگر قدرت سابقہ کو جسے فعل کا وقوع الیہ وقوع کا بقدرت کے وقوع ماز
تشریح اور اگر مشن مجدد کی وجہ سے اس کے تو آپ نے ہمارا جواب مستقیم کر دیا کہ اس قدر متعلق
ہوئی ہے کہ قبل فعل۔

ثم ان ادعیت انما لا بد لہ من امثال سابقہ حتی لا یکن الفعل باول ما یحدث
من القدرۃ فعلیہ اللہ ان۔

ترجمہ

پھر یہ تم کوئی کہہ کہ قدرت کیسے امثال سابقہ کا ہونا ضروری ہے یہاں تک فعل ممکن نہیں ہے
پیش میں چیز سے جو قدرت میں سے پیدا ہو تو تم پر یہاں کرنا لازم ہے۔

تشریح

شارح معترض ہے استدلال کا جواب دے کچھ میں اس کے ساتھ ساتھ ایک طرز اور ہے
ہیں کہ اس معترضہ آپ نے جو وجہ و امثال کی بات چھیڑی ہے اگر اس سے آپ کی مراد ہے
کہ قدرت وقت حدوث وقوع فعل میں مؤخر نہ ہوگی بلکہ بعد میں جو مثل مجدد و آنگام میں کہ جسے جسے

دفع ہوگا تو آپکی یہ بات تو عجیب ہے اگر بوقت حدوث آپ اسکو توثر مان لیں تو صراحتاً ثابت کہ قدرت نفس سے مقارن ہوتی ہے اور اگر بوقت حدوث توثر نہ مانا جائے تو ہمارا مدعی اب بھی ثابت ہے جسے ہم بیان کر چکے مگر آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل ہے۔ آپ پر ضروری ہے کہ اس پر دلالت پیش کریں کہ تاثر کے لئے مثل متعدّد کی حاجت کیوں ہے۔

وَأَمَّا إِنْ قَالَ لَوْ فَضَّلْنَا بِقَدْرِكَ التَّائِيَةِ إِلَى أَنْ الْفِعْلُ أَتَى تَجَدُّدَ الْأَمْتَالِ
وَأَمَّا بِاسْتِقَامَةِ هَذَا الْمَعْنَى فَإِنْ قَالَ لَوْ بِجَوَازِ وجودِ الْفِعْلِ بِهَا فِي الْحَالَةِ الْأُولَى
فَقَدْ تَرَكُوا مَذَاهِبَهُمْ حَيْثُ جَوَازُ وَمُقَارِنَةُ الْفِعْلِ الْقَدْرَةِ وَأَنْ قَالَ وَابْتِغَاءُ
لِزْمِ التَّحْكُمِ وَالْخُرُوجِ بِمَا مَرَجَحَ إِذَا انْقَضَتْ بِهَا أَلْهَا الْمُرْتَفِعِينَ وَلَمْ يَجِدْ ثَبَتاً
مَعْنَى لَاسْتِحَالَةِ ذَلِكَ عَلَى الْأَعْرَاضِ فَلَمْ يَصَارَ الْفِعْلُ بِهَا فِي الْحَالَةِ الثَّانِيَةِ وَاجْتِبَا
وَفِي الْحَالَةِ الْأُولَى مَمْتَعاً فَعِيداً نَظَرًا

ترجمہ

دوسرے جہان روایات جو کہی جاتی ہے کہ اگر ہم فرض کریں قدرت سابقہ کی بقا کو وجود فعل کے وقت خواہ تجدد اشیا کے ساتھ اور خواہ بقا اعراض کے درست ہو سکے ساتھ نہیں کر دے تاکہ ہو ممکن وجود فعل کے خواہ کے اس قدرت کے ذریعہ پہلی حالت میں تو اعمول سے پہلے نہ رہے کہ چھوڑ دیا اس کے کہ اعمول سے جائز قرار دیا ہے فعل کی قدرت کے ساتھ مقارن کو اور اگر وہ اس کے نقض کے قائل ہو جائیں تو قسم اور ترجیح بامریح لازم آئے گی اس لئے کہ قدرت اپنے حال پر ہی عمل نہیں اور قدرت کے اندہ کوئی جبر و دفع نہیں ہوا اس کے (حدوث یعنی کے) متعلق ہو سکتی ہے دوسرے اعراض پر تو اس قدرت کو جوہ سے فعل دوسری حالت میں کیوں واجب ہو گیا اور پہلی حالت میں مستح تو میں تقریباً۔

تشییح

مفترا کے فقرہ کا جواب یک صاحب گذشتہ دیا ہے جو صاحب حمید وغیرہ کا مختار ہے شارح اس کو نقل فرما کر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں جواب کا ماحصل یہ ہے کہ اگر قدرت سابقہ کی بقا کو مان لیا جائے خواہ تجدد اشیا کے طریقہ پر خواہ بول کہہ کہ بقا اعراض درست ہے تو اب معتزلہ دو تو اس میں سے ایک مجبور اختیار کر سکتے یا تو کہیں سے کہ حالت سابقہ میں یعنی بوقت حدوث قدرت فعل کا وقوع ہو جائے یا کہیں سے کہ بوقت حدوث قدرت اس کے ذریعہ فعل کا وقوع نہ ہوگا بلکہ مثل متحدہ ہو گا یا دوسری حالت ہی میں اس سے فعل کا وقوع ہوگا تو معتزلہ بر دونوں صورتوں میں فقرہ ضرور ہوگا پہلی صورت میں تو اعمول نے اپنے مذہب کو چھوڑ کر مانی

موافقت کر لی۔ زور دوسری صورت میں ترجیح بلا مرجع اور حکم لازم آتا ہے کیونکہ قدرت جوں کی توں ہے جس میں کوئی تغیر نہیں ہو تا اس میں کسی بھی زائد کا اضافہ ہو تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ یہی صورت ہے اس کے ذریعہ فعل نہ ہو سکے اور صرف دوسری حالت ہی میں اس سے نفس کا وقوع ہو گا۔ محکم کیسینی دعویٰ بلا دلیل، بلا دلیل اثبات محکم میں تکلیف اٹھانا اور وجہ اس محکم کی یہ ہے کہ زمان کے انکسار سے استغنائے پر جو کہ غرض ہے کوئی فرض نہیں پڑ سکا اس کے وجود تک وہ نہیں اس سے وقوع فعل کو اور ایک زمانہ میں متعین قرار دیا مگر شارح کو یہ جواب پسند نہیں اس لئے آگے جواب کی خامیاں تحریر کر رہا ہے۔

لأن ثلثين يكون لا يستطاع قبل الفعل لا يقولون بامتناع المعدانية الزمانية
وبأن كل فعل يجب ان يكون بقدره متابعي عليه بالزمان البتة حتى يستتم
حدوث الفعل في زمان حدوث الفدرة مقرر وقتا جميعه نشرائط ولا يحد
ان يستتم الفعل في احواله الاولى لا فتناء شرط وجود ما لم يجب في الثانية لغوام
النشرائط مع ان الفدرة التي هي صفة الفدرة في الحالتين على الشرط.

ترجمہ

اس لئے کہ جو حضرات استطاعت کے قبل الفعل ہو نیکیے قائل ہیں وہ مقارنت زمانہ کے امتناع کے قائل نہیں ہیں اور وہ اس بات کے بھی قائل نہیں ہیں کہ ہر فعل واجب ہے کہ ایسی قدرت ہی کے ساتھ ہو جو فعل پر باعتبار زمانہ قطعی مقدم ہو یہاں تک کہ متعین ہو جائے فعل کا حدوث قدرت کے حدوث کے زمانہ میں حالانکہ وہ قدرت معزول ہو یا نہ تمام شرطوں کے ساتھ اور اس لئے کہ یہ بات جائز ہے کہ پہلی حالت میں فعل متعین ہو امتناع شرط اور کسی مانع کے پائے یا نیکی وجہ سے زور دوسری حالت میں واجب ہو جائے تمام شرطوں کی وجہ سے باوجودیکہ وہ قدرت جو زور دہی صفت ہے وہ ذیل حالتوں میں برابر ہے۔

تشریح

شارح نے یہ بھی کہ اسے جب کھانا معزول نہ نہیں کہتے کہ قدرت فعل کے ساتھ مقارن نہیں ہو سکتی بلکہ وہ کہتے ہیں کہ مقارنت کے ساتھ ساتھ فعل سے مقدم بھی ہو سکتی ہے جب بات ایسے ہے تو اگر وہ مقارنت کے قائل ہو جائیں تو ان پر ترک ذہب کا الزام درست نہ ہو گا ورنہ یہ بات یہ بھی ہے کہ وہ قدرت قبل الفعل وجوہات میں مانتے بلکہ جواز اٹھاتے ہیں یہی قدرت فعل سے پہلے ہو سکتی ہے یہ نہیں کہتا کہ فعل سے پہلے ہو ضروری ہے۔

جب ان کا مسک ایسے ہے تو اگر قدرت میں حدوث کے وقت مؤثر ہو جائے جب تمام شرائط

تاثير کا اجتناب ہو تو یہ ان کے مسلک کے خلاف نہ ہوگا، لہذا ترک مذہب کا الزام برعل نہیں ہے اور آپ نے جو ان کو حکم اور ترجیح کا مرجع کا الزام دیا ہے یہ بھی درست نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قدرت پہلی حالت میں اس مسئلے کو شرع نہ ہوئی ہو کہ شرط تاثير مستحق ہوں اور صالح تاثير موجود ہو اور دوسری حالت میں اس مسئلے کو شرع ہوگی کہ تمام شرط فقط تاثير موجود ہیں اور مواضع مرتفع ہیں اور چونکہ شرط خارج از شیء ہوتی ہے لہذا یہ امکان بھی دور ہو گیا کہ قدرت عرض ہے اور عرض میں کسی علی زائد کا اضافہ محال ہے تو یہاں معنی زائد کا اضافہ عرض میں نہیں ہے بلکہ جس چیز کا اضافہ ہو ہے وہی تحقق شرائط کا وہ خارج از عرض ہے لہذا ترجیح بلا مرجع اور حکم والا اعتراض نیز معنی زائد کے عدم اضافہ کا اعتراض بھی ختم ہو گیا اس آخری اعتراض کا دھندہ شامع نے اس الفاظ کی ہے "مع ان القدرة علی فی حد القادر علی اکمالہ علی التمام" تنبیہ یہ کہ آخر شارح کہا کیا چاہتے ہیں کہ سنزلہ کے معنی ہیں؟ نہیں ہرگز نہیں بلکہ ان کے کہنے کا منشاء یہ ہے کہ اشاعرہ اور معتزلہ کا اختلاف نزاع حقیقی نہیں ہے بلکہ نزاع لفظی ہے اشاعرہ نے قدرت سے مراد وہ قدرت لہ ہے جو شرائط کا تاثير کو جامع ہو اور نہ ہو ہے کہ ایسی قدرت فعل ہی کے ساتھ ہوگی پہلے نہ ہوگی ورنہ مستحکم کا مطلب تمامہ سے مختلف لازم آئے گا اور معتزلہ نے قدرت سے وہ قدرت مراد لی ہے جو شرائط کا تاثير کو جامع نہ ہو یہاں چونکہ اعتراض سابق وارد نہیں ہوتا اس لئے مسئلے ان لوگوں نے کہہ دیا کہ قدرت قبل الفعل ہوتی ہے۔

وَمِنْ هَؤُلَاءِ ذَهَبَ بَعْضُهُم إِلَى أَنَّ الرَّدَّ بِالْإِسْطِطَاعَةِ الْقَدْرَةَ الْمُسْتَعِدَّةَ لِجَبِيدِ شَوَائِعِ
أَنْتَ أَشَدُّ مِنَ الْحَقِّ إِنَّهَا مَعَ الْفَعْلِ وَالْأَفْعِلَّةِ۔

ترجمہ

اور اسی وجہ سے گئے ہیں اشاعرہ میں سے بعض اس بات کی جانب کہ اگر استطاعت سے مراد وہ قدرت ہو جو تمام شرائط کو جامع ہو تو معنی یہ ہے کہ قدرت فعل کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ فعل سے پہلے ہوتی ہے۔

تشریح

اسی سے شارح امام فخر الدین رازی کے فرمان سے اپنے قول کی تائید پیش کرنا چاہتے ہیں انہوں نے یہی کہہ دیا کہ اگر قدرت سے مراد تمام شرائط کی جامع ہو تو یہ یقیناً فعل کی مانند ہوگی ورنہ فعل سے پہلے ہونے میں کچھ قیامت نہیں ہے۔

وَأَمَّا مَنْ تَنَازَعَ بَقَاءَ الْأَعْرَاضِ فَمِنْهُمْ عَلَى مَقْدَمَاتِ صِحَّةِ الْبَيَانِ وَهُوَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ
مَحْقُوقٌ عَلَيْهِ وَإِنْ بَقِيَ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَإِنْ تَقَطَّعَ قِيَامُهَا بِمَعْنَى الْمَحْذَرِ۔

ترجمہ

اور یہ حال اعراض کی بقا کا ممتنع ہو تا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے۔
جن کا اثبات مشکل ہے اور وہ (تین مقدمات) یہ ہیں کہ کشتی کی بقا ایسا امر محقق ہے جو کشتی
پر زائد ہے اور (دوسرا) یہ ہے کہ عرض کا قیام عرض کے ساتھ ممتنع ہے، اور (تیسرا) یہ ہے کہ ان دونوں کو
دبقام قیام اکٹھے حمل کے ساتھ ممتنع ہو۔

تشریح

شارح کھنچا جاتے ہیں کہ شاعر نے مقتران کو جواب دیتے ہوئے جواب کی بنیاد بقا اور عرض
کے اختراع پر رکھی ہے جیسا کہ اس بحث کے اوائل میں گذر چکا ہے لیکن یہ جواب دینے
والوں کے ذہن میں یہ بات مستحضر رہنی چاہئے کہ اس بنیاد کو جو بعض بھروسہ والے کے حشر میں ذلیل و ناتواں ہے
کیونکہ اس بنیاد کو ثابت کرنا بہت دشوار کام ہے کیونکہ آپ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ اگر اعراض کی بقا کو
تسلیم کیا جائیگا تو قیام العرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے مغرب و اعراض کا امتزاج ثابت کرنا ہے
یہ کچھ مقدمات کو ثابت کرتا چلتے گا اگر ان کو ثابت کر دیں گے تو یہ دعویٰ ثابت ہو گا کہ اعراض کی بقا
محقق ہے ورنہ نہیں اب ترتیب دار وہ مقدمات سمجھو !

(مقدمہ اولیٰ) - اولاً آپ یہ ثابت کریں گے کہ کشتی کا وجود اور اس کی بقا اور وہ تو ہم کہیں گے
کہ ان تین ہی عرض ہیں اور اس کی بقا بھی عرض ہے لہذا قیام العرض بالعرض لازم آئے گا مگر یہ بات غلط ہے
بلکہ بقا استمرار وجود ہی کو کہتے ہیں اور جو کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

(مقدمہ ثانیہ) - دوسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ قیام العرض بالعرض عوال ہے ہم اس بات کو تسلیم
نہیں کرتے بلکہ قیام صحیح کا نام نہیں کرے اعراض اور ہو کہ عرض کے تحجر کے ساتھ کوئی دوسری چیز صحیح نہیں
ہوتی بلکہ قیام ہے مراد افتقار حاصل نامت ہے جس کا تفصیلی بیان اہل میں گذر چکا ہے۔

(مقدمہ ثالثہ) - تیسرے آپ یہ ثابت کریں گے کہ عرض اور اس کی بقا کا ایک دم کسی عمل کے ساتھ
قیام نہیں ہو سکتا ہم تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ عرض و بقا کا ایک عمل کے ساتھ بیک وقت
قیام ہو سکتا ہے جیسے سیاری اور اس کی بقا دونوں بیک وقت جسم کے ساتھ قائم ہیں، یہ ہیں دو تین مقدمات
جنکو شارح نے پیش فرمایا ہے اور پوری کوشش کی ہے کہ فریقین کے اختلاف مذکور کو مزاج عقلی ثابت کریں۔
تسلیم ہے۔ حضرت شارح کی کئیجہ ان اور امام رازنی کے فرمان سے ارجحیت لال عقلی تامل ہے کیونکہ امام
رازی نے یہ فرمایا ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جو غلط جواز میں ہے اسی قوت کہ ہم
سے عقاب کی حرکت نمود میں آتی ہے اور یہ قدرت فعل سے پہلے ہوتی ہے اور دوسرے اس کا اطلاق اس قدر
پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر کو جو مع ہو اور یہ فعل کے ساتھ ہوتی ہے شیخ اشرفی نے ثانی کو اور شارح نے
نے اول کو مراد لیا ہے، شارح موافق میں امام رازی کی یہ تقریر موجود ہے مگر لغت کے ساتھ شارح کا
استدلال اس سے درست نہیں ہے کیونکہ امام کی مراد اول سے قدرت مجازی اور ثانی سے قدرتی و حقیقی

ہے کہ ہونا چڑا اور اختلاف قدرت حقیقہ میں ہے کہ یہ فعل سے پہلے ہوتی ہے یا فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور اس پر اہول میں مسلح ہے کہ جب اسباب و آلات صحیح ہوں اور بندہ فعل کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقہ نوراً اور اس کی روشنی میں کرتی ہے اور فعل میں متاثر ہوتی ہے جسکی وجہ سے وہ فعل عرضِ عبود میں آتا ہے تو پھر قدرت حقیقہ کو فعل سے پہلے ماننا خواہ کسی بھی تاویل سے ہو یکساں سچی بات ہے، کیونکہ قدرت حقیقہ غیر شرطی تاثیر آتی ہی نہیں تو پھر اس کے اندر جامع ہونے اور نہ ہو سکی قیودات کا اضافہ عیب سی منقہ ہے اگر شریعت اسکے نزاع عقلی قرار دے سکے تو اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہوگا کہ یوں فرمائیں کہ مستطاعت سے مستطاعت سے حقیقی استطاعت مراد لے لے جو فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور معتزلہ سے قدرت مجاہدہ مراد لی ہے جو قبلِ فعل ہوتی ہے ورنہ استطاعت حقیقی مراد لیکر اسکو نزاع عقلی قرار دینا ایسی منقہ ہے شاید کوئی عاقل بعد تامل کسی بھی تاویل سے اس کا بار نہ کر سکے، اگر قدرت حقیقہ مراد لیں اس کو قبلِ فعل مان لیا جائے تو پہلی درجہ میں خرابی لازم آتی ہے چونکہ یہ بات تو گذر چکی ہے کہ جب بھی آئی کے اثرِ اعلیٰ تاثیر کی جامع ہوگی پھر بھی اس کا قبلِ فعل ہو یا عمل ہے ورنہ فعل کا قبلِ فعل ہونا لازم آئے گا جو بدستور باطل ہے۔ ختم برہ

وَلَمَّا اسْتَدَلَّ الْعَالَمُونَ بِكُونَ الْقُدْرَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بِأَنَّ التَّكْلِيفَ لَا يَحِلُّ قَبْلَ الْفِعْلِ فَضَرُّورَةً أَنَّ الْكَافِرَ مُكَلَّفٌ بِالْإِيمَانِ وَتَارِكٌ الصَّلَاةِ مُكَلَّفٌ بِهَا أَيْدِ دُخُولِ الْوُجُودِ فَلَوْلَهُ لَكُنَّا لَا سِتْطَاعَةً مَحَقَّقَةً لَا نَزْمُ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ أَشَارَ إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ

ترجمہ

اور کیا استدلال کیا ان لوگوں نے جو استدلال کے قبلِ فعل ہو سکتے تامل میں اس فرقہ پر کہ تکلیف قبل سے پہلے حاصل ہے اس بات کی ضرورت کہ جو سے کہ کافر ایمان کا تکلیف ہے اور تارکِ صلوٰۃ و فرائض کے بعد نماز کا تکلیف ہے پس اگر اس وقت میں استطاعت نہ ہو تو عاجز ہو کر مکلف بنانا لازم آجیگا اور یہ باطل ہے، تو شاہد کیا مصنف نے جواب کی جانب اپنے اس قول سے پہنچی تو بے اندازے

تشہیہ

مصنف معتزلہ کی جانب سے وارد ہو تو اسے ایک عرض حق جواب دینے کے اعتراف کر لے گا، اس کی توضیح یہ خارج سے چنی کی ہے۔ بالفاظ دیگر شارح کی یہ عبارت مصنف کے سن کی تمجید ہے معتزلہ کا اعتراف یہ ہے کہ پہلے استطاعت کو منع انفعالی مانا ہے اور دوسری طرف یہ اہول ضرر ہے کہ تکلیف ایمانی، طریقی، اب سے کہ کافر ایمان کا تکلیف ہے حالانکہ اس کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے میں قدرت نہیں ہے ورنہ قدرت کا قبلِ فعل ہونا لازم آجیگا جو آپ کے عقیدے کے خلاف ہے لہذا یہ ثابت ہوگا کہ کافر غیر قدرت ایمان کے ایمان کا مکلف ہے اور یہ تکلیف طرہ سے جو باطل ہے ایسے

ہی دخلی وقت کے بعد مکلف سلطان نماز کا مکلف ہے حالانکہ وہ ابھی نماز میں پڑھ رہا ہے واجب نماز پڑھ گیا
جب ہی قدرت ہوگی تو قدرت سے پہلے مکلف ہو گیا کیا مطلب اس سے بھی تکلیف عاجز و لازم آتی ہے صفت
نے آگے اس کا جواب دیا ہے۔ دیکھئے !

وَنَقِمْ هَذَا الْأَسْمَ بِعَيْنِ لَفْظِ لَا اسْتَطَاعَ مَعَهُ الْأَسْبَابُ وَالْأَلَاتُ وَالْأَوَّلُ
لَكَافٍ قَوْلَهُ تَعَالَى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجْمَةُ الْبَيْتِ مِمَّنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سُبُلًا۔

ترجمہ

اور واقع ہوتا ہے یہ نام بیشی لفظ استطاعت اسباب و آلات جواری کی سلامتی پر مبرا کہ
فرمان باری تعالیٰ میں ہے۔ اور اللہ کے لئے لوگوں پر حج کرنا لازم ہے بیت اللہ کا جس کو
اس تک راستہ کی طاقت ہو۔

تشریح

یہ صفت کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ استطاعت کا اطلاق کبھی قدرت حقیقہ پر ہوتا ہے
اور کبھی آلات و اسباب اور جواری کی سلامتی پر ہوتا ہے اور یہی استطاعت کی قسم ثانیہ تکلیف
ہے جو فعل سے پہلے حاصل ہے لہذا تکلیف عاجز و لازم نہیں آتی۔ یہ جواب کا حاصل ہے صفت معجز اللہ کے
جس کو اس کی وضاحت فرمائیں گے جس کا خلاصہ یہ ہے جو میں نے تحریر کیا ہے۔

تنبیہ :- آیت کریمہ میں من استطاع من استطاع، الناس سے بدل دلائل ہے جس میں من کو موصول عمل حیر میں
تقدیر قہاریت ایسے ہے واللہ حج البیت عظمیٰ من استطاع الیہ مبیہ :- ہر حال آیت کریمہ میں
استطاعت سے مراد زاد و اول ہے حقیقی قدرت مراد نہیں ہے۔

سوال :- اسباب کے کئے ہیں ؟ جواب :- اس کی اصطلاحی تعریف ہم کو اللہ شامی اس بحث کے ادائل
میں عرض کر چکے ہیں۔

سوال :- آیت کیا چیز ہے ؟ جواب :- یہ آیت کی جمع ہے۔ فاعل نے اپنے فعل سے جس چیز کو منفصل اور متاخر
کیا ہے تو وہ چیز جس کے واسطے سے فاعل کو لازم منفصل تک پہنچا ہے اور کئے میں ایسے بڑھتی کے لئے آ رہ
جو کڑی اور بھاری کے درمیان آ رہے۔

سوال :- جواری کیا چیز ہے ؟ جواب :- یہ حج کے فرائض اور راکہ گھر کے ساتھ ہے جس کے معنی ہاتھ پیر
اور زبان کے آتے ہیں اور شکاری جانوروں کے معنی میں بھی مشعل ہے یہاں یعنی اعضاء ہے خواہ وہ انسان
کے اعضاء ظاہری ہوں یا باطنی جن پر مدار تکلیف ہے۔

فان قيل! لا استطاعة، صفة المكلف، وسلامته، الأسباب والألات ليست صفة له

فکیف یصم لتفسرہا لیساقنا المراد سلامۃ الاسباب والالات لہا والمکلف کما تصفت بالاسطاعتۃ یصفت بہ ذلک حین یشال ہونہو سلامۃ الاسباب الا انہ لو تکب لا یشتق منہ اسر فاعلی یعمل علیہ بعد الا ان الاستطاعتہ.

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور اسباب و آلات کی سلامتی مکلف کی صفت نہیں ہے تو کہیے صحیح ہوگی استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ تو ہم جواب دیجئے کہ مراد مکلف کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور یہ مکلف جہاں کہہ متعین ہوتا ہے استطاعت کے ساتھ، ایسے ہی متعین ہوتا ہے اس کے ساتھ اسباب و آلات کی سلامتی کے ساتھ، اس حیثیت سے کہ کہا جاتا ہے "ہونہو سلامۃ الاسباب" مگر تحقیق کہ شائع یہ ہے کہ اس کے (سلامۃ الاسباب و آلات) مرکب ہو چکی وجہ سے اس سے اسم فاعل مشتق نہیں ہوتا جو اس پر عمل ہو سکے جملہ ان استطاعت کے۔

تشریح

جواب مذکور پر مستندہ کی جانب سے ایک اعتراض وارد ہوتا ہے راستہ استطاعت کی تفسیر اسباب و آلات کی سلامتی کے سلامتی کے ساتھ کرنا غلط ہے، مسئلے کو استطاعت تو مکلف کی صفت ہے۔ بولنے میں "المکلف مستطیع" اور سلامۃ الاسباب مکلف کی صفت نہیں ہے بلکہ سلامتی اسباب کی صفت ہے مگر بوقرار شارح نے اس کا جواب دیا ہے کہ نہیں سلامتی بھی مکلف کی صفت ہے کہ کوئی سلامتی جن اسباب و آلات کی صفت ہے وہ اسباب بھی تو مکلف کے ہیں متعلق کا متعلق پامنا ہی متعلق ہوتا ہے۔ لہذا سلامتی مکلف ہی صفت ہو چکی اور یہی سلامتی کا فرق ایسا ہے جیسے ربذ متحول اور ربذ ذکثرۃ الماں میں ہے کہ متحول ہی ربذ کی صفت ہے اور کثرۃ الماں بھی ہے۔ ایسے ہی یہاں جیسے مکلف مستطیع بولتے ہیں، ایسے ہی مکلف ذو سلامۃ مستجاب بولتے ہیں، تو استطاعت اور سلامتی دونوں ہی مکلف کی صفت ہیں، ثمرہ اثنافری ہے کہ استطاعت مفروضہ میں سے اسم فاعل کا ہیضہ مشتق ہوتا ہے اور یہ ہیضہ مکلف پر بطریق حمل بالموالات محمول ہو جاتا ہے اور سلامۃ اسباب مرکبہ اس ترکب کی وجہ سے اس سے اسم فاعل کا ہیضہ مشتق نہیں ہے سب سے پہلے حمل بالموالات کی صورت مشتق نہیں آتے حمل بالاشتقاق کی صورت یہاں بھی مشتق ہے۔ غلطہ کلام دونوں صفتیں اپنے موصوفین پر محمول ہیں۔ اول حمل بالموالات کے ساتھ اور ثانی حمل بالاشتقاق کے ساتھ تو بھر ثانی کو صفت ہونے سے خارج کرنا درست نہ ہو گا۔

تسلیم کیا کہ میں طرح استطاعت کا حمل بالموالات ہے ایسے ہی سلامۃ اسباب کا بھی ہو سکتا ہے۔ کیسے؟ سلامۃ سے سلیم مشتق ہو جا چکا۔ اور کہا جا چکا "المکلف سلیم لاسباب" اب یہی حمل بالموالات ہو گیا۔ لہذا حضرت شارح کا یہ فرمان کہ اس سے اسم فاعل مشتق نہ ہو گا محال ناممکن ہے۔

وتمیختہ تکلیف تعذر علیہ فی الاستطاعتی التي هو سلاطہ، الاسباب والالات لا الاستطاعت
بالفعل الاولی فان ارید بالعجز عدم الاستطاعت بالمعنی الاولی فلا تسلیم استعانة تکلیف
العاجز وان ارید بالمعنی الثاني فلا تسلیم لزوم العجز فی فعل قبل الفعل سلاً واسباب
والالات وان لم تحصل حقيقة القدرة الفعلیة.

ترجمہ

اور تکلیف کی صحت تو ثبوت ہے اس استطاعت پر جو اسباب و آلات کی سلامتی ہے نہ کہ وہ
استطاعت جو پہلے معنی میں ہے پس اگر ارادہ کیا جائے عاجزی سے پہلے معنی کے اعتبار
سے عدم استطاعت کا تو ہم تکلیف عاجز کے استحکام کو تسلیم نہیں کرتے، اور اگر ارادہ کیا جائے (عدم
استطاعت کا) دوسرے معنی کے اعتبار سے تو ہم اس کے لزوم کو تسلیم نہیں کرتے اس بات کے باوجود
ہوئیگی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت حاصل
نہ ہو جس کے ذریعہ فعل ہو تا ہے۔

تشریح

یہاں سے مصنف اعراض مذکور کے جواب کی تہدید کے بعد اصل جواب پیش کر رہے ہیں
جس کا خلاصہ بغیر پہلے ہی عرض کر چکا، یعنی عاجز تکلیف، ثانی استطاعت ہے جو حاصل
ہے پہلے نہیں کر اعراض وارد ہو۔ فان اراد الیہ شارع جواب کا خلاصہ اپنے الفاظ میں پیش
فرماتے ہیں۔ اسے منقولہ آپ نے جو تکلیف عاجز کا الزام ہم پر وارد کیا ہے تو ہم آپ کو بتاتے ہیں کہ کون
سی طاقت نہ ہوئیگی وجہ سے، آپ تکلیف عاجز کا الزام دیا ہے، اگر آپ کی مراد عاجزی سے پہلے کہ پہلی
استطاعت فعل سے پہلے نہ ہوئیگی وجہ سے ہم نے تکلیف عاجز کا الزام دیا ہے تو یہ الزام غلط ہے کیونکہ اگر
قبل الفعل یہ استطاعت حاصل نہیں ہے اور انسان کی عاجزی معلوم ہو رہی ہے تو ہونے دیجئے ہم
اسکو محال دیکھتے ہی نہیں کیوں کہ ہم اس وقت اسکو محال سمجھتے کہ یہی قدرت عاجز تکلیف ہوئی طاقت
حقیقت اس کے خلاف ہے اور اگر آپ کی مراد تکلیف عاجز سے پہلے کہ فعل سے پہلے دوسری استطاعت
نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہے کیونکہ یہ الزام ہم پر عائد ہوتا ہی نہیں بلکہ فرقین کے نزدیک یہ بات مسلم ہے
کہ سلامتی اسباب و آلات قبل الفعل حاصل ہے۔ خلاصہ کلام پہلی صورت میں لزوم مسلم ہو گیا
مسلم نہیں، اور دوسری صورت میں لزوم ہی مسلم نہیں ہے۔

سوال

تکلیف کا مقصود تو تکلیف یہ کو اور اگر تاہم اور ظاہر ہے کہ قبل الفعل قدرت حقیقیہ نہ
ہوئیگی وجہ سے وہ اس کے لئے عاجز ہے لہذا اعراض بھڑوٹ کر گیا۔

جواب۔ جب عاجز تکلیف ثانی ہے تو اعراض کیا؟ نیز عادۃ القدر جاری ہے کہ بندہ اسباب و آلات
کی سلامتی کے ساتھ جب فعل کا ارادہ کر لے تو بلا تخلف قدرت اس فعل میں موثر ہوتی ہے۔ غلط خیال ہے۔

وقد يحاب بان القدرة على الخلق المصنوع عند الخليفة وحده الله عليه جنات القادر
المتصور وقد انكسرهم بعين القدرة التي تقتضي ان لا يمان لا اختلاف في الافي الغلق وهو
لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة والكا فادرس على الجاب بان المعكف به الاله صوف
قد رتب الى الكفر وضيع باختياره صوفها الى الامانة واستحق الاسم والعقاب.

ترجمہ

اور کبھی جواب دہ جانتے ہیں اس طریقہ پر کہ قدرت بوضوح کے نزدیک خداوند (ایمان
و کفر) کی صلاحیت رکھتی ہے یہاں تک کہ وہ قدرت جس کو معرفت کی گیسٹ کوئی جواب
یہ نہیں دے جسکو معرفت کیا جاسکتا ہے ایمان کی جانب، کوئی اختلاف نہیں ہے مگر بعض میں اور یہ
(ظن کا اختلاف) نہیں قدرت میں اختلاف کو واجب نہیں کرتا تو کافر میں ایمان پر واپس نہ جاسکتا
وہ ممکن ہے مگر اس نے ایمان کی قدرت کو کفر کی جانب معرفت کو دیا اور جیسے خدا ہے اس نے
اس کے ایمان کی جانب معرفت کر کے کو ضائع کر دیا تو وہ مذمت اور سزا کا مستحق ہو گیا۔

تشریح

معتز کے اعتراض کا ایک جواب یہ ہے جو معتز نے پیش کیا ہے وہ سب جواب اس
اعتراض کا بعض اعتراضات سے درج ہے جس میں نام ابوحنیفہ کے یہاں ایمان سے
سہا دیا گیا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا ارشاد ہے کہ قدرت خدا کی صلاحیت رکھتی
ہے یعنی اس قدرت کو ایمان کی معرفت اور ایمان کو کفر کی معرفت معرفت کیا جاسکتا ہے۔ تو جب قدرت
ایمان کافر کو محال کر حاصل ہے تو کیا اسی قدرت کو موردی کو ایمان کی تحصیل میں نہت کہ جائے گا تو
مستلزم ہو کہ قدرت پہلے سے موجود ہے اور جب قدرت ایمان حاصل ہے تو تکلیف العاجز کا زور دور ہو گیا
کیونکہ ہم نے جب قدرت کافر کو ایمان کو محال قرار دیا ہے۔ بعض اعتراضات کا یہ جواب تھا کہ جواب
شارح حجب کے جواب کی اجماع اور جیسے اوپر اس پر مزید برہمی کا ظہر رکھتے۔

ولا يخفى ان في هذا الجواب شيئين الاول ان القدرة قبل الفاعل لان القدرة
عند الاله بان و حال الكفر تكون قبل الاله بان لان القدرة

ترجمہ

اور یہ بات یہ ہے کہ اس جواب میں قدرت کے فعل فعل پر نہت کہ نہیں ہو گیا
ہے اس نے کہ حالت کفر میں ایمان پر قدرت کے فعل پر پہلے ہو گیا۔

تشریح

امشاعرہ کہتے ہیں کہ حجب کے اس جواب کے اگرچہ محبت اور زور و اعتراض کو دور
ہو گیا لیکن دوسرا اعتراض بھی رہا کہ حضور آپ نے قدرت کو اس جواب میں

فعل سے پہلے مان لیا ہے کہ جب کافر حالت کفر ایمان پر نادر ہے تو قدرت ایمان سے پہلے ہو گئی اسلئے یہ خوب غلط ہے سو پہا جو خوب بنا چاہے اسگے شارح جیب کی جابجیہ ایک تاویل پیش کر کے اس کو رد کرتے ہوئے؟

فان اجیب بان الامر وان القدر وان صلیت للضد بن لکھا میں حسب الغلو یا حدھا لا یتکون الامم، حتی ان ما یلزم مقارنتھا للفعل هو الخلفا المتعلقہ بالفعل وما یلزم مقارنتھا لمراد هو الضد، والمتعلقہ بہ، واما فخر القدر، لا فقد یتکون مقدمہ متعلقہ بالضد، فثبت هذا امدا لا یتصور فی نزاع اصلا بل هو لفظ من الکلام فلیتم

ترجمہ

پس اگر خوب دیا جائے کہ مراد یہ ہے کہ قدرت اگر بہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن قدرت ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ فعل کی حیثیت سے نہیں ہو گئی مگر اسی کے ساتھ یہاں تک وہ قدرت میں کی فعل سے مقارنت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو فعل کے ساتھ متعلق ہے اور وہ قدرت جس کے ترک سے مخالفت لازم ہے یہ وہی قدرت ہے جو ترک سے تعلق ہے اور ہر حال نفس قدرت تو وہ کبھی مقدم ہوتی ہے جو ضدین سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم کہیں گے۔ بات تو ان میں سے ہے۔ ہن میں بالکل نزاع مشہور نہیں ہے بلکہ یہ تو لوگوں کا ہے پس چاہئے کہ اس میں غور کیا جائے۔

تشریح

یہاں سے شارح جیب غائب ہو کر فرماتے ہیں کہ آپ جی جو فقرہ یہی ہے زرا اسکی قدرت چاہئے؟ اگر آپ کی مراد یہ ہے کہ قدرت اگر ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر اس کا تعلق کسی ایک کے ساتھ ہو گا یا ایمان کے ساتھ یا کفر کے ساتھ اور نفس قدرت ہوا بھی ان دونوں میں سے کسی سے بھی وابستہ نہیں ہو کو ضدین کیلئے مصالح کہا گیا ہے وہ قدرت متعلقہ سے مقدم ہے لہذا جب نفس قدرت اور قدرت متعلقہ کا الگ ہو یا ثابت ہو گیا تو اب مسئلے کے مدار تکلیف قدرت متعلقہ ہے جو نفس نفس ہوتی ہے اور جو قدرت مع نفس ہے وہ مدار تکلیف نہیں ہے لہذا دونوں منہ امتوں پر اسے کوئی بھی خواہش وارد نہ ہو گا نہ تکلیف العاجز کا نہ منہ لو کے مذہب کے انسانی کا، جیب کی جاب سے جو وجہ یہ کہی گئی ہے یہ اس کا حاصل ہے جسکو اچھی طرح عبارت سے ملائیں قدرت ہے مگر شارح میں توجہ سے تعلق نہیں ہیں بلکہ اس پر بہت برہمی کا اظہار فرماتے ہوئے کہ میں نے قدر نامہ مشہور ہو جس میں انھوں نے تین باتیں کہی ہیں۔

۱۔ آپ نے جو قدرت میں کی ہے قدرت متعلقہ بالفعل نفسی کے ساتھ ہوتی ہے فعل سے پہلے نہیں ہوتی تو اس میں انفاق و مصلحت لا کوئی نزاع ہے نہیں یہ تو ایک برہمی چیز ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل

فعل ہی کے ساتھ ہوگی، اہل جہنم انفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل سے پہلے ہوئی ہے یا نہیں، محض اول کے اور اہل حق ثانی کے قائل ہیں۔

(۲) دوسری بات شارح نے یہ کہی کہ آپ کی یہ بات لغو ہے۔ کیوں؟ اسلئے کہ آپ جو یہ فرمایا، حق ان بالمرم مقارنہ بالفعل ہی القدرة المتطاع بالفعل، اس کے کوئی معنی نہیں کیونکہ مقارن فعل تو متعلق فعل ہوتا ہی ہے اس میں کیا آپ تحقیق پیش فرمادی۔

(۳) تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ ذرا یہ غور کا مقام ہے اور قائل کی وجہ سے کہ اہل حق سے یہ تہررک نہیں ملتی کہ انفس قدرت خدین سے متعلق ہو کر فعل بالفعل ہوتی ہے۔ شارح کی بات تمام ہوگئی۔
تنبیہ: اگر حضرت کاطل آپ کے مسئلے میں غرض کر دیا مگر اس فقرہ سے عجیب حیرت ہے۔ اودا عجیب جواب سے حیرت ہے، پھر شارح کے اعتراض سے اگر امام ابو حنیفہ کا یہ فرمان مان لیا جائے پھر بھی اس سے استدلال درست نہ ہوگا کیونکہ حضرت امام صاحب اس قدرت کے بار میں فرما رہے ہیں جو مابینکلیہ ہے اور جو فعل کے کرنے سے پہلے انسان کے اندر دویت رکھدی تھی ہے میں قوت فعلیہ جو فرمائی میں کام کرتی ہے وہی عبارت و افاعت میں کام کرے گی چونکہ قدرت کا اختلاف ہے؟ اختلاف حقیقت میں کہ مستلزم نہیں ہے تو امام صاحب قسم ثانی کے بار میں فرماتے ہیں اور میرے سر کا مطلب یا قسم اول کا، اسلئے مذکورہ ماری خرابیاں آتی چلی نہیں۔

پھر اہل میں بتائے ہیں کہ اس بحث میں شارح کا موقف نہ کیلے، مگر حال اگر شارح ہی جواب کو رد کرنا چاہے۔ مجھے تو یہی الزام لگتی کہ اسے میں مناسب تھا کہ خروج عن احد کا الزام نہ کرنے، کہا شریک الیہ۔ ورنہ شارح نے جو اعتراض کیا ہے وہ عمل قابل ہو جائیگا جس کلام کو انھوں نے لغو قرار دیا ہے اس کی تاویل ہے جو بے نفس قدرت اور قدرت متعلقہ، انفس میں فرق کرنا چاہیے اور اس فرق کی عدم تسلیم حقان کی تردید کے مراد ہے اس لئے کہ وہ تحقیق اور ترتیب آثار کے درمیان فرق واضح ہے اول ثانی پر مقدم بھی ہے اگرچہ تقدم زمانی نہ ہی کلمہ کو فقط درجہ تحقیق میں دیکھا جاسکتا ہے ورنہ ترتیب کے درجہ میں وہ کلمہ یا اسم ہوگا بالفعل یا حرف۔ اسی طرح قدرت درجہ تحقیق میں خدین میں سے کسی کے متعلق نہیں ہے اور ترتیب میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق ہوگی مگر حال لغو یہ نہ رہی، قدرت کا اگر مؤثر ہو ناہ ورنہ ترتیب ہے اور اس سے پہلے اگرچہ ثانی و رجب میں اس کا وجود ہے اور نہ اس کی تاثر ہے جو تحقیق کی کیفیات میں سے ہے مگر ترتیب سے پہلے ایک تحقیق کا درجہ قدر درجہ سے مجھے کلمہ عرض کیا گیا ہے اور جو مقارن فعل سے وہ ترتیب آثار کا درجہ جو متعلق بالفعل ہے اور درجہ تحقیق میں مقدم ہے لہذا تحقیق لغو جزوہم نہیں ہے گی۔ یہ وہ باتیں ہیں جو شارح کے اعتراض پر کئی برکھتی ہیں۔ میں بذات خود یہاں اس تاویل کا بھی فائدہ نہیں بلکہ اصل وجہ ہے جو عرض کیا گیا کہ یہ جو موضوع سے

اخران ہے۔ قدرت ہندوین کی صلاحیت رکھتی ہے۔ مسلم الثبوت میں بھی اس پر کلام کیا گیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ الواحدہ متعلق بالامور النفساۃ خلافاً لہم انہ اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

وَلَا يَكُنَّ الْعِدَّةُ مَا لَيْسَ فِي وَسْعِهِ مَوَائِدُ كَانَ مُتَمَتِّعًا فِي نَفْسِهِ بِجَمْعِ الضُّدِّينَ أَوْ هُمُكُنَا الْخُلُقِ الْجَسَرِ وَأَمَّا مَا يَتَمَتَّعُ بِأَعْرَافِ اللَّهِ تَعَالَى عِلْمُ خِلَافِهِ أَوَّارَةً خِلَافِهِ كَابْهَانِ الْكَافِرِ وَطَاعَةِ الْعَامِ فِي الْفِرَاقِ فِي دَفْوَعِ التَّكْلِيفِ بِهِ لَكُنْ مَقْدُورًا لِلتَّكْلِيفِ بِالْغُظِّ الْإِنْفِصِ ثُمَّ عَدَمُ التَّكْلِيفِ بِمَا لَيْسَ فِي الْوَسْعِ مُتَقَرَّرٌ عَلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يَكُنْ اللَّهُ لِنَفْسٍ إِلَّا وَهَبًا وَلَا مَرُوفًا قَوْلُهُ تَعَالَى أَنْتَ تَكُونُ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ لِتُجْعِلَ دُونَ التَّكْلِيفِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى حِكَايَاتٍ دِينَ أَوْ لَا تَعْمَلَنَّ مَا لَا حَافِظَةَ لَنَا بِهِ لَيْسَ الْمِرَادُ بِالْتَّخَصُّصِ هُوَ التَّكْلِيفُ بَلْ أَيْضًا مَا لَا يَطَاقُ مِنَ الْغَوَارِضِ الْيَمِّ

ترجمہ

اور بندہ اس چیز کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کی طاقت میں نہ ہو خواہ وہ بذات خود منفع ہو جیسے ہندوین کو منع کرنا یا نہ کرنا اور ہر حال وہ فعل جو منفع ہے اس بنابر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے طاقت کو جانا یا اس کے حق کا ارادہ کیا ہے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاقت کو معافی نزع نہیں ہے تکلیف کے واقع ہونے میں اس کے ساتھ اسلئے کہ وہ مکلف کا مقدر ہے تکلیف کی طرف نظر کرنے ہوتے۔ پھر تکلیف کا نہ ہونا اس فعل کے ساتھ جو طاقت میں نہ ہو متفق علیہ ہے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو جو ہے کہ لَا يَكُنْ اللَّهُ لِنَفْسٍ إِلَّا وَهَبًا اور امر اللہ تعالیٰ کے فرمان اَنْتَ تَكُونُ بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ کے میں تعبیر کیلئے ہے کہ تکلیف کیلئے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان بطور حکایت کے دینا وَلَا تَعْمَلَنَّ مَا لَا حَافِظَةَ لَنَا بِهِ تعبیر کیلئے ہے کہ ان عوارض کا جو حکما ہے جن کے عمل کی طاقت نہ ہو۔

تشریح

جو حکم ایسے ہیں جنکی منہ طاقت نہیں رکھتا ان کی نہیں قسمیں ہیں۔ پہلی قسم جو منفع بالذات ہو جیسے ہندوین کو منع کر دینا اور حادث اور حادث کو قدیم بنادینا۔ دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر اس کا بندہ کی طرف سے ہو۔ منفع ہو جیسے اجسام کو پیداکرنا فی نفسہ ممکن ہے مگر بندہ اس کام کو نہیں کر سکتا۔ تیسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ بھی ممکن ہے اور بندہ کو اس کا موقع بھی ممکن ہے مگر اللہ کا علم دارادہ اس کے نہ ہونے کے ساتھ واجب ہو گیا ہو۔ جیسے ایمان اور جہل اور بولہب۔ غیرہ فی نفسہ بھی ممکن ہے بندہ سے اس کا موقع ہو بھی ممکن ہے مگر جب اللہ کا علم دارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہو گیا تو اب ایمان نا افعال ہے۔ اقامت شافریں قسم ثالث ایسی ہے جس کا جو از بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی ہے اگر یہ سن و چرا اس میں اغیار ہے مگر اس کا کلام

نہیں کیا باجنگ لکھ لکھنا اس کا جو کمر بندہ کی زیر قدرت داخل ہے۔ لہذا بالاتفاق بندہ حق کا مکلف ہے اس کے تکلیف و عجز شمار نہیں کیا گیا اور قول ابو حنیفہ کہ قدرت جنہوں کی عبادت رکھتی ہے اسکا موبدہ پہلے ضم کی تکلیف کا بالاتفاق وقوع نہیں ہے اور نہ اس کا جوڑ ہے اگرچہ بعض حضرات نے اس کے جواباً ان کی نسبت تسبیح و تحمید اشعری کی نفرت کی ہے۔ اور دوسری قسم اس کا بھی وقوع نہیں ہے۔ اس کے سلسلہ جوڑ کہ تو اس میں اختلاف ہے اشاعرہ نے اسکو جائز قرار دیا ہے۔ اور فرقہ نے عدم جواز کا قول اختیار کر لیا ہے۔ ازہر یہ بھی اس کے سلسلہ میں یہی کہتے ہیں کہ جو چیز خدا تعالیٰ نے جو اس کا اللہ کی طرف نسبت واجب درست نہیں۔ شیخ ابو الحسن اشعری نے تکلیف محال کی ممانعت نہیں کی لیکن انکی دو اہم اصولی وجوہ سے انکی جانب نسبت کی گنتی ہے۔ پہلی اصل یہ ہے کہ افعال عباد اللہ کے مخلوق ہیں بندہ کی قدرت کا ان میں تاثر ہی کوئی دخل نہیں ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ قدرت مع الفعل ہوتی ہے و دخل سے پہلے اور تکلیف معنی سے پہلے ہے و دخل کے ساتھ اس سے لوگوں نے یہ بات نکالی کہ ان کے قول کے مطابق تمام تکلیفات مشرعیہ تکلیف بالاحمال میں داخل ہیں۔ فقہ ہر

جو کام بندہ کے پس میں نہیں ہے بندہ اس کا بالاتفاق مکلف نہیں ہے یعنی وہ افعال جو قسم اول یا ثانی سے متعلق ہیں۔ رہے افعال قسم ثالث ان کا بندہ بالاتفاق مکلف ہے۔ و کلاماً اور تکلیف بالاتفاق کا وقوع نہیں اس کی دلیل ان کے کلام ہے "لَا تَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا اَوْ سَعَةً" یعنی اللہ تعالیٰ کسی نفس کو اس کی وسعت سے زیادہ کام مکلف نہیں بناتا۔

سوال :- اگر بات یہی ہے جو آپ فرما رہے ہیں تو اللہ نے فرشتوں کو ایسے کام کا مکلف کیوں بنایا تھا جس کی ان میں طاقت نہیں تھی جب ان کو فرمایا گیا تھا "اَنْبِئُونِي بِمَا جَاءَهُمْ هَلْ هُوَ كَذِبٌ" **جواب :-** یہ فر فرشتوں کی عبادت کی تکلیف۔

سوال :- ان دونوں میں کیا فرق ہے؟

جواب :- تکلیف کے اندر امر یا مامور کے وقوع کو چاہئے ہے اور فرشتوں کے اندر عدم وقوع سے راضی ہے تو یہیں فرشتوں کو جس کم اس لئے تھا تاکہ ان پر انکی عجزی ظاہر ہو جائے۔

سوال :- صبیحہ کو جس کم کے لئے تھا تاکہ وہ اس کے فطرت کو دیکھیں اور انکو نہ آنے دیں جب ان پر یہ بات نازل ہوئی تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو دعا کا حکم دیا تو انھوں نے دعا کی "وَرَبَّنَا لَا تُخِزْنَا مَا كُنَّا فَعَلْنَا لَكَ اِبَدًا" تو اس پر یہ بات نازل ہوئی "وَلَكِنَّ الْاِنْفُسَ الْاَلْفُ تُسْعِي" تو اس سے تکلیف الایمان کا وقوع ثابت ہو گیا۔

جواب :- آیت کریمہ رَبَّنَا لَا تُخِزْنَا لا تعمیل سے مراد تکلیف شرعی نہیں ہے بلکہ مراد اس سے ان اور ہر شخص کا کہ جسے جو کچھ توہم عمل سے خارج ہوں یعنی توہم اور عبادی اور دشمنوں کا غلبہ

یعنی اس سوال سے مراد عوارضی تغیلہ سے اسن مانگنا ہے۔ یہ شارح کے جواب کا حاصل ہے۔
تشریح ۱۔ اس آیت کی دو تفسیریں ہیں، ایک وہ جو شارح نے پیش کی ہے، دوسری وہ جو سائل نے
 پیش کی ہے اور کتاب اھول کی مراجعت سے یہ بات منع ہوئی ہے کہ شارح کا یہ کلام برہل نہیں ورنہ اس
 آیت کو جواز تکلیف کے مسئلہ میں پیش کرنا چاہئے تھا کیونکہ دعاء مانگنا جواز وقوع پر دل ہے۔ فقہ تبر

و انما الخراج في الجواز، فمنعت المعزلة، بناءً على التبع العقلي وجوبه الاشعري
 لا بد لا يقسم بين الله تعالى شيء

ترجمہ اور زائد جواز میں ہے تو معتر نے جواز کا انکار کیا ہے، فیج عقلی پر بنا کر کرتے ہوئے اور
 اشعری نے اسکو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ اشعری کی جانب سے کوئی فیج نہیں ہے۔
تشریح یعنی عدم وقوع تکلیف میں تو سب کا اتفاق ہے لیکن جواز کا خلاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے
 اگر حال کا ممکن بنا دیتا تو یہ جائز تھا کہ نہیں۔ اشعری اول کے اور معتر ثانی کے قائل
 ہیں۔ اشعری نے کہا کہ اللہ تعالیٰ ملک ممتاز ہے اپنی ملک میں جو چاہے اس کا کوئی فعل منع نہیں ہے۔
 معتر نے کہا کہ تکلیف عاجز عقلاً فیج ہے اور اللہ تعالیٰ قہار ہے اس لئے منزہ ہیں، مقرر یہ اور معتر نے
 عقلی کی اللہ کی جانب نسبت کو جائز قرار نہیں دیا۔

وقد يستدل بقوله تعالى لا يملك الله نفساً الا وسعها خلق الجوار

ترجمہ اور کبھی استدلال کیا جاتا ہے جو کہ نفی پر اللہ کے فرمان لا یکن اللہ نفساً الا
 وسیعاً ہے۔
تشریح یعنی معتر نے نہ کوہ آیت کریمہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف
 الاطلاق کا عدم جواز اس آیت سے منکوم ہو جاتا ہے۔ کیسے؟ اس کی وضاحت شارح
 نے آگے کی ہے۔ و تقریر الحق مستند!

و تقریرہ انما لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه حال ضرورت ان الاستدلال
 اللازم فوجب استحالة المنزوم تحقيقاً للبعث الملزوم لكن لو وقع لزم كذب
 كلام الله تعالى وهو محال

ترجمہ اور اس مسئلہ ان کی تقریر یہ ہے کہ اگر یہ نہ ہو تا تو اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہ تا۔ اس بات کی ضرورت کی وجہ سے کہ لازم کا استعمال مردم کے استعمال کو واجب کرتا ہے مردم کے معنی کو ثابت کرنے کیلئے لیکن اگر تکلیف واقع ہو جائے تو اللہ تعالیٰ کے حکم کا کاذب ہو۔
 لازم آکر چکا اور یہ محال ہے۔

تشریح معترض کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا یکتا اللہ نفساً و کلاً و شخراً اس کے باوجود اگر تکلیف بالذاتی کا وقوع ہو جائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ باطل ہے ایک انہوں نے بھی مقرر ہے کہ لازم کا استعمال مردم کے استعمال کا مستلزم ہے کیوں؟ اس لئے کہ اگر صحت لازم ہی محال ہو۔ و مردم محال نہ ہو جبکہ حاکم و محکم ہو تو پھر اس کا مطلب یہ ہوگا کہ مردم بغیر لازم کے یا ایسا حال نہ ہو۔ مردم کے معنی یہ ہے۔ تو یہاں ایک لازم ہے اور نیک مردم لازم کذب کلام الہی ہے اور مردم تکلیف کا جو لازم ممکن ہے۔ و مردم اگر انہوں نے مقرر ہے کہ جو چیز ممکن و جائز ہوئی ہے اس کے وقوع سے محال لازم نہیں۔ تاہم یہاں اگر اسے لہذا مستلزم ہو کہ تکلیف کا جواز نہیں ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ تا۔

وہذا لا یکتفی فی بیان استعمالہ کما یشہد ما یعدون علیہم اللہ و اذادہ و اختیاض بعدہ و وقوعہ

ترجمہ اور یہ ایک نکتہ ہے ہر اس فعل کے استعمال کے بیان میں کہ اللہ تعالیٰ کا حکم و ارادہ و اختیار جس کے عدم وقوع کے ساتھ متعلق ہو جائے
تشریح شارح فرماتے ہیں کہ معترض نے جو تقریر کی ہے یہ نیک نظر رکھ کر دیکھئے کہ جس سے ہر اس فعل کا استعمال ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہو جائے یعنی کہا جاسکتا ہے کہ اگر جس سے عدم ایمان کے ساتھ علم الہی و ارادہ الہی کا تعلق ہے اس کے اقل بھی اگر از قبیل ایمان لائے تو محال ہے کیونکہ اس کے عوارض و مخالفت ہوگی تو لازم نہیں لہذا اگر کوئی بھی محال ہوگا و در محال کا یہ نہ کہ تکلیف نہیں ہوتی لہذا از قبیل ایمان کہ تکلیف نہیں ہے۔ اس بحث کے شرع میں جو عرض کر چکے ہیں کہ قسم ثابت کا بعدہ تکلیف ہے شرع بھی اس نکتہ کا حق نہیں کر رہے ہیں اگر نہ کریں۔

و کھتہا ان لا یستلزم ما یکن فی نفسہ لا یلزم من فرض وقوعہ محال و انما یجب ذلک لولہ لیس فیہ الاستلزام بالظن و لا یجوز ان یکون لازماً للمحال بناءً علی ذلک مننا و بانیہ

ترجمہ

اور حال اس لئے کار ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس بات کو کہ ہر وہ چیز جو فی نفسہ ممکن ہو اس کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت واجب ہو سکتا ہے اگر اس میں کوئی اضافہ یا غیر عارض نہ ہو ورنہ تو یہ بات جائز ہے کہ محال کا لازم ہو جائے بنا کر کہتے ہوئے اضافہ یا غیر پر۔

تشریح

شارح یہاں سے مقررہ کے استدلال کا جواب دے رہے ہیں کہ محال ہی کے وقوع کو فرض کرنے سے محال لازم آئے اور ممکن کے وقوع کو کرنے سے محال لازم نہ آئے یہ بات تسلیم نہیں ہوگی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز ذات خود ممکن ہے مگر وہ غیر کی وجہ سے ممکن ہوگئی اس کا وقوع آئے ہیں بھی محال لازم نہ ہوگا۔ لہذا آپ کا استدلال درست نہیں ہے کیا اس کی کوئی مثال ہے؟ جی ہاں سنئے!

الاندری ان الله تعالى ليسا اوجد الله المقدره واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع اننا نلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علته التامه وهو محال والمحال ان الممكن لا يتلزم من فرض وقوعه محال والمطل الى ذاته واما بالنظر الى اسيد ذاتي غير نفسه فلا منه انه لا يتلزم المحال.

ترجمہ

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ نے جبکہ عالم کو اپنی قدرت اور اختیار سے پیدا فرمایا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے باوجودیکہ اس کا وقوع ماننے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کے وقوع کے ماننے سے محال لازم نہیں آتا ذات ممکن کی جانب محال کرنے ہوئے اور ہر حال اس چیز کی جانب نظر کرتے ہوئے جو اس کے نفس پر ذات ہے تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ محال کو تسلیم نہیں ہوگا۔

تشریح

شارح پہلے فرماتے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آ سکتا ہے مگر وہ محتج بالزبور ہو جسے عالم اس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار سے بنا لیا ہے اور ہر مقدر و معلول ممکن ہوتا ہے تو محال ممکن فی نفسہ ہے اور اس کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت میں تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ ارادہ اور قدرت الہی کا تعلق ہو گیا تو اس کا عدم متعین بالغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ثابت اعمال کو مستلزم ہو گا کیوں کہ علت تامہ سے معلول کا تخلف جائز نہیں اور معلول عالم ہے اور علت تامہ اللہ کا ارادہ اور اس کی قدرت ہے تو دیکھتے کہ یہاں ممکن فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال لازم آتا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ لازم کے اوپر بھی سب سے محال کا حکم جاری کر دیا جائے لہذا آیت کریمہ سے مقررہ کا استدلال مذکور درست نہیں ہے۔ الحاصل الخ سے شارح فرماتے ہیں کہ ہاں

گندہ تفریط سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکن کے دورِ رخ میں اللہ کی ذات کو دیکھنا اور اس نامہ شئی کو دیکھنا خواہ اسکو طرہ میں ہوگئی ہے ایسی امتناع بالقرینہ تو ہر رخ کا حکم بھی جلا کر نہ ہوگا۔ پہلے رخ کا حکم یہ ہے کہ اس اعتبار سے اگر اس کو نوع مان لیا جائے تو قرآنی قیام آگلی اشارے کے نوع میں اس نوع پر تفصیلی بحث کی ہے۔ دیکھئے نوع ص ۵۴

وَمَا يُوَفِّدُ مِنَ الْاٰلَمِ فِي الْمَقْرُوبِ عَقِيبَ هَرَبِ الْاِنْسَانِ وَالْاَنْكَارِ فِي الْاَوْجَاعِ عَقِيبَ كَسِي
الْاِنْسَانِ فَيَذَلُّ لَكَ لِيُصْلِحَ لِيَاخُلَا فِي الْاَخْلَافِ فَاِنَّ هَٰذَا لِلْعَبْدِ فِيْ صَنْعِ اَمْرٍ لَا يَمْنَحُ اَشْيَاقًا
كَالْمَوْتِ عَقِيبَ الْقَتْلِ كُلِّ ذٰلِكَ يُخَوِّقُ اللّٰهُ اَعْمَالِيْ لِمَا مَرَّ مِنْ اَنْ الْخَالِقُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالٰى
وَحْدَهُ فَاِنَّ كُلَّ الْمَمَكَاتِ مُسْتَدَّةٌ اِلَيْهِ بِلَا وَسْطَةٍ۔

ترجمہ

اور جو در مقرر ہو میں یا میں آپہ کسی انسان کے ارہیکے بعد اور وہی شیشہ میں پانی جاتی ہے کسی انسان کے نور شیشہ بعد اس کی قید لگا دی آگراں ہارے میں اخلافت کامل بن گئے کرنا اس میں بندہ کو کچھ دخل ہے یا نہیں اور جو اس کے مشابہ ہے جیسے موت قتل کے بعد یہ سب اشرفی مفعول میں اس دلیل کی وجہ سے تو لہذا یہی نہ خالق ہوتے اللہ تعالیٰ ہے اور یہ تمام ممکنات ہر واسطہ اشرفی مانہ ہر مشغول ہیں۔

تشریح

ما قبل میں یہ بحث گذر چکی ہے کہ بندہ اپنے افعال کا صفت کا سبب اور خالق اللہ تعالیٰ ہے اور جملہ کاموں میں تاثیر و عمل براہ راست اللہ تعالیٰ کا ہے آگ میں جلنے کی تاثیر نہیں بلکہ اللہ جل جلالہ نے در اندازہیم علیہ السلام بھی جل گئے ہوئے۔ غیر یہاں بحث ہے کہ کچھ کام تو وہ ہیں جن کو بندہ بطریق مباشرت کرتا ہے جیسے ہاتھ کو حرکت دینا اور کچھ ایسے ہیں جو اس نے ان افعال کے بعد معروض الہود میں آئے ہیں جگہ اس نے بطریق مباشرت کیا ہے جیسے ہاتھ کی حرکت سے جالی اور تالے کی حرکت۔ تو ان کو بطریق مباشرت اور تالی کو تو لہذا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ تو یہ بندہ پہلے خالق ہی کا خالق نہیں تو مفعولات کا خالق ہر وہ اور ان میں ہو سکتا۔ اب رہا ستہ آلات کے مسئلہ کا سبب یہ کہ تو یہ ہم نے بدل آگے آکر سب کا بھی انکار کیا ہے اور کہا کہ اس کا اختیار اور سبب اللہ جل جلالہ ہر وقت تک تھا۔ آگے سب کچھ خیر ہے نہ خلق ہے اور نہ سبب ہے جب کوئی انسان دوسرے کو مارے گا تو اس کو پٹ گئے اور وہ ہوا اپنے ہی میں ہی میر کو توڑے گا تو وہ ٹوٹ جاتی ہے تو ضرب اور کمر کا وہ مباشرت ہے۔ اب یہی جوٹ اور ٹوٹ جانا تو وہ بندہ کا فعل نہیں ہے ایسے ایک توڑے قتل کرنا یہ تو بندہ کا فعل اختیار ہے جس کا وہ کا سبب ہے اور اس کے بعد موت کا واقع ہو جائے بندہ کا فعل نہیں۔ موت کے واقع کرنے کا وہ نہ توڑے نہ کا سبب ہے۔

اسی شے کو کہتے ہیں اس عبارت میں بیان کر رہا ہے میں پرشار سے کچھ اٹھا کر لیا ہے۔ ایک تو انھوں نے
تو بیلوں میں کیا کہیں یہی دلیل اس میں نکالی گئی اور دوسری وہاں کل الحکات تو نوید مری دلیل سے یہ بات
ثابت ہوئی کہ امراتی واسطہ لفظ کا مائل ہے۔

سوال :- شارح نے دروں بیلوں کے بارے میں یہ فرمایا ہے کہ یہ مانیل میں گذر چکی ہیں مگر کچھ دوسری
دیں مانیل میں نہیں گذر چکی؟

جواب :- جی ہاں امراتی پر دلیل نہیں گذری لیکن اس عبارت گذر چکی تو اس منہم کو مفید ہے یعنی
انہیں بیلوں میں غلہ وغیرہ نہ تھی۔

دوسری بات شارح نے کہی تو نوید لفظ تو یہاں سے وہ ایک امراتی کا جواب دینا چاہتے ہیں سوالی
یہ ہے اس منہم کو اگر کتب کے اندر نہ ملے تو یہاں سے اس امر کی تصریح نہیں کی گئی۔ فرمادیے تو کہہ رہا ہوں جس امر کی تصریح نہیں کی گئی، شارح تو کہتے ہیں
کہ عقیقہ عربیہ ان کی ایک کتبوں میں لکھی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ یہ صحیح ہے، شارح نے اور معتزلہ کے درمیان
اختلاف کا مائل میں کے یوں کہ اگر معتزلہ واسطہ کسی چیز کو توڑے تو یہ کیفیت ہو جائے گی اس میں اتفاق فریقین
السان کا وہی دخل نہیں ہے فریقین کا جھگڑا صرف اس وقت ہے جبکہ کوئی انسان کسی کو مارے اور اسکو
پھوٹے اور انسان توڑے اور وہ فوٹ جائے تو مولد میں مسیئہ نام اور انکسار میں بندہ کا کچھ دخل ہے یا
منہم جمہوری کے تو معتزلہ اولیٰ کے داخل ہیں اسلئے یہ غیر لگائی ہے۔

والتعب قوله لما استدلوا بغير الاصل الى غير انهم قالوا ان كان الفعل حيا مراً
عن الفاعل لا يتوسطه فاعل آخر فهو بطريق المباشرة والافطريق التوليد ومعناه ان
يوجب فعل المفاعله فعله اخر كقولهم انما قد وجد حركه المفتاح

ترجمہ :- اور معتزلہ یہ کہیں افعال کی نسبت شہر کی جانب کی ہے تو انھوں نے کہہ کر اگر فعل فاعل
سے دوسرے فعل کو واسطہ کے بغیر صادر ہو تو وہ بطریق مباشرت ہے درہ نظری تو تولید ہے در
تولید کے معنی یہ ہیں کہ فعل اپنے فاعل کے لئے دوسرا فعل ثابت کر دے جیسے ہاتھ کی حرکت چابی کی حرکت کو
ثابت کرتی ہے۔

تشریح :- مانیل میں گذر چکا ہے کہ معتزلہ بندہ و اس کے افعال اختیار کا حلقہ اسے ہیں نہیں
ان کے افعال سے اگر دوسرا فعل سر میں آئے تو وہ اس کا عاقل بھی بندہ ہی کو کہتے
ہیں اس مباشرت اور تولید کا فرق کرتے ہیں تو فعل بندہ سے واسطہ فعل آخر بندہ ہو وہ بطریق مباشرت
ہے اور اگر واسطہ فعل آخر ہو تو وہ بطریق تولید ہے بندہ کے جو افعال غیر اختیار ہیں وہ اتفاق فریقین کے

بدا کردہ ہیں جیسے سرکش کی حرکت۔

فَالَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ مَا تَدْعُوهُمُ إِلَى الْإِلَهِ إِلَّا إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَمَنْ يَتَّبِعِ الْإِلَهِ تَعَالَى يَتَّبِعِ الْإِلَهِ تَعَالَى

ترجمہ

میں درود نہیں پڑھا ہوتا ہے اور ٹوٹ جاتا ہے جسے جو تاسے اور وہی اللہ کے مخلوق نہیں ہیں اور ہر ذیہ نزدیک اللہ کے پیدا کرتے ہیں۔

تشریح

یہی ہے تاسے نزدیک نہ کوہ و سادات اللہ کے مخلوق میں اور منزلہ کے نزدیک ان کا کافی اثر نہیں ہے بلکہ بندہ ان کا ذوق ہے۔

لَا خَصْمَ لِلْعَبْدِ فِي تَخْلِيفِهِ وَالْأَوَّلِيَّانِ لَا يَقْعِدَانِ بِالْخَلْقِ لِأَنَّ مَكَائِدَهُنَّ مَتَوَلَّاتٌ لَا صَمْعَ لِلْعَبْدِ فِيهِ أَعْلَى أَمَّا الْخَلْقُ فَلَا سَعْيَ لَهُ مِنَ الْعَبْدِ وَمَا أَنْ كَتَابَ فَلَا سَعْيَ لَهُ الْكُتَابَ مَا لَيْسَ وَكَأَنَّ مَحَلَّ الْقُدْرَةِ وَلِهَذَا لَا يَكُنُّ الْعَبْدُ مِنْ عَدَمِ حُصُولِهَا بِخِلَافِ أَعْيَالِهِ الْأَخْيَارِ يَتَّبِعُونَ

ترجمہ

کوئی دغا نہیں ہے بندہ کا اسکی تخلیق میں اور اولیٰ نہ تھکاہٹ تخلیق کی قدرت رکھتے اس لئے کہ معتزلہ جیسو متوالد کہتے ہیں اس میں بندہ کو کوئی دخل نہیں ہے ہر حال تخلیق میں اس کے اسباب کو جو سے بندہ مت اور ہر حال کتاب کو اس نیز کے کتاب کے حال پر نہیں ہے جو محل قدرت کا سب سے قائم نہیں ہے اور اسی وجہ سے بندہ اس کے عدم معمول پر قادر نہیں ہے و بخت اپنے خیال اختیار یہ کرے۔

تشریح

مصنف فرماتے ہیں کہ وہ متواتر حکما ذکرہ چل رہا ہے رالم اور کتاب اور موت، انکی تخلیق میں بندہ کا کچھ دخل نہیں ہے کیوں کہ ان کا خالق اللہ ہے۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ جب بندہ مولد کا خالق ہے اور اس کا سب تو مصنف نے فی تخیلہ کی قید لگا کر اچھ نہیں کیا اس لئے کہ اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ان کی تخلیق میں تو دخل ہے نہیں البتہ بندہ ان کا کامیاب نہ ہو سکتا ہے جہاں جہاں بندہ کو کامیاب بھی نہیں دانا میں وہ یہ کہہ دیتے کہ لا خَصْمَ غِبَ الْعَبْدُ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ اب یہ سوال کہ بندہ ان کا خالق ہے اور کامیاب کیوں نہیں ہوا اس کا جواب دیکر خالق تو اس لئے نہیں کہ بندہ کا خالق جو اعمال سے خالق میں اثر اقلی ہے اور کامیاب کیوں نہیں ہوا کامیاب اس لئے نہیں کہ خالق میں خلق اور کسب کے درمیان فرق گذر گیا ہے کہ کسب کا مظهر ذات کاسب ہوتی ہے اور یہاں الہ اور انسان ذات غریب اور کامیاب نہیں بلکہ ان کا تپ مضر وبہرہ عکس و عین ہے تو اگر یہاں بندہ کا دخل نہ جائے تو اس پر خلق کی قمر لفت صادق آجائے گی حالانکہ اس کا خالق ہوا محال ہے۔

سوال۔ مولدات میں بندہ کا دخل کیوں نہیں آتا؟
جواب۔ اگر مولدات میں بندہ کا دخل ہوتا تو ان کے معرضی طور پر نہ لانے پر اسکو قدرت بھائی مالانکہ
 ایسا نہیں، مارنے کے بعد جوٹ نہ لگے، اور کسر کے بعد انکسار نہ ہو، گوئی مارنے کے بعد جوٹ واقع نہ ہو اس پر
 بندہ کو کوئی قدرت نہیں ہے اور اپنے افعال اختیار میں اس کو یہ اختیار ہوتا ہے جب چاہے ان سے رگے
 ملے، اس سے بڑھ چل رہا ہے کہ مولدات بندہ کی زیر قدرت داخل ہیں
سوال۔ اگر کوئی آدمی اپنے ہی کو مارے تو جوٹ لگے گی، تو اس جوٹ کا سبب تو بندہ ہی کو کہنا چاہیے
 کیونکہ جوٹ عمل قدرت میں ہے؟

جواب۔ بندہ اس کا بھی کام نہیں اس لئے کہ قدرت بخیر ہے تو عذاب اور قوت سے ہے اور دوسرے
 منافع و دوسرا دخل ہے۔ قدرت
سوال۔ انسان خود کو مار کر مارے جس کے نتیجہ میں عذاب کا حصول ہو جاتا ہے تو اس مولد میں بندہ کو کسب
 ہونا چاہیے کیونکہ کسب کی تہذیب صادق ہے؟
جواب۔ محققین نے قوی باطن کی بھی تقسیم کی ہے تو داخل اند قدرت ہے اور ہم کا عقیدہ دوسری قوت ہے

وَالْمَقْتُولُ مَتَىٰ بِأَجَلٍ أَمِ الْوَقْتُ الْمَقْدَرُ الْعَوْنُ لَا كَمَا زَعَمَ بَعْضُ الْمُعْتَزِلِينَ مِنْ أَنَّ الْقَدَرَ
 تَعَالَىٰ قَدْ قَطَعَ عَلَيْهِمْ الْأَجَلَ لَمَّا أَنْ أَدْلَمَ تَعَالَىٰ قَدْ حَكَمَ بِأَجَلِ الْعِبَادِ حَقٌّ مَا عَلَمُوا مِنْ غَيْرِ تَرَدُّدٍ
 وَبِأَنَّ أَدْلَمَ الْأَجَلَ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِرُونَ -

ترجمہ

اور مقتول اپنے وقت پر مرے یعنی اس وقت جو اس کی موت کیے مقرر تھا ایسا نہیں ہے بلکہ
 مقرر نہ لگے گا کہ اس نے اس پر اس کی موت کو ختم کر دیا۔ ہمارا دلیل یہ ہے
 کہ اگر عقلی سے بندوں کی اجلی کا فیصلہ فرما دیا اس تفصیل کے مطابق جو کہ بغیر تردد کے اس نے جانا
 اور فیصلہ کیا اس طرح پر کہ جب بندوں کا وقت مقررہ آجیگا تو وہ کچھ مؤخر ہو سکتے اور نہ مقدم۔
تشریح
 مقرر کہتے ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر پر نہیں مرے بلکہ اس کی زندگی اور بھی نہیں قائل
 ہے اس کی اجلی اور اس کے وقت مقرر کو ختم کر دیا۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ مقتول اپنے وقت
 مقرر پر مرے اس کی اپنی ہی حیات مقرر کا تھی، کیوں کہ اگر عقلی سے بندوں کی حیات و موت
 کا فیصلہ کر چکے اند قرآن سے ثابت ہے کہ جب اوقت مقررہ آتا ہے اس میں کچھ تاخیر ہو سکتی ہے اور نہ
 تقدم ہو سکتی ہے بلکہ اپنے وقت مقرر پر موت آجائے گی۔

تنبیہ۔ اہل کے معنی وقت، موت، اور کسی چیز کا منتظر۔ یہاں آخری معنی مراد ہیں۔ یہاں نہ تھا بڑا

کو اجل کہا گیا ہے۔ شرح فقہائے سنوں میں یہاں عبارت اس طرح ہے: ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل، جس میں مطلب خلاصہً شاید ناخین سے غلطی ہوئی ہے، صحیح عبارت یہ ہے جو میں نے کلمہ میں بیان کی

وَأَحْبَبْتُ الْمُعْتَرِثَ بِالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ أَنَّ بَعْضَ الطَّاعَاتِ يُزِيدُ، وَالْعَمْرُو بَأَنَّهُ لَوْ كَانَ مِثْلَ بَاجِلِهِ لَمْ يَسْتَفِضْ الْعَاقِلُ دُمًا وَلَا عَقَابًا وَلَا دَبَّةً وَلَا قِصَابًا إِذَا لَبِسَ مَوْتَ الْمَقْتُولِ مَخْلَقَهُ وَلَا يَكْسِبُهُ.

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے معتز نے ان احادیث سے جو وارد ہوئی ہیں اس سلسلہ میں کہ بعض طاعات میں بجا کرنا زیادہ دیر لگاتی ہے اور مستحق الل کیلئے اس طریقہ کہ اگر مقتول اپنے وقت مقرر پر مرنے لگا تو قاتل مذمت اور سزا درجرت اور قصاص کا مستحق نہ ہوتا ایسے کو مقتول کی موت نہ قاتل کے قتل سے ہے اور نہ اس کے کسب سے۔

تشریح

یہاں سے معتز کے دلائل بیان کر کے ان کا جواب دیں گے، ان کے استدلال ذکر ہیں۔
 (۱) حدیث میں ہے لَا يَزِيدُ الْقَتْلُ إِلَّا الدَّعَاءَ وَلَا يَزِيدُ فِي الْعَصْرِ إِلَّا الْبُرْءَ وَالْهَرَمَ۔
 اس حدیث سے معلوم ہو رہا ہے کہ عمار اور مکی سے عمر میں تبدیلی ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی بنیاس کرنا چاہیے کہ اس کا وقت مقرر نہیں بلکہ قاتل کے قتل سے وہ مر گیا۔
 اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے لہذا اگر مقتول بچے وقت مقرر پر مرنے لگا تو قاتل پھر مجرم کیوں ہوتا کیوں دنیا میں وہ مستحق مذمت ہوتا اور آخرت میں سختی سزا کیوں جوتا اور قتل عمار میں اس پر مذمت کیوں واجب ہوئی اور قتل مکی میں اس پر قصاص کیوں واجب ہوتا جبکہ مقتول کی موت میں قاتل کا خلق ہے اور کسب ہے۔ یہ دلائل وطلیحات بتا رہی ہیں کہ مقتول اپنے وقت مقرر سے پہلے مر گیا ہے۔ اس لئے تو قاتل مجرم ہے۔

نتیجہ: ہم دس مباحث میں اللہ ہم قتل پر مفضل مقرر کر چکے ہیں، اب کچھ نیچے!

وَالْجَوَابُ عَنْ الْأَوَّلِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى كَيْفَ أَنْ يَعْلَمَ أَنَّ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ هَذِهِ الطَّاعَةَ لَكَانَ عَمْرُو بْنُ سَعْدٍ مَسْتًا لَكُنْ مَا عَمِلَ وَأَيُّهُنَّ أَوْ يَكُونُ عَمْرُو بْنُ سَعْدٍ مَسْتًا فَاسْتَبْتْ هَذِهِ الزِّيَادَةُ لِمَوْلَاكَ الطَّاعَةَ بِنَاءً عَلَى عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَفْعَلْ لَمَّا سَأَلْتِ تِلْكَ الزِّيَادَةَ.

ترجمہ

اور استدلال اولیٰ کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا تھا کہ اگر اس طاعت کو نہیں کرے گا اور

اسی طرح مشہور ہو گئی تو اس زیادتی کو سہ طاقت کی بد میں منسوب کیا، مگر کہنے کوئے اشیاعاقبت کے حکم پر بڑا گروہ طاقت نہ ہوئی تو یہ بڑا قیام نہ ہوئی۔

تشریح یہ شعر جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا جواب ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے کہا کہ عقل یہ ہے کہ حدیث میں جو آیتیں
آئی ہیں، ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو سب کے لیے ہیں، سب کی اطاعت و عبارت بھی موجود ہے
یہ ہے اس کا حساب لگانا کہ اس کی پوری طرف سے ہے، اب اس میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، بلکہ خود بخود
تاریخ آثار کے درجہ کے لیے ہیں، ایمان کی پیشبردگاری اور کئی دینی و اخلاقی امور کے لیے ہیں، ان میں
ہے تو اس کا تعلق درجہ تحقیق سے ہے، بلکہ خود بخود ہے۔
تسلیم یہ بعض حضرات نے اس مقام پر وقت و مقام اور مطلق کی بحث چھیڑی ہے، وہ سب دوسرے درجہ
ہے اس کے نتیجے میں وہی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔

تعلیم کے بعض اوقات اس مقام پر پہنچ جاتا ہے کہ وہ مطلقاً کچھ بھی نہیں دے سکتا اور سب کو دوسرے درجہ پر لے جاتا ہے۔ اس کے نتیجے میں کوئی تہذیبی نہیں ہوتی۔

وعن أبي علي أن وجود القباب والضمائم على القبائل بعد ما لا يتركها. المنع وكسبه الفعل الذي يخلق الله في عقوب الموت بطريق جبروت العادة فإن القبر فعل القبائل كسبها وإن لم يتركها.

[illegible][illegible]

سوال :- یہ کون دیت ہے انکس؟ جرم و عیبت نہ ؟
 جواب :- یہ امر جس دے۔ جو انکس۔ کہ نہ تم کو جو سے عیبت نہ جیسی اس نے ایسے فعل کے کہ
 راست کو جس کے بعد وہ عیبت کے غلط کرنے کی بات وہ غلط بات غلطی ہے۔

سنت الہیہ۔ قتل کا مخالف بھی تو الٰہ ہے لہذا تہ بھی مجرم ثابت نہیں ہوتا۔

جی ہاں، میں کاغذی نوٹس مقررہ قس میں کاغذی نوٹس کے لیے نہیں دیے گئے۔ نوٹس کے

مستقل دلیلیں ہے۔ فرمان باری لَا تَلْبِسُ غَنًا بِفَقْرٍ وَهُمْ بُسُّوا جس پر دل ہے اور بندہ کا پہلا کب
تعلیق کرنا اور اس پر محرم ہو نا الگ کب دلیلیں ہے ورنہ کھڑکابہ کو کو امر تصدی کی کما دلیل قرار دینا غیر مناسب ہے
ممكن ہے کہ عبارت شارح کی اس طرح ہو اور لاکھابہ کو اور نا تعلیق کی غلطی سے ترمیم ہو تو اب بات
صاف ہو یا نہیں کہ یہ ظنہ و ظنہ و دلیلیں میں یا ممکن ہے کہ شارح نے ان دونوں دلیلوں کو اپنے ایک ساتھ
جمع کر دیا ہو کہ یہ ایسا امر تصدیقی نہیں بلکہ امر نفی کا جائزہ مستند فقر سے خارج و رزق ظاہر مقرر ہے
جو لایق فقیر ہے۔ قابل اپنے رزق کو جو ہے اس کا ارادہ کی تھا۔ اس کو مراد
جائے اسی وجہ سے یہ دلیل رزق کی صورت میں احکام شرعیہ بھی بایگانہ ہیں کہیں تفصیل دیکھیں ریت ہے
ہر حکم کی حکمت جدا گانہ ہے کہ کتب فقہ کی شروعات میں اس کی تفصیل موجود ہیں۔

وَالْمَوْتُ قَائِمٌ بِالْعِلْمِ فَلَوْ أَنَّكَ تَعْلَمُ لَأَحْلَلْتُ لِعَبْدِي تَخْلِيَةً لَا أَدْرَا مَا وَصْفِي هَذَا
عَنِ الْمَوْتِ وَجُودِي بِدَلِيلٍ قَوْلِهِ تَعَالَى خُلِقَ الْمَوْتُ وَالْحَيَوَةُ وَالْكَافِرُونَ عَلَى آثِهِ
عَنْ عَوْمٍ عَنِ خَلْقِ الْمَوْتِ قَدْ خَرَجَ۔

ترجمہ

اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے اس میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ہے
باعتبار خلق کے اور نہ باعتبار کتاب کے اور اس کی بناء اس بات پر ہے کہ موت وجودی ہے
اور تعالیٰ کے اس فرمان کی دلیل یہ مخلوق المَوْتُ وَالْحَيَوَةُ اور کہ نہ ممکن اس بات پر ہیں کہ موت مادی
ہے اور خلق الموت کے معنی فخر کے ہیں۔

تشریح

آؤ کہ بات دین نشین رکھے کہ خلق موجودات کا یونانے اور جو ہر معدوم ہو اسکو مخلوق سے
تغیر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری بات یہ کہ دین نشین رکھے کہ موت کے وجودی اور مادی
ہونے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے اسکو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تفریق اس طرح کی ہے الموت
کیفیت وجودیہ ہے فاعلمت ان الله تعالیٰ الخی اور دین لوگوں نے مادی کہلے انھوں نے اس طرح تفریق
کی ہے الموت عدم الحیوۃ عظام وشیات بہ ان یکون کسبۃ بعض نے من مرن تفریق کی ہے
عدم الحیوۃ عظام انقصت بہا۔

یہ اتنی بات نہیں نشین ہوگی تو اب مجھے مصنف فرماتے ہیں کہ موت ایک مرتبہ ہے جس کا نام میت کے
ساتھ ہے۔ بندہ موت کا قاتی ہے اور نہ کاسب جنگی دیہات پہلے سبق میں گئے دیکھیں۔ موت کا نام
میت کے ساتھ اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ اسکو وجودی چیز قرار دیا جائے اور اس وقت میں اسکو خلق سے
تغیر کیا جائے گا نہ عدم کے ساتھ نفس کا صفت نہیں ہوتا اسی کو خارج فرماتے ہیں کہ اسکو مخلوق اور

تاقیم البیت اس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اسکو دجوری مانا جائے اور قرآن سے بھی اس کا ثبوت ملتا ہے جیسے فرمان باری ہے خُلِقَ الْبَشَرُ وَالتَّحْقِيقُ اس سے معلوم ہو کہ موت مخلوق اللہ ہے تو پھر وہ دجوری بھی ہوگی اور اس کا ثبوت کے ساتھ قیام بھی ہوگا مگر اکثر متکلمین موت کو عہدی قرار دیتے ہیں اور یہ حضرات اس آیت کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قُلُوبُ قَوْمٍ مَعْنٰی عُرْسٌ ہے۔ اب آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ موت اور حیات کو مقدر فرما دیا اور تقدیر کا مخلق موجود اور محکم دوم دونوں کے ساتھ میں ملتا ہے۔

وَالْأَجَلُ وَاجِدٌ لَا كِبَارَ عَمَّا لَكَ عِندَ الْعَلِيِّ إِنَّ لِلْمَقُولِ أَجَلَيْنِ الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ وَأَمَّا تَوَلُّوهُمُ يُقْتَلُ لَعَنَ الشَّيْطَانُ الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ وَلَا كَيْفًا زَعَمَتِ الْفَلَسَفَةُ أَنَّ لِلْأَجَلِ حَيَوَانَ اجْتِلًا طَبِيعِيًّا وَهُوَ وَقْتُ مَوْتِهِ فَيَعْلَلُ رُطُوبَتَهُ وَأَنْظِفَاءَ حَوَارِثِهِ الْغَرِيزِيَّتَيْنِ وَأَجَلًا اخْتِلَافِيًّا بِحَسَبِ الْأَفَاتِ وَالْأَمْرَاضِ

ترجمہ

اور اجل ایک ہے ایسا نہیں ہے جیسا کہی گئے گمان کہ ہے کہ مقتول کی دو اجل ہیں ایک قتل دوسرے موت اور اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو اپنی اس اجل تک زندہ رہتا ہو کہ موت ہے اور ایسا نہیں ہے بلکہ فلسفہ نے گمان کیا ہے کہ حیوان کی ایک تو اجل طبعی ہے اور وہ اسکی موت کا وقت ہے اس کی فطری رطوبت نخل ہو جائے اور فطری حرارت کے کچھ جائیگی وچ سے اور ایک اجل فخری ہے جو آفات اور امراض کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

تشریح

اللہ تعالیٰ نے موت کا ایک وقت مقرر کر دیا ہے اس پر بلا شاعرہ اور مجبور معتزلہ کا اتفاق ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک اس وقت مقرر سے ایک منگھٹ بھی تقدیم نہیں ہو سکتی معتزلہ کا خیال یہ ہے کہ تقدیم جائز ہے جیسے مقتول میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وقت اس کا مقرر ہے لیکن وہ وقت سے پہلے مر گیا۔

معتزلہ میں سے ایک ابوالفتح محمد بن علی ہے اس کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ اس کا خیال یہ ہے کہ قتل بندہ کا فعل ہے اور موت اللہ کا فعل ہے تو وہ مقتول کو میت قرار نہیں دینا اور اس کا خیال یہ ہے کہ جو معتزلہ کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے وقت مقرر تک زندہ رہتا۔ اور فلسفہ کا خیال ہے کہ حیوانات کے اندر دو طرح کی اجل ہیں ایک اجل طبعی دوسرے اجل فخری اور انھوں نے کہا کہ اجل طبعی انسان کی ایک سو تیس سال ہوتی ہے کیونکہ اس عمر میں اگر طبعی طور سے اس کی فطری رطوبت اور فطری حرارت کا زوال ہو جاتا ہے اور حرارت و رطوبت انسانی زوال نہ گی میں اس طرح کام کرتی ہیں جیسے گاڑی میں پٹرول اور جیسے راز میں مٹی کا تیل وغیرہ کہ جب تک پٹرول ہے تو گاڑی چلتی رہے گی اور جب تک

تیل سے تو بے سراغ جتنا رہے گا وہ نہ حلال ہوتا ہے وہ آنکھوں دیکھ لے۔ اور اہل اخراہی یہ ہے کہ کوئی ناگہانی آفت یا بیماری اگر مسلسلہ جات کو ختم کر دے جیسے مثلاً دریا میں ڈوب گیا یا دیوار اوپر گر گئی یا کینڈہ ہو گیا وغیرہ، ہم ان تمام باتوں کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وقت مقرر سب کا ایک ہے جو وقت اور جس جگہ اور جس کیفیت کے ساتھ مقرر ہے اس سے تخلف نہیں ہو سکتا۔

وَالْحَرَامُ هَذَا لِأَنَّ الرِّزْقَ اسْمُهُ لِمَا يُوَفِّقُهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْحَيَوَانِ فَيَكُونُ وَذَلِكَ قَدْ يَكُونُ حَلَالًا وَقَدْ يَكُونُ حَرَامًا كَهَذَا أَوَّلِيٍّ مِنْ تَقْدِيرِهِ بِمَا يَتَغَذَّى بِهِ الْحَيَوَانُ لِمَا يَكُونُ غَرَضًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى مَعَ أَنَّهُ مَعْتَبَرٌ فِي مَفْهُومِ الرِّزْقِ -

ترجمہ

اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق نام ہے اس چیز کا جسکو اللہ تعالیٰ جیسے حیوان کی طرف سے وہ اسکو کھائے، اور یہ کبھی حلال ہوتا ہے اور کبھی حرام اور یہ تفسیر اسی ہے رزق کی اس تفسیر میں جو باہر لفظ ہے مایہ تغذی بہ حیوان، جس کے ذریعہ حیوان غذا حاصل کرے، اس کے خلاف ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی جانب سے اضافت کے معنی سے حالانکہ یہ (اللہ کی جانب اضافت) رزق کے مفہوم میں

تشریح

یہاں سے صنف ایک اختلافی مسئلہ بیان فرماتے ہیں کہ حرام کو رزق کہا جائیگا یا نہیں معتزلہ نے اس کا انکار کیا ہے اور ہم کہتے ہیں کہ حرام بھی رزق ہے۔ یہاں شارح رزق کی دو تفسیر بیان فرماتے ہیں پہلی تفسیر الرزق اسم لِمَا يُوَفِّقُهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَى الْحَيَوَانِ فَيَكُونُ وَہم نے دوسری تفسیر یہ ہے جسکو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کیلئے مہیا فرمائی ہے اور حیوان اسکو کھا تا ہے۔ جب اس تعریف پر غور کیا گیا تو مستحکم ہوگا یہ تعریف بطرح محال پر موقوف آتی ہے اسی طرح حرام کے اوپر بھی مہدوق آتی ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے الرزق مایہ تغذی بہ حیوان، رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے شارح فرماتے ہیں کہ دوسری تعریف سے پہلی تعریف اچھی ہے کیونکہ دوسری تعریف میں رزق کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کی گئی حالانکہ رزق کی تعریف میں اضافت الی ما یغذی بہ ہے۔

وَعَنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ الْحَرَامُ لَيْسَ بِرِزْقٍ لِأَنَّهُمْ قَرَرُوا أَنَّهُ نَارَةٌ بِمَعْلُوفَاتٍ بِأَكْلِهِ الْمَالُ لَا وَتَارَةً بِمَا لَا يَخْتَصُّ بِهِنَّ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ يَكُونُ الْأَحْلَالُ لَكِنْ يَسْتَلْزِمُ عَلَى الْأَوَّلِ أَنْ لَا يَكُونُ مَا تَأْكُلُهُ الدَّوَابُّ وَرِزْقٌ وَعَلَى الْوَجْهِ يَنْبَغِي أَنْ مِنْ أَكْثَلِ الْحَرَامِ طَوْلُ عَمْرٍاءَ لِعِدْوَةِ رِزْقِهِ اللَّهُ تَعَالَى أَصْلًا

ترجمہ

اور منزل کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے، مسئلہ کہ انھوں نے کبھی رزق کی تعریف ایسے کی ہے
مکتوفہ "یا کلمہ العاقبات" اور کبھی اسے کی ہے، حالانکہ جمع من الاستغناء یا یہ اور یہ نہیں
ہو گا مگر حلال، لیکن پہلی تعریف پر یہ غرابی لازم آتی ہے کہ جو کچھ اسے کھائے جس روزیہ ہو، وہ بلا غریب نہ ہو، بلکہ
لازم آتی ہے کہ جس نے فرمایا کہ: "استغناء" بالکل رزق نہیں دیتا۔

تشریح

یعنی مقرر اسے حرام کہ رزق نہیں کہا، سمجھئے کہ انھوں نے رزق کی دو تفسیریں کی ہیں، پہلی
تفسیر منوک یا مالک، "یعنی ایسا مالوک کہ جس کو مالک کھائے، اور حرام پر مالوک کا
الفاظ نہیں ہوتا۔ اور دوسری تفسیر یہ ہے کہ "مالک" جمع من الاستغناء ہے، یعنی شریعت جسکے استغناء سے نہ روکے۔
اور تمام سے شریعت رزق دیتی ہے، لہذا وہ رزق نہ ہو گا۔

اب شارح مقرر کردہ واضح اس کو بھی کہتے ہیں کہ جو اسے کسی چیز کے مالک نہیں ہو سکتا، لہذا رزق کی پہلی
تفسیر کے اعتبار سے یہ کیا چیز ہے، اگر جو اسے جس چیز کو کھائے ہیں وہ رزق نہیں، اور دونوں تفسیروں پر
یہ غرابی لازم آتی ہے کہ جو شخص تمام زندگی بسر کر لے گا، اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق نہیں دیا، حالانکہ
یہ فقہ میں قطع کے خلاف ہے۔ غرابی باری ہے "واسم وابتدائی فارض لا علی فقہر زقہا۔"

وَمِمَّنْ هَذَا الْاِخْتِلَافُ عَرَبَانِ الْاَضَافَةِ وَاللَّهُ تَعَالَى مُتَعَبِّرٌ فِي هَذِهِ الْمَوْزُقِ وَاسْتِثْنَاءُ
رَاضِي الْاِلَافَةِ وَحَدَّثَنَا وَان الْعَيْنِ يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ عَلَى اَصْلِهِ الْحَرَامِ وَمَا يَكُونُ
مُسْتَنْدًا لِلَّهِ تَعَالَى لَا يَكُونُ قَبِيحًا وَمَرْنَكِبًا لَا يَسْتَحِقُّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ وَالْجَوَابُ
ان ذلک لسوء متبانی اسبابہ باختیارہ۔

ترجمہ

اور اس اختلاف کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب امانت منحصر ہے رزق کی
تفسیر میں اور اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی رزق نہیں دیتا، اور اس پر کہ جندہ حرام
کھانے پر مستحق مذمت اور عزا ہوتا ہے اور جو چیز اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب ہوئی وہ بھیج نہیں ہوتی اور
اس کا مرکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہیں ہوتا۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ اس کے اسباب کی مباشرت کی
برائی کی وجہ سے اپنے اختیار سے۔

تشریح

یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ اشعار اور مقرر کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد کہ حرام
رزق ہے یا نہیں عین مقدمات پر ہے۔

چونکہ مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی امانت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانا لایا اسخنی
مذاب ہے۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی امانت اللہ مقرر ہوتی ہے اسکی وجہ سے مذاب نہیں ہو گا۔

رزق کو رد و حشر نہ کیا۔ حالانکہ کسی کا رزق دوسرا کھالے یہ ممنوع اور محال ہے۔

وَاللّٰهُ اَعْلٰی یُضِلُّ مَن یَّشَاءُ وَهُوَ یَهْدِی مَن یَّشَاءُ ۚ لَعَلَّ الْغٰفِلِیْنَ
المُخٰلِفِیْنَ یَتَّخِذُوْنَ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہے گمراہ کر دیتا ہے، جس کو چاہے ہدایت دیتا ہے، غفلت اور اہمیت اور خلق کے معنی میں اس لئے کہ وہی تمہارا خالق ہے۔

تشریح

ما قبل میں یہ بات گزر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک بندوں کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لہذا افعال اور ہدایت کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے جس کیلئے چاہے غفلت کا خلق فرمائے، جس کیلئے چاہے ہدایت کا خلق فرمائے کیونکہ خالق جہت اللہ ہے اس کے علاوہ کوئی اور خالق نہیں ہے لہذا وہی خالق ہدایت ہے وہی خالق غفلت ہے۔ اور جو محض قرآن کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی طرف فیج کی نسبت درست نہیں ہے اس لئے انھوں نے بندہ کو اپنے افعال اختیار کا ذاتی مانا ہے اس لئے اس مقام پر انھوں نے بتا دیا کہ یہ بات کے معنی حق راستہ کو بیان کر دیتا ہے اور افعال کے معنی بندہ کو گمراہ بنانا، یا اس کا کہ وہ انھوں کو جو ہے اس کو خال سے منسوب کر دیتا ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اگر یہی مطلب تھا تو نسبت کی قید لگانے کی کیا ضرورت تھی کیونکہ حق راستہ کو بیان کرنا تو سب کیلئے عام ہے۔ شارح اعلیٰ عبارت سے معترض کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

وفي التقييد بالشيء إشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لا ندعاهم في حق الكفر ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالاً او مضطرباً لا معناه لتعلق ذلك بشيئته تعالى

ترجمہ

اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہر شے مراد حق کو بیان کرنا نہیں ہے مسئلہ کہ یہ تو خود لوگوں کے حق میں چاہے اور نہیں ہے افعال مراد بندہ کو خال بنانے میں نام کا اہم خال رکھنے سے اس لئے کہ اس کے اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلق کر لینا کوئی معنی نہیں ہیں۔

تشریح

اس کی تفصیل اقبل میں گزر چکی ہے یعنی افعال کے بعد از ہدایت کی عید و من و شہاد کی قید معترض کی تردید کرتی ہے اس لئے کہ وہ جان اور تسمیہ کا خلق غیث سے نہیں ہے بلکہ مشیت کے ساتھ خلق کا خلق ہے۔ کہہ دیجئے۔

تشریح

یہاں سے شارع نے دوسرے اختلاف کو ذکر کیا ہے جو ہدایت کی حقیقت کو بارہ عرض میں سے جو کما حاصل ہے کہ ہدایت کے معنی معتزلہ کے نزدیک اجمال ہی مطلوبہ کے ہیں اور حمارے نزدیک ارادہ الطریق کے ہیں۔ اور اسکے اندر وصول لازم ہے اور نافی کے اندر وصول لازم نہیں ہے۔ بڑا اس کے اندر اس طرح تفصیل لکھو ہے۔

تسلیم کیا۔ ہدایت کے بار میں اختلاف آپ حضرات کو بار لاؤ اور شرح متہذیب میں پڑھ کے ہیں۔ ہم نے الکلام النظم فی توضیح مانی اسلم میں ہدایت کے ارہر تفصیلی گفتگو کی ہے جس سے انشاء اللہ سارے اشکالات تسخیر ہو جائیں گے اور جہان کے چوبیس مسئلہ شرح مسلم میں ہم نے ذکر کئے ہیں۔

وَمَا هُوَ إِلَّا صِلَاحٌ لِلْعَبْدِ فَلْيُرِدْ لِحُجَّاجٍ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى وَالْإِلَهَامُ خَلْقِي الْأَشْأَارُ الْمَقْشُورَةُ الْمُتَحَدِّثُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَمَّا كَانَ لِمَا آمَنَ عَلَى الْعِبَادِ وَاسْتَمْتَقَ شُكْرُهُ الْهَدْيُ وَأَفَاضَتْهُ أَنْوَاعُ الْخَيْرَاتِ الْكَوْنُهَا إِدَاءُ لِلْوَاجِبِ وَلَمَّا كَانَ آمَنَانَهُ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَوْقَ آمَنَانِهِ عَلَى أَبِي جَهْلٍ لَعَنَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ فَضَّلَ بَيْنَ مَعْنَاهَا غَايَةَ مَقْدُورَةٍ مِنَ الْإِصْلَاحِ لِمَا -

تہجید

اور جو زندہ کیلئے بہتر ہے وہ اللہ پر واجب نہیں ہے درود تو الہیہ وہ پیدا کرتا ایسے کافر جو فقیر ہے جو دنیا و آخرت میں مذہب ہے اور اللہ اس کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور ہدایت کے سلسلہ میں اور بھلائیوں کی مختلف انواع کے بہرہ نگاہ میں شکر کا مستحقان نہ ہوتا اس کے ہونیکل وجہ سے واجب کی ادائیگی اور اللہ کا احسان نبی علیہ السلام کو و اللہ کے ارادہ کے اس احسان سے زیادہ نہ ہوتا جو ابو جہل پر ہے اس پر اللہ کی لعنت ہو اسنے کہ اللہ نے دو دلوں کے ساتھ دو کیا جو بہتری میں ہے ہر ایک کیلئے اللہ کے مقدور کا منہا ہے۔

تشریح

معتزلہ جیسے دیگر مقامات پر الہی مسجد میں باتیں کرتے رہے ہیں ان کی خرافات میں سے ایک خرافات یہ بھی ہے کہ اللہ پر واجب ہے کہ وہی کوے جو زندہ کیلئے بہتر ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اللہ نفساے پر کوئی چیز واجب نہیں وہ جو کچھ کہلے وہ اس کی رحمت ہے یا اس کا عفو نہ تھاں ہے۔ اور اگر بات یہی ہوتی جو معتزلہ کہتے ہیں تو اللہ تعالیٰ ایسے کافر جو فقیر بھی ہے کیوں پیدا کرتا جو دنیا میں بھی الہ نہ ہونیکل وجہ سے مذہب اور آخرت میں ایمان نہ ہونیکل وجہ سے مذہب ہے۔ کیونکہ جو اسکے لئے تو بہتر ہے تھا کہ اللہ ہوتا اور موس ہوتا تاکہ یہاں میں آرام سے رہتا اور وہاں بھی اور چونکہ یہ بھی ممکن ہے کہ واجب کی ادائیگی پر شکر یہ کا مستحقان نہیں ہوتا اور نہ وہ مؤثر کی کا احسان ہوتا تو جب اللہ تعالیٰ پر اسلئے اللہ واجب ہے تو اللہ کا بندوں پر احسان نہ ہوتا اور اللہ تعالیٰ مستحکم یہ کا مستحق ہوتا۔ اور کچھ یہ دو دلوں باتیں باطل ہیں۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے معتزلہ کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے دو کیا جو آپ کیلئے اصیل تھا۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اللہ تعالیٰ کا احسان فرعون بدو نہ (ابو جہل) سے زیادہ نہیں ہے۔ کیونکہ ہر ایک کے حق میں جو اصل تھا۔

دیکھا گیا جس کا کرنا واجب ہے اور واجب کی ادائیگی پر امان نہیں ہوتا۔

تتمتہ ما۔ غایۃ مفید و سرہ من الاصل فیہ بیان لکھنؤ کا مرجع کی سند اور مفید و سرہ کا مرجع، اللہ تعالیٰ ہے اور بندوں کی حالت کا نمائندہ کرتے ہوئے اکثر مفید و سرہ غائب کیا گیا ہے روز فی ثقب اس کی قدرت سے ہر دنیا بہت جیسے فرمان باری ہے ان شاء اللہ علیٰ کل شیء قدیر۔

وَمَا كَانَ فِي اسْئَالِ الْعُمَّةِ وَالْتَوَفُّوْكَ كَشَفَ الْقَوَاعِدِ وَالْبَسْطِ فِي الْغَيْبِ وَالْبَيِّنَاتِ وَالْغَيْبِ وَالْغَيْبِ
مَالَهُ يَنْعَدُ فِي حَقِّ صَدَقَ وَهُوَ مُفِيدٌ لِّمَا يَجِبُ عَلٰی اَوْلِيَّائِهِ صَلَاتُكَ

ترجمہ

اور دیکھا ہوا ہے، بچاؤ کے سوال کے اور رفاقت کی توفیق کے سوال کے اور شدت کو دور کرنے کے سوال کے اور گناہ کی گناہ کے سوال کے سرسبز اور فرائض کے اندر کوئی معنی نہ ہوتے

تشریح

اللہ تعالیٰ کے ہر ایک کے حق میں جو نہیں کیا تو وہ اس کیلئے ضار و کابہت ہے جبکہ ترک فرائض و جہاد، یعنی اگر بات یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اصل للعباد واجب ہے تو بندہ اللہ سے جو گناہوں سے بچا نہیں دعا مانگا ہے پھر اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیوں کہ اللہ پر خود ہی گناہ لگے ہیں تا واجب ہے۔ اور بندہ اللہ کی رفاقت کی توفیق کا سوال کرتا ہے اس کے کیا معنی ہوں گے۔ کیونکہ یہ بھی اللہ پر خود ہی واجب ہے اور اللہ تعالیٰ کو جو دور کرنے کا سوال کرتا ہے وہ بھی بے سود ہو گا کیوں کہ اللہ پر خود ہی واجب ہے اور ایسے ہی بندہ خود شامی اور فرائض کی دعا مانگا ہے یہ سوال بھی لغو ہو گا کیونکہ اس پر اصل للعباد خود ہی واجب ہے اور جس کام کو اس نے چھوڑ دیا اس میں نادر تھا جسے اسکو چھوڑنا تو دعا اور درخواست کا کیا مطلب ہو گا۔ حالانکہ قرآن میں اور احادیث میں ہم کو دعا کرنا فرمایا ہے جس سے ہمیں جو سب میں ہو کر رہ جائیں گے۔

وَلَمَّا بَلَغَ فِي قَدَرِهِ اَللّٰهُ تَعَالٰی بِالْاَنْبِيَاۡ اِلٰی مَصْرِ الْعِبَادِ شَوْءٌ اِذَا قَدَاتِي بِالْوَجِبِ۔

ترجمہ

اور جب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز نہ پائی، پہلی نسبت کرتے ہوئے مصارع عباد کی جانب پہنچے اور وہ واجب کو انجام دے چکا ہے۔

تشریح

اگر کوئی شخص اس اصول کو مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ واجب کی ادائیگی اس پر بندہ ہی ہے جبکہ انجام دے چکا ہے اب اس کے پتے میں کچھ نہیں رہا اس لئے جو واجب تھا وہ خود ادا ہو چکا ہے۔ لغو و بطلان میں نہ رہا اور رفاقت (تسبیح)۔

وَلَا يَمْرِي أَنْ مَفْسَدَ هَذَا الْأَصْلِ اِغْوِ جَوَابُ الْأَصْلِ بَلْ أَلْ تَأْصُولُ الْمُعْتَزِلَةِ لَمْ يَمْرِي
مَنْ أَنْ يَخْلُفَ وَأَكْثَرُ مَنْ أَنْ يَخْصُو وَذَلِكَ مَقْصُودُ نَظَرِهِمْ فِي الْمَعَارِضِ الْأَلْهِيَةِ وَبِإِسْرَافِ
قِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى مَا هُمْ فِي طَبَاعِهِمْ۔

ترجمہ

اور میری زندگی کی نعم اس اصل کے مفاسد مراد لیتا ہوں اصل کے وجہ کو کہ مفاسد کے کثر امور کے
مفاسد زیادہ ظاہر ہیں یعنی ہوسے اور زیادہ میں شمار کرنے سے اور اس کی نظروں کے کوتاہ
ہونے کی وجہ سے یہ معارف الہیہ ہیں۔ یہ قیاس غائب کے شاہد پر راجح ہونے کی وجہ سے انکی طبیعتوں میں۔

تشریح

یہاں سے شارح قسم کھا کر یہ بتا رہے ہیں کہ مفاسد کا یہی ایک قاعدہ نہیں بلکہ ان کے کثر اصول
ایسے ہیں جن کے مفاسد اعلا سے فارغ ہیں۔ درجن کی خواہاں ہو شیدہ نہیں ہیں بلکہ سب
پر عیاں ہیں۔

تنبیہ۔۔ عقول نامور میں کے فخر اور ایم کے سکون کے ساتھ معنی حیات اور زندگی۔ یہ مناسبت ہے در
اس کی قبر محذوف ہے۔ تقدیر عبارت حیاتی مقسم ہے۔

سوال۔۔ جزائری قسم کھا نا تو حرام ہے، یہاں شارح زندگی کی قسم کوں کھا رہے ہیں؟

جواب۔۔ اس کی یہ توجیہ کی جا سکتی ہے، قسم بخالق عمری ایسی ہی میری زندگی کے خالق کی قسم یعنی اللہ
کی۔ "اِنَّ مَعَاذَہٗ" میں اِنَّ تاکیدی ہے جسے تاکہ جملہ میں سے شروع ہو رہے ہیں جملہ بندہ اور غیر بنیاد پر کچھ

سوال۔۔ اللہ نے بھی جزائری قسم کھائی ہے۔ پھر شارح پر لازم کیوں؟

جواب۔۔ لَا یَسْتَلِ عَصَا یَعْمَلُ وَیُحْدِثُ شَیْئًا۔ جو اِنَّ اللہ تعالیٰ جب قسم کھا تا ہے تو اس
کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اگر تم کو جواب قسم میں شک ہے تو تو چیزیں جس قسم میں ذکر کی ہیں ان میں غور کرو

ہمارے قول کی تصدیق ہو جائے گی، اور اگر اللہ جب قسم کھا تا ہے تو اسے کلام کی جھڑک یا مقصد ہو تا ہے اور
اللہ کو مقصد ساتھ ساتھ دین دینا ہوتا ہے۔

سوال۔۔ مفاسد کی نظر میں قاضی کیوں ہیں؟

جواب۔۔ اللہ کے جلال کو اور اس کی صفات کمال کو نہ جاننے کی وجہ سے اور انکی طبیعتوں پر یہ بات
راجح ہے کہ وہ غائب کو شاہد پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ غائب کو شاہد پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے۔

وَعَايَةُ تَشْبِہِہٖ فَاِنَّ تَرَکَ الْاَصْلَ یَکُونُ یَعْلَا وَیَسْفَہُ۔

ترجمہ

اور ان کے شک کہ شبہ اس سلسلہ میں ہے کہ اصل کو ترک کرنا بخل ہو گا یا سفاکت۔

تشریح

یعنی مزار کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اصحیح للعیا کا ترک کرے گا تو یا تو عقل ہوگا یا عقاب و عاقبت۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ اس کے اصحیح ہونے کو جانتا ہے پھر بھی اس کا ترک کر رہا ہے تو یہ عقل ہے۔ ورنہ اس کے اصحیح ہونے کا نام نہیں ہوگا تو یہ جانت ہے جس کو شارع نے سنا ہے نہیں کیا ہے۔ یہاں شارع فرمے کہ سناؤں میں عقاب ہے بعض میں ہے وعاہدہ تشبہم اس صورت میں تشبہت اسر معقول یا اسم لفظ کا عین ہوگا جس کے معنی تشبہت ہی کے ہوں گے۔

و جواب ان منہ ما لیکون حوالہ کمالہ وقد ثبت بالدست القطعیۃ کرمہ وحکمیتہ وعقلہ بالعقاب لیکون محض عدل وحکمۃ شریعت شرعی ما معنی وجوب الشیء علی اللہ تعالیٰ اذ لیس معنہ امتصاق تارکہ الذم والعقاب وهو ظاہر ولا لزوم حدیث ویراۃ عنہ بعین لا یفک من الی قولہ بنا علی استلزامہ لحد الامن سفیۃ اوجہی او عیث او یضہی او یخود لک لانہ ارفع لیساعدۃ الاختیار فہیل الی لیسفۃ الظاہرۃ العواریر۔

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس چیز کو رد کیا جو کمال کا حق ہے علامہ کو رد کن تعین سے اس کا کرم اور اس کی حکمت اور اس کا بخاؤں کو جانتا ثابت ہے عقل عدل محض حکمت ہوگا پھر کہ شر کو یہ لوگ جان نہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کسی نئی کو رد جب کرنے کے کیا معنی ہیں اس لئے کہ اس کے معنی اس کے ترک کے استغنائی مذمت و سزا کے نہیں ہیں اور یہ بات ظاہر ہے اور (اس کے معنی) اس چیز کے صدر کے لئے کہ میں باری تعالیٰ سے اس طریقہ پر کہ وہ ترک پر قادر ہو بنا کر دے ہوئے اس کے مستند ہونے پر محال کو یعنی سناہت یا جہالت یا غیث یا عقل یا اس کے مثل کو اس نے کریم مجتہد دینا ہے اختیار کے قاعدہ کو اور اہل ہونا ہے اس فلسفہ کی جانب جو کہ غیب دار ہے۔

تشریح

معزز کے مذکورہ سوال کے شارح نے وہ جواب دیئے ہیں، یہاں جواب تو یہ ہے کہ دلائل قطعیہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ کریم ہے یعنی تکلیف نہیں ہے حکیم ہے یعنی علم نہیں ہے، ہر عالم کو یہ سنا ہے یعنی جاہل نہیں ہے۔ اس کو سمجھنے کے بعد سمجھے کہ لوگ جن کو اپنے لئے مصدق سمجھتے ہیں یعنی نصرت اور اندامی درگت کی فراوانی اور قبول جنت، یہ سب اللہ کا حق ہے جنہوں کا کوئی حق ان میں نہیں ہے تو اب یہ دیکھئے کہ کس طرح یہ کیا جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ حقوق میں سے کوئی بھی بندہ کا حق نہیں بلکہ ان کے (اللہ) حقوق ہیں اور نیز دلائل قطعیہ سے کہ کریم اور حکیم اور حکمت اور امور کے بخاؤں کو جانتا ثابت ہے پھر بھی وہ کسی حق کو رد کے ذریعہ عقل اور حکمت پر مبنی ہے اس کو جہالت اور عدالت یا عقل سے نہیں کہتا

سفادت و جہالت ہے۔ یہ پہلے جواب کا حاصل ہے جو پورا ہو گیا۔
 دو تیسری جواب :- شارح کہتے ہیں کہ اللہ کسی چیز کو واجب کر سیکے وہ جی ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی یہ
 کہ اگر اللہ نے ایسا نہ کیا تو وہ مذمت یا عقاب کا مستحق ہے حالانکہ اس کا مطلوب مذمتی ہو نا ظاہر ہے اس لئے
 کہ اللہ ذاتی مذمت سے اور عقاب سے منزہ ہے جس پر طرغین کا اتفاق ہے۔
 دوسرے معنی یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ سے اصل کا قصد و لازمہ ہے یعنی اللہ تعالیٰ صلح للعباد کے ترک
 پر قادر نہیں اس لئے کہ اسکو اگر ان کے ترک پر قادر نہ ہوں گے تو محلات لازم کئے ہیں یعنی اس کا مسئلہ
 اور جاہل ہونا و ترغین ہونا اور نوا کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے اصل عبارت اس سے بفریق و جواب صادر
 ہو گا۔ شارح فرماتے ہیں کہ مسئلہ اگر پہلی وجہ ہے ہی مراد ہے تو بھرب میں اور فلاسفہ میں کیا
 تفرق رہا۔ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل بالاجوب مانتے ہیں اور ہم انکو فاعل فخر مانتے ہیں تو بھرب کہتے
 کہ کس معنی کے کما ہے اس پر اصل تعلید واجب ہے۔ لہذا ہماری بات ثابت ہو گئی کہ اس پر کوئی چیز واجب
 نہیں ہے جو جو وہ عطا فرمائے اس کی رحمت ہے اور نہ عذاب دے تو اس کا عدل و انصاف ہے۔
 تنبیہ :- عبارت میں ان سے مراد حق سبحانہ و تعالیٰ ہے۔ لیست شعری اخیر کے فقر کے ساتھ ہم
 کے معنی میں ہے۔ رویت کی خبر محدث ہے۔ یہی لیست علی حاص۔ تو اس عبارت کا ظاہر یہ بتانا ہے کہ
 فاعل ہے لئے حصول علم کی تمنا کر لے اور مطلب اس کا یہ ہونے کہ مسئلہ فاعل پر فخر یعنی کرنا ہے کہ
 اس کو اس بات کا بھی علم نہیں ہے۔

و فخر لیست اعداء الاخیال۔ اختیار کے تادمہ کو چھوڑنا ہے یعنی اس مسئلہ کو چھوڑنا کہ اللہ فاعل
 فاعل مختار ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کو ترک فعل پر قادر نہ مانا جائے تو اس کے کہنے پر اضطرار لازم آئے گا
 حالانکہ وہ انجذاب سے منزہ ہے۔

و معین اول الفلسمۃ الظاہرۃ للعوا۔ اور مال ہونے ہے ایسے فلسفہ کی جانب جس کا کلام ہونا اظہر ہے ان
 کا اہرنا عیب ہے تو یہی معنی امر ازلے گئے یعنی یوب دارین میلان ہے۔ اس فلسفہ کی طرف جس کا عیب ہا چرچ
 حواہ میں کے فقر اور حتمہ کے ساتھ دونوں طرح پڑھا جاتا ہے فقر زیادہ مشہور ہے۔

و عذاب القبر لکافرین و لبعض عتبات المؤمنین خیر البعوت ان منهم من لا یرید اللہ
 تعالیٰ ليعذبہ، فلا یعذب و تعظیم اهل الطاعة فی القبر بما یعلمہ اللہ تعالیٰ و یرید
 و هذا قولہما وقع فی عامۃ الکتاب من الاقتصار علی اثبات عذاب القبر دون تعظیم
 بسا و کثر ان النصوص الواردة فیہ الکر و علی ان عامۃ اهل القبر مرفوعۃ لا فاعل ذی
 بالذکر احیدر۔

ترجمہ

اور قبر کا عذاب تمام کافروں کیسے اور مؤمنین میں سے بعض گنہگاروں کیسے (ثابت ہے) (مؤمنین میں سے) بعض کو خامس کر دیا گیا۔ مسئلہ کہ ان میں سے کچھ وہ ہیں جنکو ہندوستانی عذاب اپنے کاراؤہ ملنے پر کب گوارا دل عادت کو نعمت دینا قبر میں اس جزے کے ساتھ جنکو اللہ تعالیٰ جہنم سے اور ارادہ رکھتا ہے (ثابت ہے) اور یہ ایسی عذاب اور عظیم دونوں کا ذکر کرنا سمجھا ہے اس واقعہ سے جو عام کتبوں میں و ان سے ایسی عذاب قبر کے ثبات پر کثرت کرنا کہ قبر کی نعمت کاتب مکر ہے اس بات پر کہ وہ لغویں جو عذاب قبر کے مسئلہ میں وارد ہیں زیادہ ہیں اس بناء پر کہ وہ ہم انہی قبر کے مزار اور عکھاہ میں تو مذہب کا ذکر زیادہ لائق ہے۔

تشریح

اس کتاب الفتن میں اسے اور قرآن آیت ہے ثابت جس کو میں نے ترجمہ میں ذکر کر دیا ہے۔ عذاب قبر سے مراد وہ عذاب ہے جو مرتبہ جہنم و دہارہ اٹھائے جانے سے پہلے ہو گا ثوابیت کو قبر میں دفن کیا گیا ہو یا جلایا گیا ہو، لاکھوسے روزہ کے بعد یہ عذاب کا ذکر مسئلہ کر دیا گیا کہ عذاب یہ ہے کہ مردہ کو دفن کیا جائے، تو مصنف فرماتے ہیں کہ کفار کیلئے عذاب قبر ثابت ہے اور صحیح بات یہ ہے کہ کفار کے اور سے عذاب قبر قیامت تک مستمّر نہ ہو گا، اسی پر روایت ناقص ہیں۔ بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ شب جمعہ میں اور جمعہ کے دن اور ہر رمضان میں کفار کے اور سے عذاب بٹایا جاتا ہے لیکن اس کے ثبوت کیسے نفس صحیح کی ہر ذرت ہے اور دلیل ہماری کی طاعت ہے، پھر ہفت فرماتے ہیں اور عذاب قبر ثابت ہے بعض مؤمنین کیسے جو گنہگار ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ کونوں غایبی یا ای قبر میں عذاب دیا جائیگا لیکن جمعہ کے دن اور جمعہ کی شب میں اس کے اور سے عذاب بٹایا جائے اور پھر قیامت تک نہ ہو گا۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہ صحیح مستحب دلیل ہے کسی اصل صحیح کی ہر ذرت ہے۔

بخاری میں ہے: **إِنَّ اللَّهَ يُعَذِّبُ الْعَبْدَ بِسَبْعِينَ أَلْفَ عَذَابٍ** ومیکائیل والروح یأمن ویصل بدقی راستہ، **بِحَقِّ فَقَالَ اللَّهُ الْوَجَلُ بِأَخَذِ الْقُرْآنِ شِرْفَةً وَبِعَنْدِ الْوُضُوءِ الْعُسْقُوذِ بِفَعْلٍ بِهِ هَذَا الْيَوْمِ الْقِيَامَةِ**۔ اس حدیث سے قول ادلہ کے خلاف منہم ہوتا ہے اسی لئے عرض کیا گیا کہ فعل صحیح کی ضرورت ہے۔

علامہ شامی فرماتے ہیں **قَالَ أَهْلُ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ عَذَابُ الْقَبْرِ حَقٌّ وَفِيهِ سَوَالُ مَكْرٍ وَتَكْثِيرٍ وَضَعْفَةُ الْقَبْرِ حَقٌّ لَكِنْ أَنْ كَانَ كَأَمْرِ الْعَبْدِ بِدَوْمِ الْيَوْمِ الْقِيَامَةِ وَبِرَفْعِ عَنْ يَوْمِ الْجَمْعَةِ وَشَرِّ رَمَضَانَ فَبِعَذَابِ اللَّحْدِ بِتَكْثِيرٍ بِالْوُجُودِ وَالرُّوحِ بِتَكْثِيرٍ بِالْجَمْعَةِ كَأَمْرِ الْوُجُودِ مَعَ الْجَسَدِ وَأَنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهُ وَالْمُؤْمِنُ الْمُطْمَئِنُّ لَا يُعَذِّبُ بِلَا ضَعْفَةٍ بَعْدَ هَوَلٍ فَالْعَذَابُ وَالْخَوْفُ وَالْعَاصِي يَعْذِّبُ وَيَضْطَرُّ لَكِنْ يَنْقُطُ عَنْهُ الْعَذَابُ بِيَوْمِ الْجَمْعَةِ وَبَلَدُهُ لَهُ لَا يَبْعُدُ وَأَنْ مَاتَ بِوَسْطِ أَوَّلِيَّتِهَا يَكُونُ الْعَذَابُ سَاعَةً وَاحِدَةً وَضَعْفَةُ الْقَبْرِ**

تشریح

مُتَلَوِّ اَنْكَار: یہ فعل ہے، اسم مفعول کا صوبہ ہے، اور ملکی فعل کے وزن پر ہے مفعول کے معنی میں ہے۔ حکیم ترمذی کہتے ہیں کہ ان فرشتوں کو منکر مگر اس جملے سمجھتے تھے کہ ان انسانوں کے مشابہ ہونے کے نہ جانوں کے ذریعہ جو جانوروں کے اور انسان میں ناظرین کیلئے کوئی انسان ہے علامہ شافعی میں ہے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر مگر کفر و ضلالت کے فرشتے ہیں اور مومن کے فرشتے مسخر اور پیشتر ہیں، تو یہ دونوں فرشتے قرب میں داخل ہو کر بندہ سے پوچھتے ہیں: مَنْ تَعْبُدُ، مَا وَجَدْتَ، اور اس کے جوابی کے بار میں پوچھا جائیگا، علامہ غفری میں ہے ایک جیسے عالم سید ابوالشامح یہ فرماتے ہیں کہ یوں سے بھی سوال ہوگا اور کیا تم میرا خدا ہے بھی سوال ہوگا، علامہ ترمذی فرماتے ہیں کہ جب نبی سے سوال ہوگا تو ان کو عقل کامل دی جائیگی، اور ان کو جواب کا انہماک کر دیا جائیگا۔ لیکن ایک جماعت نے جو سے سوال کا انکار کیا ہے اس لئے کہ جو غیر ملک ہے۔ اور چنانچہ میں بچہ کے متعلق آیا ہے کہ: اِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَلَسَ عَلَى صُحْبَةٍ وَقَالَ: اَنْتُمْ تَعْبُدُونَ الْعَنَاقِبَ۔ اس سے مراد قبر کی عشت ہے۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ یہی حق ہے اور درست ہے، اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے بھی بنو نوحی آیا ہے۔ شفیق کی بحوالہ کلام میں ہے کہ مومنین کے نبیوں پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے منکر نزع کا سوال ہوگا، ایسے ہی انبیاء علیہم السلام سے بھی سوال نہ ہوگا کیونکہ روایات صحیحہ سے ثابت ہے کہ بعض صلوات اس سے سوال نہ ہوگا تو قبر غیر سے بذر جہنم ادنیٰ نہ ہوگا۔ جن میں سے کچھ روایات اقبل میں گذر چکی ہیں اور یہ ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی امت کے بارے میں سوال ہو اس لئے کہ یہ قسم نہیں کہہ سکتے اور ان سے کہنا کہ انہماک کرنا۔

ثَابِتٌ مِنْ هَذِهِ الامور ما لا يَلِىُّ التَّعْصِيَةَ لَا يَهْدِي الامور ممكنة: خبر بوجہ التقادری علیہا نطق فیہ النصوح۔

ترجمہ

ثابت ہیں یہ تمام امور بالکل صحیح سے اس لئے کہ یہ امور ممکنہ ہیں جن کے بار میں محسب حادق سے خبر دی ہے جن پر نصیر میں ملاحظہ ہیں۔

تشریح

یہ ثابت مذکورہ ممکن ہوتاؤں کی اگلی خبر ہے۔ شروع سے حسن من ہذا الامور کہہ کر اس طرف اشارہ کیا ہے کہ نہ ہٹ کے اندر جو محسب مستعد ہے ان میں سے ہر ایک کی جانب راجع ہے اور ان کا ثبوت دلائل عقلیہ یعنی قرآنی آیات اور احادیث سے ہے اور میں عقلی یہ ہے کہ یہ سب امور، امور ممکنہ ہیں اور غیر حادق ان کے وقوع کی خبر دے رہا ہے، قانون پر ایمان نہ مانع زری ہے۔ اس لئے یہ سوال مقرر ہے کہ اگر ممکن کے بارے میں جب غیر حادق خبر دے تو اس پر بغیر تاویل کے ایمان الٹا نہ ہو سکے، لہذا نہ اعمال کے متعلق نفس اور جو تو اس میں تاویل ضروری ہے، اس کو ظاہر ہے پھر لازم ہے ہر ایک کو

نہیں جو حسیّت یا بہت کثرت کرتے ہیں کو انکی نادہلی ضروری ہے

قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَلَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ نَفْسٌ تَأْمُرُ بِعَدُوِّهِمْ أَنْ يُقَاتِلُوهُمْ أَوْ عُشِيَاءُ كُفْرًا تَقُولُونَ الْكَافَّةُ ارْتَضَوْا أَنْ
 فرعون اشدّ العذاب وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نَارًا قَالَ النُّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْتَرْفَعُوا
 عَنْ الْبُولِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَدِيمَةِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَشْتُلُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالنُّبُولِ
 الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْمَيِّتِ إِذْ أُقْبِلَ لَهُ مِنْ رَبِّكَ وَمَا وَبَّكَ وَمَنْ يَبْدَأُ فَيَقُولُ رَبِّ
 اللَّهُ وَبَدَأَ الْإِسْلَامَ وَنَبِيَّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أُقْبِلَ
 إِلَيْكَ إِنَّمَا مَلَكَانِ اسْوَدَانِ أَمْرًا فَإِنَّ يَدَ الْأَحَدِ هَذَا الْمَتَكَ وَالْآخَرُ الْمَتَكَ الْآخَرَ
 الْحَدِيثُ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَفْسٌ مِنْ رَوْحِيَّةٍ مِنْ بِلَاضِ الْجَنَّةِ وَحَقِيقَةٌ مِنْ عِلْوِ السَّيْرَانِ

ترجمہ

فرمایا اللہ تعالیٰ نے وہ آگ ہے جس میں دو صبح دسام پیش کئے جاتے ہیں۔ دوسرے دن قیامت قائم
 ہوگی کھر ہوگا کھر داخل کر دفرعون والوں کو سخت عذاب میں اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے رکھنا
 قوم نوح اپنے گناہوں کی وجہ سے ڈھانپنے کے پھر ڈالے گئے آگ میں۔ فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیشانی
 صفائی رکھنا جسے کہ قبر کا عذاب عام طور سے اسی کی وجہ سے ہوتا ہے اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے حضرت علیؓ اہل ایمان
 کو قبل ثابت کی وجہ سے ثابت قدم رکھنا ہے۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے جبکہ اس سے کہ
 جاتے گا تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے؟ تو وہ کہے گا میرا رب اللہ ہے اور میرا دین
 اسلام ہے اور میرے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور فرمایا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ جب میت قبر میں دفن کیا
 جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو دونوں کاٹے ہیں نچلوں آنکھوں والے انسان ہیں۔ سے ایک کو
 حکم اور دوسرے کو نیکر کہا جاتا ہے کہ اور فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہ قبر یا جنت کی کیا باتوں
 میں سے ایک کیا رہی ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھ ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے ہدایت قبر کے متعلق تین آیات اور تین حدیثیں نقل فرمائی ہیں اور ایک حدیث
 آیت کا شان نزول بتاتے ہوئے پیش کی ہے۔

پہلی آیت الشَّاٰزِلُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهِ عَذَابٌ وَأَوْعِيَاءُ كُفْرًا تَقُولُونَ الْكَافَّةُ اَدْخُلُوا آلَ فِرْعَوْنَ
 اَشَدَّ الْعَذَابِ (سورہ مؤمن بارہ و ۲۴ رکوع ۱۱)

مطلب یہ کہ فرعونوں کو دوزخ کا ٹھکانہ جس میں وہ قیامت کے دن داخل ہوں گے ہر صبح دسام انکو دکھایا
 جاتا ہے تاکہ انہوں نے کہ طور پر اس آیت سے عذاب کا مزہ چکھتے رہیں۔ یہ تو ظلم بزرگ کا حال ہوا۔

اماریٹ سے ثابت ہے کہ اسی طرح ہر کفر کے سامنے دوزخ کا اور ہر مؤمن کے سامنے جنت کا ٹھکانہ رکھا

صحیح بیعت نہ پیش کی جاتا ہے۔

تفصیل: اس بات پر حدیث فرغوں کا عالم برزخ میں معذب ہونا ثابت ہوا تھا اس کے بعد غمخوارانہ
 علیہ السلام کو اس کا جواب دیا کہ جی ہاں، بلکہ جی ہاں، مگر میں نے یہی برزخ میں معذب ہوں گے، اے خداؤ اللہ! جنت
 کے دروازے اور اللہ کے دروازے، اور بعض آثار سے ظاہر ہوتا ہے کہ جس طرح بنیوں میں سے غمخوار کی
 روحیں قبر کے دروازوں میں داخل ہو کر جنت کی سیر کرتی ہیں اسی طرح دوزخ قبول میں سے ناز و نفوس کی ارواح
 کو طویل شود کے دروازوں میں داخل کر کے صریح و شام دوزخ کی طرف بھیجا دیتا ہے، البتہ دوزخ کا صبح، شام، آج، کل، ہمارے
 کے جنت و دوزخ میں اقامت پذیر ہونا، جنت و دوزخ میں صبح و شام و روز و رات کے متعلق اللہ تعالیٰ کو ضرورت
 علیہ السلام و اوصیائے اللہ کے متعلق حدیث شریف علیہ السلام مفید و بالغ و اذکار العشر کے الفاظ
 کافی بات ثابت ہوتی ہے۔

دوسری آیت میں وصۃ اخطیبتہم (خو اچھا چلو) اور افا (اور اہل خانہ) اور اذ (اور) اور ان کے بعد ان کے لئے وصی بننے والے پر طوطا نے کیا اور ہر حاضر کو اپنی پس منظر سے دیکھنے کی تلقین کی انصوت پر راز کی آگ میں صومع گئے۔

تکدیش سے کہ :- اس مسئلہ میں البیہ کی حالت غایت عذاب اللہ ہے نہ ۔ اس حدیث کا شان نزول یہ کہ کعب بن جریج نے کہا کہ میں نے اپنے ایک بھائی کے ذہن سے فارغ ہوئے حکوٹر کے عذاب میں مبتلا کیا گیا تو فقیر کرم علیہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ اس کے اعمال کے بارے میں پوچھ تو انکی جوی نے بتایا کہ وہ بکریاں خریدنے لگے اور ان کے پیشانیہ امتیاط نہیں کرتے تھے ۔ اس حدیث کی پوری تفصیل علامہ سیوطی نے شرح مقبول میں کی ہے اور :- وہ حدیث ہے جس سے حدیث اسوہ پھر نہ منسوخ ہے جس سے امام ابوحنیفہ نے کوئی نسخہ اور غیر کوئی نسخہ کے منہ کی حرمت پر استمدال کیا ہے ۔

تبع کر رہی تھیں۔ درحقیقت یہ آیت حدیث میں بھی مذکور ہے۔ بھئیے اللہ! اللہ ہیے! اُمنوا! یا نقول اللہ ثابت
فی الجہلۃ الدنیا و فی الآخرۃ۔ پوری حدیث اس طرح ہے بھئیے اللہ! اللہ! اُمنوا! یا نقول اللہ ثابت
فزیات فی عذاب اللہ یقریظان لہ من ربک فیقول کفری اللہ و منہی عتقہ۔ متفق علیہ (مشکوٰۃ و مشکوٰۃ)
مستحکم کہ اسے اہل ایمان کو مصروفیات سے دیکھا کر نہ لگیں ہیں اور آخرت میں بھی حق تعالیٰ ثناء فرمے گا ان پر ایمان
کی افوا سے جس کی غیبت علی اور ائمہ رضی اللہ عنہم کے مومنین کو دنیا و آخرت میں ثابت قدم رکھنا ہے۔
یہی فرق کی منزل جو دنیا اور آخرت کے درمیان پر راز ہے اسکو ادھر کھینچ کر رکھنے کے لیے جہاں پر
حلف ہے، انوں قسم کے اقول بھئیے میں ہیں۔ عرض میں یہ کہ مومنین دنیا کی زندگی سے بیکر بیکر تک اسی کلمہ طیبہ
کی بدولت مضبوط اور ثابت قدم رہیں گے، وہاں کسی ہی آفات و حوادث پیش آئیں گئے ہی سخت استقامت
ہو۔ بقرہ میں حکیرین سے سوال ہے جواب ہو، حتم کہ ہوتا کہ منظر بوضو اور دینے والا ہوا ہر موقع پر یہی کلمہ توحید
ان کی پاس رہی وہ استقامت کا ذریعہ بنے گا۔

اور عبد القادر بن مسعود اور عمر بن العاص اور معاذ بن جبل اور ابوامامہ اور ابوہریرہ اور ابوہریرہ اور ابوہریرہ
عائشہؓ ہیں۔ پھر ان سے روایت کر جو لوگ کی تصدیق دے چکے ہیں۔
تنبیہ کا :- قبر کا غلط فہمی اس کامرہ کو دیا کہ روایات سے متکلم ہوتا ہے کہ یہ غلط مسلح اور غلط
کو مہتمم ہے۔ علامہ بیہولی نے شرح القبر مشکوٰۃ پر اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

وَ اذْکَر عذاب القبر بعض المعنویات و انما یفطر لان العت جہاد کلا حیوة لعل اولادہ صالح
فقد یبدا بحال و الجواب انہ یجوز ان یخلق اللہ تعالیٰ فی جمیع الاجزاء او فی بعضھا
نور کما فی الحیوة قد مر ما یدلک العذاب اولیة التعمیم و هذا لا یستلزم اعادة
الروح الی بدنہ و لا ان یضرب و یضرب او یرى اثر العذاب علیہ حیث ان الفرق فی
السما و السما کولی فی بطون الحیوات اذات و المصوب فی السما و عذاب و ان لعل نظم علیہ۔

ترجمہ

اور نکاح کیا ہے عذاب قبر کا بعض معنوی اور بعض ردائض نے اسلئے کہ میت بے حال ہے جس میں
حیات ہے اور نہ راک تو اسکو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ
اس کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی کوئی قسم اس طرح پیدا کر دے کہ وہ عذاب کے درد یا تنہم کی لذت
کا انداز کرے اور یہ اس کے بدن کی جانب روح کے اعادہ کو مستلزم نہیں ہے اور نہ اسکو موت مستلزم ہے کہ وہ
حرکت کرے اور مضطرب ہو یا اس کے اوپر عذاب کا اثر دیکھا جائے یہاں تک جو شخص پانی میں ڈوب گیا جس کو
کھا لیا گیا جو جو حیوانات کے پیٹوں میں ہے اور جسکو نفسا میں سولی دی گئی ہو اسکو عذاب دیا جائے گا اگرچہ
ہم اس پر مسلح نہ ہو سکیں۔

تشریح

بعض معنوی اور بعض ردائض نے عذاب قبر کا نکاح کیا ہے اور انکو دھوکہ دے ہو گیا کہ میت میں نہ
حیات ہے اور نہ راک ہے تو اسکو عذاب دینا مستلزم نہیں ہے کیا فائدہ؟ اور جو بعض اس مسئلہ میں
دور ہوئی ہیں وہ ان کے نزدیک منزل ہیں اور اگر یوں جواب دیا جائے کہ مرہ وہ دہان زندہ کر دیا جائے گا
وہ کہتے ہیں کہ قرآن سے حدیث و نبی حیات کا ثبوت ہے۔ حیات و نبوی اور حیات اخروی اور اس صورت
میں حیات میں مائی ہوئے گی جیسے فرمان باری ہے اَعْقَبْنَا اَنْفُسَکَ وَ اَحْبَبْنَا اَنْفُسَکَ مِثْلَکَ جواب دیا
جاسکے کہ میت کو موت دہی ہوئی مائی دینا کی اور ایک قبر کی ۔ در حیات بھی دو ہوئی ، ملک حیات دنیوی
اور دوسرے وہ حیات قبر جو مشرک بزرگوار سے گی مگر شارح اس کا جواب دے رہے ہیں کہ جو بزرگوار ہے کہ
اللہ تعالیٰ فی اعادہ روح کے میت کے فورے اجزائے بدن میں یا بعض کے اور انہی حیات پیدا کر دے جس سے
وہ عذاب کی مشقتوں کا اور تنہم کی لذتوں کا انداز کر سکے جیسے اسی منوی حیات کو جو بے ارشاد و ایم ہے

و ان میں فوج الایمہ مصنفہ اور میت کو جوار و میت کینا اس حیات کے مقابلہ میں ہے جو اسکو دوسری زندگی میں حاصل ہوگی، مگر شارح کا یہ جواب غرض ناکل ہے اسلئے کہ اعداد و ثبوت سے یہ بات ثابت ہے کہ سولہ کے وقت میں بدن میں روح کا عبادہ کر دیا جائے گا ہے، لہذا اس تاویل کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو شارح نے پیش فرمائی ہے اور راہ و اعتدال میں جو منزلہ ہے آیت کے ذریعہ وارد کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ وقت سولہ روح کا عبادہ کر دیا جائے گا مگر یہ حیات ضعیف ہوگی، ایسی ضعیف ہوگی کہ جس کے زور کی موت سے بھر نہ کیا جاسکے لہذا اب یہ حکم نکال دینا فوجا الموت الا الموتۃ الاولیٰ کے متعلق نہ ہوگا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس حیات کے متعلق کوئی شک و شبہ ہے یہ ضروری نہ ہوگا کہ وہ سرسخت بھی کہے اور عالم کو جو سے مضطرب ہو۔

اس کے اہم عذاب کا اثر بھی دکھائے۔ لہذا جس شخص کو درد سے کھا لیا ہو دردہ ان کے بطون نیلین ہو یا کوئی درد یا میں عرق ہو گیا ہو یا اسکو سولی دی گئی ہو اسکو وہیں عذاب ہوگا اگرچہ ہم اس کا مشاہدہ نہ کریں اسلئے کہ یہ عذاب برزخی ہے و نیز کا ذکر سوچو سے ہے کہ عمر مانوگ قبر ہی میں دفن کر دینے والے ہیں۔

تنبیہ کا۔ حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب الروح میں اس مسئلہ پر گفتو فرمائی ہے ان کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ عالم تین ہیں۔ ۱۔ عالم دنیا ۲۔ عالم برزخ ۳۔ عالم آخرت۔ اور تینوں عالموں کے احکام جدا گانہ ہیں۔ عالم دنیا کے اندر جملا احکام کا سکونت بالذات بدن ہے اور روح بدن کے تابع ہے۔ پٹائی ہوئی ہے تو بدن کی، کھا نا کھا نا ہے تو بدن، مساجد بڑھنا ہے تو بدن البتہ روح بھی بطریق طبیعت اس سے متاثر ہوتی رہتی ہے اور عالم برزخ کے اندر روح اصل اور بدن اس کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا جب تک بدن باقی ہے بالقیق وہ بھی عذاب اور تنہم سے متاثر ہوگا اور اگر فنا ہو جائے تو روح جو اصل و بالذات ہے وہ موجود ہے سکو عذاب ہوگا اور عالم آخرت کے اندر بدن اور روح دونوں مقبوض ہوں گے، کوئی کسی کے تابع نہ ہوگا۔ فرماؤ ہاری کہ لکنا فی صحت جنودہم بدن لسانہم جنودہم وغیرہ لایذ و فحشا القہات اس پر مال ہے۔

اس تحقیق کی روشنی میں منقولہ اردو دفعہ کا لٹکان با کچھ ختم ہو گیا اسلئے کہ برزخ کے اندر مقبوضہ اصلی روح ہے اور وہ باقی ہے۔ اور پہلے والا جہاں کہیں بھی ہو خواہ جلا یا گیا ہو یا عرق ہو یا ہو تو اس کی روح موجود ہے، سکو عذاب کیلئے بدن کی ضرورت نہیں ہے۔

وَمَنْ تَأَمَّلْ فِي عَذَابِ مُلْكِهِ وَمُلْكُوتِهِ وَغِيَاثِ قَدَرَتِهِ وَجِبِ وَتِهِ لَمْ يَبْتَغِدْ
أَمْثَالَ ذَلِكَ فَضْلًا عَنْ الْأَسْتِغَاثَةِ

ترجمہ کا۔ اور جو غور کرے گا اس کے ملک اور ملکوت کے عذابات میں اور اسکی قدرت و جبروت

کے غرائب میں وہ اس کے اسباب کو متنبہ نہیں کرتا جیسا کہ ہم نے کہا ہے۔

تشریح

ملک وہ عالم جو محسوس و مشاہد ہے، ملکوت عالم مقبیات، ملکوت کے معنی ملک عظیم کے ہیں۔
 اور آثار مبالغہ کیلئے ہیں اور ملکوت ملک کے بعد درج میں ترقی کیلئے ہے بعض حضرات
 نے کہا ہے کہ ملک وہ عالم عقلی ہے اور ملکوت عالم غوی ہے اور بعض نے کہا ہے کہ جو عسوسات میں ہے
 وہ ملک ہے جیسے انسان حیوانات وغیرہ اور جو غائب عن البصر ہیں جیسے مائیکہ اور ارواح ان جن ملکوت
 ہے۔ جبروت، جبر کا مبالغہ یعنی عظمت یعنی جو اس کی قدرت و عظمت کے غرائب میں غور کر لیا جائے ان
 باتوں کو محال تو کیا جانتا متنبہ بھی نہ کیے گا۔ فقط ذرا برہاء حال منصوب ہے یا معمول مطلق ہوگی
 وجہ سے منصوب ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ أحوال القبر مِمَّا هُوَ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ أُمُور الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ أَفْرَدَةً هَذَا
 بِالذِّمَّةِ شَمِشٌ مُتَضَلِّلٌ بَيَانٌ حَقِيقَةٌ مُبْهَمَةٌ وَفَصَائِلٌ مَا يَتَعَلَّقُ بِأُمُورِ الْآخِرَةِ وَدَلِيلٌ لِلْحُكْمِ
 أَمَّا أُمُورُ مَمْلُكَةِ الْعَبْدِ بِهَا التَّضَادُّ وَتَطَوُّرُهَا الْكُنْزُ وَالسَّنَةُ فَتَكُونُ ثَابِتَةً وَتُتَوَحَّجُ
 بِحَقِيقَةٍ كُلُّ مَعْنَاهَا تَحْقِيقًا وَأَوَّلِيَّةً وَأَعْتَابًا بِشَائِدَةٍ وَقَالَ:

ترجمہ

اور جان تو تحقیق کہ کثیر احوال قبران اول میں سے ہیں جو دنیا میں ہیں دنیا اور آخرت کے
 امور کے تقابل کو مصنف نے الگ بیان کیا۔ پھر مصنف مشغول ہو گئے مشرق کے حق ہو گئے
 بیان میں ان تفصیل کے بیان کرنے میں جو امور آخرت سے متعلق ہیں اور میں ان سب کی یہ ہے کہ یہ سب
 امور ممکن ہیں جیسے بارے میں صادق نے فرمادیا ہے اور کتاب اور حدیث ان احوال کے سلسلہ میں ماضی
 ہیں تو یہ تمام امور ثابت ہوں گے اور مصنف نے ہر احوال فرمائی احوال آخرت میں سے ہر ایک کے حق
 ہو سکی تحقیق اور تاکید کی عرض ہے اور ہر ایک کی شان کا کھلا رکھنے کی وجہ سے۔

تشریح

ابن سے شائع یہ فرماتے ہیں کہ احوال فردہ اولیٰ برزخ میں جو دنیا اور آخرت کے درمیان
 کا حصہ ہے اسلئے مصنف نے احوال قبر کو الگ ذکر کیا اور پھر اس کے بعد احوال آخرت
 کو بیان کرنے میں مشغول ہو گئے۔ اور یہ قبل یہ احوال ذکر کئے ہیں کہ اگر ممکن کی جب غیر صادق
 خبر ہے تو اس پر یقین کرنا ضروری ہے۔ لہذا احوال عذاب قرار احوال آخرت سب امور ممکنہ ہیں
 کتاب اور سنت سے ان کے احوال ممکن ہیں جن پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس کے بعد شارح فرماتے
 ہیں کہ مصنف نے احوال آخرت کو بیان کرنے ہوئے وہ طریقہ نہیں اپنایا جو احوال قبر کو بیان کرنے ہوئے
 اپنا یا عیناً اپنی سب کی غیر ثابت بعد میں بیان کی تھی بلکہ جہاں ہر ایک کے ساتھ خبر بیان کرتے ہوئے

رجی رہا اس نقطہ تا جیسے کہ ایسے الفاظ کہنے کی حرکت نہ ہوتی، اپنی اصل پر تقرر کر کے شرابا اور کچھ عمل ہے
 کہ دیگر اپنے سوال کا جواب بھی حاصل کر لیتا جو کلی آیت میں مذکور ہے، زرشاد باری ہو کہ اسے ہیقت ہے
 آپ فرمادیجئے کہ انکو وہ زندہ کیسے لگا جس نے انکو پہلی بار نہ پایا تھا اور وہ سب بنانا جانتا ہے یعنی جس نے
 پہلی مرتبہ ان ہڈیوں کو ہستان میں جان ڈالی اسے دوسری بار جان ڈالنا کیا مشکل ہے بلکہ یہ تو پہلے
 سے زیادہ آسان ہو چکا ہے (دو ہڈیوں علیہ ہمارا اس قادر مطلق عینے تو سب ہی چیز آسان ہے پہلی
 مرتبہ ہو یا دوسری مرتبہ وہ ہر طرح بنانا جانتا ہے اور بدن کے اجزاء اور ہڈیوں کے درمیان کہاں کہاں
 منتشر ہو گئے ہوں ان کا ایک ایک ذرہ اس کے علم میں ہے۔ اس کے بعد شارع فرماتے ہیں کہ یہ در آتے ہیں
 تو ہم نے بطور کو پیش کر دیں ورنہ ایسی بات پیش کر دیں جن سے یہ بات القیبنی طور سے منکوم ہوتی ہے کہ مر گئے
 بعد دوبارہ اٹھایا جائے۔

سوال :- اجزاء احمید سے کیا مراد ہے؟ **جواب :-** انسان کے بدن کا وہ حصہ جو ان پر بدن سے تفر
 جات تکمیل رہتا ہے و بدن انسانی میں دیگر لوازمات و سیلاب جو جسے کوئی پیشی، و طری اور مونا یا ظاہر ہوتا
 ہے وہ اجزاء احمید میں داخل نہیں ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بدن انسانی میں دو قسم کے اجزاء ہوتے ہیں
 ایک اجزاء احمید کہ جو مادہ سے آخر تک باقی رہتے ہیں اور دوسرے اجزاء زائدہ اور عارضہ کہ جن میں تخرید
 تبدیل کی پیشی ہوتی رہتی ہے جیسار انسان بچہ اور جوان اور بوڑھہ ہونے سے نون عمر سے تیر عمر تک وہ دونوں انسان
 کہلاتے ہیں حالانکہ اس مدت میں اس کے جسم میں ہزاروں تغیر و تبدل پیش آتے ہیں اور دتنا کو تنا جسم ٹھٹھا
 بڑھتا رہتا ہے و مکتوم ہو کر زود کے اجزاء احمید میں کوئی تغیر نہیں ہوا، صورت اجزاء زائدہ میں تغیر و تبدل
 ہوتا رہا پس بشر کے وقت ہر انسان کے اجزاء احمید مجتہدہ کر دیے جائیں گے اور ہر شخص اپنے اجزاء احمید کے
 ساتھ ملنا چلنے لگوں الفاظ دیگر انسان اور بدن میں فرق ہے کہ کو کو بدن میں فرقی اور لفظی کو جو جسے کسی
 اور زیادتی ہوتی رہتی ہے مجھ انسانیت میں کوئی کمی اور زیادتی نہیں ہوتی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ اجزاء احمید سے مراد وہی ذرات ہوں جو حضرت آدم علیہ السلام کی پشت سے حصہ لینے
 کے وقت نکالے گئے تھے کما قال اللہ تعالیٰ "واذ اخذنا نوح بنی آدم من جوفہ و ازواجہم و اشدہ علی علم الفہم
 انکم برکم ازواجہ" اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کی ادا رکون کی پشت سے
 ذرات کی حیثیت اور شکل پر نکالا اور عجب نہیں کہ یہ ذرات چھوٹے کے اعتبار سے اجزاء و لا تخری ہوں
 اور صورت اور حیثیت کے اعتبار سے انسان ہوں اسی سے اللہ تعالیٰ نے ان پر ذرات کا اطلاق فرمایا، ذرات
 کا لفظ نہیں فرمایا اس لیے کہ ذرات کا اطلاق جب ہی ہوتا ہے کہ صورت جن بھی ہو، شاید اسکی تفصیل اجزاء
 احمید کو کہنے کیسے دینی ہوگی ہوگی۔

فانكرد الفلاسفة بناءً على اعتناخ إعادة المقدم بعينها وهو انه لا دليل لهم عليه
يعتد به غير مقبول بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجعل الاجزاء الاصلية للانسان بعيد
روعة اليه سواء سمي ذلك إعادة المقدم بعينها او لم يسم.

ترجمہ

اور فلاسفہ نے بناءً على اعتناخ إعادة المقدم کے بعینہ اعادہ کے منفع ہونے
پر اور یہ بات باوجودیکہ ان کے لئے اس پر کوئی معتد بہ دلیل نہیں ہے مقصود کے لئے
معتبر نہیں اس لئے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلہ کو شیخ کرے گا اور انسان کی جانب سے
اس کے رد کے لئے کوئی دلیل نہ ہو اس کا نام بعینہ مقدم کو اعادہ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے۔

تشریح

فلاسفہ اپنی کوتاہ نظری کی بنا پر یہ جہاں دیگر متافیزیکی شریعہ کے سمجھنے میں بڑے دھم کے متکثر ہوتے
ہیں لیکن انھوں نے عباد جہانی کا یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ عباد جہانی میں مقدم کا اعادہ
لازم آتا ہے حالانکہ مقدم کا اعادہ محال ہے حالانکہ انکی یہ بات کو مقدم کا اعادہ محال ہے بعض اہل فہم
ہے جس پر کوئی دلیل قائم نہیں جس طرح مقدم کی ایجاد ممکن ہی نہیں مگر ذرا غلط ہے اس طرح مقدم کی ایجاد
ثانی یعنی اعادہ بھی ممکن ہو گا جو اور دم بموت اور جہات نفس ماہیت کے عرض میں سے ہے نہ کہ
عین ماہیت نہ لازم ماہیت جس طرح نوم نہ مٹتا اور مرآت اور بردوت کا ماہیت واحدہ پر تو اور کہ اور
تکالیف جائز ہے اسی طرح وجود اور دم کا تو اور بھی ماہیت واحدہ پر جائز ہے ایجاد اور اعدام احوال اور
اذاات کا امکان کسی خاص زمانہ پر موقوف نہیں لہذا یہ کہنا کہ ایجاد اول زمانہ سابق میں ہو سکے سبب ممکن ہے
اور ایجاد ثانی زمانہ لاحق میں ہو سکی وجہ سے ممکن ہے غیر معقول ہے اس اگر اعادہ بشرط الزام اول کے ممکن نہیں
ہوتے تو بیشک استعمال لازم آتا ہے جس طرح مقدم کی ایجاد زمانہ اول میں ممکن تھی بعینہ اسی طرح دوسرے
زمانہ میں اس مقدم کی ایجاد و ثانی بھی ممکن ہوگی زمانہ کے بدلنے سے ایجاد ممکن تھی وہ محال نہیں جائے
گی جن لوگوں نے مقدم کے بعینہ اعادہ کو محال قرار دیا ہے انکی دلیل یہ ہے کہ مقدم اشارہ عقلی کو قبول نہیں
کرتا تو اس پر امکان خود کا حکم لگا کیسے ہو گا؟

جواب ہے اصول غلط ہے اس کے عقل افلاطون اور اسکندر کے کی جانب اشارہ کرتا ہے جس کی صحت
میں کوئی شک نہیں اور اگر منتہی پر حکم لگا جائے باطل ہے تو شریک الباری منتہی جنات فیضیں محال و غیرہ
جس کیسے حکم امکانی لگا دیا گیا پھر ہمارے گفتگو اس میں ہے کہ موجودات ذاتیت کے بعد کو قائم ہو سکتے
ہیں تو یہ مقدم پر کہاں حکم ہوا۔

شارح کی عبارت ”وہو (ای الخار) إعادة المقدم“ شیخ آثار دلیل ہم بعینہ غیر منتہی بالحق و
جو بعد از ہے اور غیر منتہی اس کی خبر ہے۔ اور منتہی کے اندر غیر منتہی و امکان ہے اور ہذا اور خبر کے درمیان کا

پورا جہاں کا واقعہ ہے کہ ہرگز یہ غلامی کے پاس اپنے وطن پر کوئی کائنات اعتقاد دلیں نہیں بلکہ انکی ہر دلیل
مخدوش ہے اس کے باوجود اعادہ معدوم کو متفق کہنا چاہئے مقصود کیلئے مضمر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے
قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد معدوم کے قائل ہیں جس میں ممکنہ دم بعض کا اعادہ نہیں بلکہ اس کے اجزاء اصلہ کا
اعادہ ہے۔ اسلئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان کے اجزاء کے متعلق ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کو مبعوث کرے گا اور اس
میں روح کا بارہ کرے گا تو یہ اجزاء علیہ کا اعادہ معدوم کے اعادہ کی قبیل سے نہ ہو گا اور اگر ہم اسی کا اعادہ
معدوم رکھنا چاہتے ہو تو وہ ہم تمہیں میں فاسد چھڑا نہیں کرتے مگر یہ یاد رکھنا کہ یہ حقیقت اعادہ معدوم نہ
کچھ چھوٹا کسی کی نظر یہ ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے جو یہ طلب کیا تو وہ بولے کہ ہم جو یہ تو نہیں گئے
اس میں ہرگز نیت ہے البتہ ہم دو گن عدد دیا کرتے حضرت عمرؓ نے اسکو مان لیا اور فرمایا کہ یہ ہے جو یہ ہی نام تم
اس کا جو چاہو کہو۔

تفسیر - غلامی طبعیت کہتے ہیں کو نفس نامہ موت سے فنا ہو جاتا ہے اسلئے کہ نفس اللہ عز و جل معنوی
خون تھساں یا ملک یا معتقلہ یا اس تمام طیف کا نام ہے جو حقیقت پیدا ہو تا ہے۔ تو ان لوگوں کے نزدیک نہ شہر ہے
اور نہ قلاب اور نہ قلاب اور یہ کچھ ہوا شہر ہے۔ غلامی نہیں کا کہنا یہ ہے کہ نفس وہ جو ہر جزو میں اللہ ہے جو
نہ تو نہیں نہیں کہادہ ان کے نزدیک شہر سے مراد کیفیات ہیں جو نفس پر بدن سے مفادیت کے بعد طاری ہوتی ہیں
یہی خوش اور خشن اور انہوں نے کہا کہ کائنات علیہ کا کہ سبھی نفس تھا لہذا اس پر کیفیات مذکورہ کا اثر ہو گا
اور انہوں نے کہا کہ شہر میں ان کیفیات کے انوار انہار و فیرہ اور جنم کے ساتھ چھوڑ دینا و فیرہ کا کرے تو اس سے
مراد ہی شہر معانی ہے ان نفسوں سے اور عقولوں سے صرف نفس کو دراصل چھوڑ دینا یعنی انہوں نے مراد جہاں کا
انکار کیا ہے۔ غلامی طبعیت و کیفیات نے غلامی کے ذکر وہ دونوں گرد ہوں کی تکمیل کی ہے۔ ہوں کہ کفر تو کھلا ہوا
ہے۔ در شان کا کفر اسلئے کہ انہوں نے انہوں نے غلامی ہی نارایات کی ہیں بولے کے انکار کی مراد ہے۔

تفسیر - معدوم کا اعادہ جائز ہے یا نہیں اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ اکثر متکلمین اشاعرہ اور مشائخ سنیہ
میں سے اسکو جائز قرار دیتے ہیں لیکن پھر معدوم کے شئی اور غیر شئی ہونے میں آپس میں اختلاف ہے (کہا یہ آتی)
بعض متکلمین اور فلاسفہ اسکو کما حقہ قرار دیتے ہیں لیکن میں سے جن لوگوں نے اعادہ معدوم کو محال قرار دیا ہے
وہ معاذ ربانی کے تکرار نہیں کہ وہ کہتے ہیں کہ معدوم کے اعادہ نہیں ہوتا لہذا ہر احد کے تفریق
کے بعد ان کا اجتماع ہونا ہے جسکو بارہ معدوم کہنا چاہیے۔

وہبہ ایستقامتی القوانین لکل انسان الف تاعیت عارجزاً منہ فقلک الاجزاء اما ان
ان او فیہا مع حق الرقیہ سداً لا یكون الا مع اذاجیم اجزاء منہ وذلک ان المبدأ داغوا
الاجزاء الی الی الی من اول العبد الی اخرہ والاجزاء الی الی الی فصل فی الاشیء الخلیف۔

ترجمہ

اور اس سے (جاریہ اجزاء اصل کے افادہ کے ناکل ہونے سے) دور ہو جائیگا وہ اعتراض جو فلاسفے کیلئے کہ اگر کوئی انسان کسی دور سے انسان کو کھلائے اس طرح کہ کواکب اس کا سر جو جائے تو یہ اجزاء باقوان دونوں میں لوٹائے جائیگے اور یہ حال ہے بالذات دونوں میں سے ایک میں خود سرا ہے جو دوسرے اجزاء کے ساتھ متحد رہا ہوگا نہ ہوا، اور یہ عقوذاً اعتراض (مستلئے ہے کہ جھکوٹا، جائے گا وہ اجزاء اصل میں ہونگے جو ازل سے آخر تک باقی رہیں گے اور جو کواکب اس میں زائریں اصلی نہیں ہیں۔

تشریح یہاں سے شائع فلاسفہ کا ایک توکی اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان دور سے کوکھا جائے اور انسان کواکب اس کا جزو بدن بن جائے اور دونوں مل کر ایک ہوں جائیں تو اگر حقیقت کے وقت دونوں کو متحدہ اجزاء ہو سکیں تو جسے ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دور دونوں کا ایک انسان کے ساتھ متعلق ہو لازم آجیگا جو محال و باطل ہے اور اگر ازل اور کواکب کو علیحدہ علیحدہ زندہ کیا جائے اور شہر کے وقت ازل سے کواکب کے اجزاء علیحدہ کر کے جائیں تو ازل کا جینہ اور مجموعہ اجزاء شہر نہ ہوا حالانکہ فرض یہ کیا گیا تھا کہ شہر جینہ و مجموعہ اجزاء ہو گا۔ شہر روح نے اسی بات کو یوں ارسطو فرمایا: "فکلیک الاجزاء ایمان فکاد فیہا معاد ہو محال" یعنی وہ اجزاء جو ازل کے اجزاء ہیں یکے ہیں اگر ان کو ازل اور کواکب میں لوٹایا جائے تو یہ محال ہے اگرچہ دور دونوں کا محل واحد کے ساتھ تعلق نہ ہو مگر جزو واحد کا آئن واحد میں دو مکانات میں ہونا لازم آتا ہے جو بدیہاً ظاہر ہے۔ جواب اس کا وہ ہے جو ہم اقبل میں تحریر کر چکے ہیں یعنی اجزاء اصل کے حقیقت جب وہ سامنے رہے گی تو یہ اعتراض وارد نہ ہو گا اور ازل اور کواکب دونوں کو ان کے اجزاء اصل کیساتھ لوٹایا جائیگا۔

فان قيل هلنا اقول بالثبات لان البديان الثاني ليس هو الاول لعاده وفي الحديث من اهل الجنة جرد مكره وان الجعفي جنوسه مثل اخط ومن ههنا قال من قال ما من مذهب الا ولت اسخ فيس قدم من اسخ -

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو متنازعہ کا ناکل ہونا ہے اس لئے کہ دوسرے بدن پہلے بدن نہیں ہے تو یہ اس کے کوجہ مٹ میں وارد نہ ہو اس کے کہ ازل جنت کے بال اور بے دائمی ہوں گے اور جنسی کی دائرہ اس پر اس کے منس جوگی اور اسی وجہ سے کہا جس سے کہا کہ نہیں ہے کوئی نہ سب مگر تنازعہ کا اس میں مضبوط قدم ہے۔

تشریح

یہاں تو جسد باتیں سمجھ لینی چاہئیں وہ خارج جس کو آراگون بھی کہتے ہیں جسکی حقیقت یہ ہے کہ روح بار بار اسی عالم حسی میں جیون اور بغیر ملتی رہے اور مختلف جیونوں اور منوں

ہیں تو انہی روح کی جوار و سوار ہے پہنچے جوں میں اس نے جسے کارنامے کئے تھے اسی کے مطابق سکودہ سرا
 بیوان ادب پر ختم ہے ۱۰۔ جو ہندوؤں کا مذہب ہے (۱۲) جڑو انکرو کی تبت ہے۔ اجدود ہے جسکو سوانح زینت
 کے علاوہ کہیں ہاں نہ ہوں، یعنی جتنی لوگوں کو نیشم اور فخل و فخر کے ہاں نہ ہوں گے۔ مژو، انکرو کی جمع ہے
 اجدود وہ ہے جسکے دائرہ میں نہ ہو۔ نزدیکی میں ہے کہ بل جنت میں حالت میں ہوں گے کہ کو انکرو زینت کے عباد
 ان کے جان پر بل نہ ہوں گے اور ان کے دائرہ میں ہوگی اجدود و اجنبہ ہوں گے جیسے تیس، پانچ تیس، ساس کی
 عریں ہوتے ہیں۔ چتر، ڈالو، اُحد، دین میں ایک پہاڑ ہے جسکو دوسرے پہاڑوں سے متقدوار
 الگ ہونے کی وجہ سے اُحد کہا جاتا ہے۔

جب یہ تفصیل میں نہیں پڑھی تو آپ نے ایسا مال ایک اعتراض پڑھتا ہے کہ آپ ملازمی کے تو فال ہو گئے مگر وہ حقیقت یہ تو تاسخ کا فال ہوا ہے اس لئے کہ جو لوگ تاسخ کے فال ہیں وہ یہی کہتے ہیں کہ بدن ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتا ہے اور اس کے فال آپ بھی ہو گئے؟ کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ جتنی لوگ آج اور آئندہ ہوں گے اللہ بھی ان کی وارثہ احمدیہ کے برابر ہوگی۔ حالانکہ اس کا پسہ بدن ایسا نہ تھا کہ ان نہ ہوں اور وارثہ نہ ہو یا اس کی وارثہ احمدیہ کے برابر ہو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دوسرا بدن ہے اور اس کو تاسخ کہتے ہیں۔ ایک ظن آپ تاسخ کا اعلان کرتے ہیں مگر میں اعلان ظن میں آپ نے تاسخ کا اعتراف کر لیا ہے اور عام اعلان بدن روئے صاحب ثریا نے اسی وجہ سے یہ فرمایا ہے کہ ہر مذہب تاسخ کا دوسرے کو کہہ کر بدن خودی کا غیر ہے۔ اس سے بھی تاسخ کا ثبوت ہوتا ہے۔

نتیجہ کیا :- مولانا درودنی بہت بڑے بزرگ اور ماکر اسرار و حکیم ہیں ان کے کلام کا یہ مطلب لینا جو ظاہر عبارت سے مفہوم ہوتا ہے قطعاً غلط ہے وہ ہرگز نہ اس شخص کے توکل میں اور نہ اس سے نہ تعلق ہیں بلکہ اس کلام سے ان کا مقصد ان لوگوں پر اعتراض کرنا ہے جو ان دقائے سے بحث کرتے ہیں اور ان کے علم کو ان کے حوالے نہیں کرتے۔ بات معترض کی کمزور سب سے حقیقی علم اللہ ہی کو ہے مگر اہل اسلام کی اگر کچھ مجبوراً ہی سامنے آتی ہیں تو (مثلاً) اعتراضات کلامی، برہانہ مجبوری، فلسفوں کو سامنے رکھتے ہوئے ان دقائے سے گفتگو تک نہایت پہونچ جاتی ہے جس میں وہ معذور ہیں۔ یہ معترض کیا اعتراض ہے آگے شمار اس کا جواب دینے کے فرمائیے۔

قد انما يبين ان التماسه لو لم يكن السيد الثاني مخلوقاً من العزاة الا صفة للسيد
الا ذل وان سمي مثل ذلك تاسعاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على صحة عادة الرفع
الى مثل هذا السكون بل الادلة قائمة على حقيقة سواها وهي تاسعاً ام لا.

ترجمہ

تو ہم جواب دینے کے لئے کہنا سچ لازم آئیگا اگر دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے پیدا کیے گئے ہوں اور اگر اس کے مثل کا نام تنازع رکھا جائے تو محض نام میں نزاع ہوگا اور اس بدن کے مثل کی جانب اعادة روح کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ دلائل اس کے حق ہونے پر قائم ہیں خواہ اس کا نام تنازع رکھا جائے یا نہیں۔

تشریح

تشریح نے جو جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ تنازع اس وقت ہوتا جبکہ دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے نہ بنایا جائے اور یہاں جب دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اہلیہ سے بنایا گیا ہے تو دونوں بدنوں میں صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے۔ اور اس تغیر ہیئت کا نام تنازع نہیں ہے اس لئے کہ انسان کے بدن میں اول عرب سے آخر عمر تک بیشمار تغیرات ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کو بنا جس تنازع میں کہا جا۔

اور اگر آپ کو یہ سہ کہ روح کے اس بدن سے تعلق کو جو بدن اول کے اجزاء اہلیہ سے بنائے تنازع ہی کہا جائے تو مجھے مگر یہ اختلاف صرف اس سلسلے میں ہوگا کہ اس کا نام تنازع ہے یا نہیں؟ ہر گز تنازع کہنے کو تیار نہیں ہیں اور اس سے جسے بدن کی جو نسبت اعادة ندرج کے استلزام پر کوئی دلیل قطعی اور نقلی قائم نہیں ہے بلکہ دلائل عقلیہ اور نقلیہ سے اس کے حق ہونے پر ثبوت ملتا ہے خواہ آپ اس کو تنازع سے نفیر کریں یا نہ کریں۔

مفسرین: یہ ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ابراہیمؑ اور ابو بکر صدیقؓ کو جنت میں داخل فرمایا ہوگی حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث درست نہیں ہے اور کتب حدیث میں اس کا کچھ تذکرہ نہیں ملتا۔ طبرانی نے بسند ضعیف ایک حدیث روایت کی کہ جنتی لوگ آمد اور اجرد ہوں گے۔ علامہ حضرت موسیٰ کے کہ ان کی دائرہ ہوگی جو ان تک پہنچی مگر اس سلسلہ میں سب روایات موقوف ہیں۔
تنبیہ: چند دوسرے عقائد تنازع کا ہے مبادی ذکر وہ تحریرات سے جب حشر کا ثبوت ہو گیا تو اس کا ابطال خود بخود ہو گیا اگر کسی کو تفصیل دیکھنی ہو تو مسلم الکلام کے ضمن میں اسکی تفصیلی تردید موجود ہے

وَالْوَرَقُ يَحْقُّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوَرَقُ يَوْمَئِذٍ كَالْعِزِّ وَالْمِيزَانُ عِبَارَةٌ عَنْ تَبَاهُ صِفَتِهِ بِمَقَادِيرِ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَائِمٌ عَنْ أَوَّلِ الْكَيْفِيَّةِ

ترجمہ

اور وزن حق ہے، انیس کے ذراں کیونکہ جس سے اور وزن اس دن حق ہے اور میزان مراد ہے اس چیز سے جس سے اعمال کی مقداریں معلوم ہوں اور عقل اسکی کیفیت کے ادراک سے قاصر ہے۔

تشریح

یہ جیسی تمام انسانوں کے جمع کر کے جدا اعلان کا وزن کر سکتے ایک ترازو قلم کی ہر انگلی میں
 میں بندوں کے قول و افعال، اخلاق و اعمال سب کا وزن ہو گا تاکہ اس کی شان عدل اور
 انصاف کا سرور اسٹا داری ہے والوں کی پوسٹہ نکلتی؟ اور قیامت کے دن اعمال کا وزن قیامت ہے یمن
 قیامت کے دن سب لوگوں کے اعمال کا وزن دیکھ جائے گا، چنگ اعلیٰ قبلہ اور علما جو راجہ دینی ہوئے
 گئے وہ کامیاب ہیں اور جن کا وزن دیکھ جائے گا، حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ ہم شخص
 کے عمل و وزن کے موافق کئے جاتے ہیں ایک ہی کام ہے اگر اندھ شخص سے حکم شرعی کے موافق کیا اور دیکھ لیا
 کیا تو اس کا وزن بڑھ گیا اور دکھاوے کو یا ریں کر یا موافق حکم نہ کیا یا ٹھکا دیر نہ کر تو وزن گھٹ گیا
 آخرت میں وہ کاغذ نہیں گئے جس کے نیک کام بھاری ہوئے تو وہ نیوں سے درگزر ہوا اللہ جیسے ہوئے تو
 بکڑا گیا بعض علماء کا خیال ہے کہ اعمال جو اس وقت انراض میں وہاں عیانی کی صورت میں جھٹکے کر رہے
 جائیں گے اور خود انھیں اعمال کو توڑ دینے کا کہا جائے کہ ہم سے اعمال تو غیر قیادت انراض میں،
 جن کا ہر جزو قیامت میں آئے گا کے ساتھ ہی ساتھ مدد ہم ہوا اور جہاں پھر ان کا تبع ہوا اور ٹکنا کیا معنی چکا
 ہے میں کہا ہوں کہ گرام فون میں مکمل ایسی پورٹی ضرور ہے جہاں یا ان میں کیا وہ قیامت انراض میں سے
 نہیں، جن کو ایک حرف چار زبان ہے اس وقت او ہو سکتا ہے جب اس سے پسند صرف کچھ کرنا
 دو جسے پھر یہ فقرہ کا سا مجموعہ گرام فون میں کیسے میں ہو گیا، اسی سے سہولت جو ہر گرام فون کے
 موجود کا بھی موجود ہے اس کی قدرت سے کیا چیز ہے کہ ہر ایک کے عمل کے نکل کر پکڑ لیا رکھے جس میں
 ایک شوشہ اندر رہی غالب نہ ہو، رہا ان کا وزن کیا جائے تو وہ جس سے ہو کہ وہ معلوم ہو چکے کہ
 وزن ایسی میزان (ترازو) کے ذریعہ ہو گا جس میں کفایت اور لسان وغیرہ موجود ہیں میزان اور
 اس کے دونوں کے کس نوعیت و کیفیت کے ہوں گے اور اس سے وزن معلوم کرنا کیا طریقہ ہو گا ان
 باتوں کا احاطہ کرنا ہماری عقل و فہم کی رسائی سے باہر ہے اس لئے ان کے جاننے کی ہمیں تکلیف نہیں دی
 گئی بلکہ ایک میزان کیا اس عالم کی جتنی چیزیں ہیں پھر اس کے ان کے نام ہیں جس میں اور ان کا کچھ عجیبی
 سا مفہوم جو قرآن و سنت سے بیان کر دیا ہے عقیدہ دل میں رکھیں، اس سے ناسخ و تبدلات پر منتج ہو جائی
 حق پر دست خانہ ہے کیونکہ جن قوانین کے تحت اس عالم کا وجود و نظم و نسق ہو گا ان پر ہم اس عالم
 رہتے ہوئے کچھ دسترس نہیں پاسکتے، اسی دنیا کی میزانوں کو دیکھ تو سنتی تھیں کہ ہیں ایک میزان رہے ہیں
 سے سونا چاندی یا کوئی نکلے ہیں ایک میزان سے طلا و سونہ کا وزن کیا جائے کہ ایک میزان عام ریلوے اسٹیشن
 پر ہوتی ہے جس سے مسافریں کا سامان تولتے ہیں اس کے علاوہ مقامی کھارے یا مقامی ایہو اور دیگر بھی
 ایک عرب کی میزانیں ہیں جس سے ہوا و حرارت وغیرہ کے درجہ معلوم ہو جاتے ہیں مقرر میٹر چار سے دن
 کی اندرونی حرارت کو باہر میں سے ہے تو کر شہا ہے کہ اس وقت اس قسم میں آئی گرمی حرارت بالائی

ہوتا ہے جب دنیا میں ہم شیعوں شریک میزائیں جو صحابی میں مشابہہ کرتے ہیں جن سے اعلان داعی اعلیٰ کے اور ان دور رجعت کا تقاریر معلوم ہوتا ہے تو اس نادری مطلق کیلئے کیا مشکل ہے کہ ایک جتنی میزائے قائم کر دے جس سے ہمارے اعمال کے اور ان دور رجعت کا تفاوت صوری و حسی ظاہر ہو تاکہ یہ

تشریح :۔ اور ان کی وضاحت کہ۔ اور ان ہفتہ اس کی ضرورت دینی و دنیوی کی ہفت ہے اسی ہفتہ میں ان کی ہفت بیویں اور اس کے بعض حضرات کہتے ہیں کہ حق خبر ہے ہفتہ ہفتہ کی لینی ہوتی ہے شریعت سے فرمایا کہ عقل میزائے کیفیت کے اور اس سے ظاہر ہے لیکن احوال سے اس کا کشف فرمادیا۔

و انكرتہ المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يترك وزنها ولا ثقلها
معلومہ ذکر تعالیٰ حق نہایت

ترجمہ در معتزلہ نے وزن کا ٹھکانہ کیا ہے اس لئے کہ اعمال اعراض ہیں اگر ان کا عادی ممکن ہو تو ان کا وزن ممکن نہیں ہے اور اس لئے کہ عمل اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں تو ان کا وزن کرنا عیب ہے۔

تشریح معتزلہ کہتے ہیں کہ در ذریعہ مراد محکمیں ہوں ان نصوات ہے یا ہونہ اعمال ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور عرض و وزن ان میں باقی نہیں رہتا تو اس کا عادی ہوگا اور اگر بالفرض عادی ہو تو اس کے لئے تو وزن غیر ممکن ہے اس لئے کہ وزن اجسام تغلید کا ہوتا ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کو پہلے سے معلوم ہے اعمال تو ان کے فائدہ ہوا۔

والجواب انه قد ورد في الحديث ان كتب الاعمال الى الله تعالى يومئذ فلا شك ان
وعلى تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معلومة بالاعمال اضر لعل في العوز من حكمة لا يظلم
عليه وعدم اطلاقه على الحكمة لا يوجب العيب۔

ترجمہ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ اعمال کی کتاب میں آتی ہے تو ان کی کوئی اشکال نہیں اور اللہ تعالیٰ کے وزن کو معلوم بالاعراض اس کے قدر بربر نماید وزن میں ایسی حکمت ہے جس پر ہم مطلع نہیں ہیں اور جب رحمت پر مطلع نہ ہونا عیب کرنا بہت نہیں کرتا۔

تشریح شارح نے معتزلہ کا جواب دینے ہوئے فرمایا کہ بعض احوال میں داد ہے کہ اعمال نہیں لکھا گیا اس لئے تو نے دینے کے ہفتہ اعراض کے لئے کا اشکال ختم ہو گیا اور ہر اشکال کے لئے سے کیا

فائدہ ہے جب اللہ کو پہلے سے معلوم ہے تو اس کا جواب ایسا افعال ہر معنی بالاعراض نہیں ہیں وہ جو کہے

اس میں اس کی کچھ غرضیں والیاں ہیں ورنہ یہ فقہان کا باعث ہوگا اور اگر افعال باری کو اطلاق یا غرضیں مالا بھی جائے
تو ہو سکتا ہے کہ اس میں ایسی غلطیاں درمیان آج ہوں جو کہ ہم نے دیکھا ہے جو کہ غرض کو مستند نہیں۔
ہم مشورہ میں جو تقریر پیش کر چکے ہیں اس سے یہ سارے اشکات خود بخود ختم ہو جاتے ہیں۔ ان کی کل و ذرات
کو توڑنے کی کشت نہیں موجود ہے بلکہ اٹھائوں کو توڑنے کی کشتیں موجود ہیں تو اسی سے پر کیا اشکاب ہو سکتا ہے۔
لہذا قرآن کی باتوں کو دین سے بدل دینا نہایت سہل ہے اس کی قدرت کی طرف ہم تو جو کہہ رہے ہیں۔

وَالْكِتَابُ الْمُنِيرُ فِيهِ طَائِفَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَا صِيغُهُمْ فِي الدُّعَاءِ مِنْ بَابِ مَا يَمُوتُ وَبِالْكَافِ الْمُنِيرِ
وَوَيْرَ اَرْضِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَخَرَجَ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَنْفَعُ مَشْهُورًا وَنُورًا تَعَالَى
ظَاهِرًا وَفِي كِتَابٍ يَمِينُهُ صُورٌ بِحَسَابِ حَسَابٍ بِأَسْبَاطٍ وَكَتَبَ عَنْ ذِكْرِ الْحَسَابِ كِتَابًا
بِالْكِتَابِ وَالْكَوْنِ الْعَظِيمِ رَعْمًا فَهَرَفَ عَنْهُ وَانْجَوَابَ مَا مَرَّ

ترجمہ

اور کتاب میں بندوں کی دعائوں اور ان کی دعائوں کے معنی ہوں میں منہیں کو ان کے واسطے
ہم ان میں اور کتابوں کے ان میں ان میں اور ان کی پشتوں کے پیچھے سے دی جائے گی
یہ کتاب حق ہے اور حق کے فرمان کو جو ہے اور ان میں ہم بندوں کے لیے تو مسند کے دن یہی کتاب ہوگی
وہ مکمل ہوئی ہے اسے اور اللہ کے زبان کو جو ہے ہم میں ہر طرف اور ان کی کتاب ہے جسے ہاتھ میں تو
اس سے ہر کتاب ہوگا اور اس کے فرمان یا صوفی کے حساب کے ذکر سے کتاب پر کفار کرتے ہوئے اور
مسئلہ کے کتاب کا شمار کیا ہے ان کے اس گمان کو جو ہے کہ یہ حق ہے اور اس کا جواب دی ہے جو کہ یہ
تشریح

اللہ تعالیٰ نے ہر حرف کے ساتھ و فرستے گا کہ میں اس سے اب ان کی کتاب کے اعتبار
اور ہر سہا سہا کتاب کہ ہے کتاب حیات دینی جانب اور کتاب حیات دنیوی جانب و ہر کتاب
حیات کتاب حیات ہے۔ یہ اعمال نامے زمین اور کفار کے دیکھے جائیں گے ان کی مانی قدرت
سائے آجائے زمین کو ان کے دیکھے جائیں اور کفار کو جائیں ہاتھ میں دیکھے جائیں گے جب کفار کے ہاتھ
پچھے نہ رہے ہوتے ہوئے تو زمین حیات کے پچھے جائیں ہاتھ میں ان کو کتاب دی جائیگی۔ صوفی سے
اور ان میں ذکر سہا سہا میں وہاں ذکر و دعا ہے کتا یا یا منشورہ اور ان کی دیکھا میں گے ان کی بات کے
دن ایک کتاب کو دیکھے گا اس کو کہیں ہوں ایسی ہی انرا عمل اس کے ہاتھ میں دی جائے گا اور جو کہ وہاں
کرسے جو کام ہو جائے گا کوئی راہ نہیں باز آو تو میں کہتا ہوں اس وقت میں کہے گا کہ وہاں
عمر کو کہ کتاب اس میں موجود ہے وہاں ان کو ان کی کتاب میں صوفی کتاب میں ہر ایک کو

کمال نامے اس کے واسطے ہاتھ میں تو اس سے حساب لیں گے آسان حساب۔ آسان حساب میں کدورت بات پر گرفت نہ ہوگی محض کاقدات پیش ہو جائیں گے۔ درمیان بحث و مناقشہ کے چھوڑ دیئے جائیں گے اور کفار کو بیٹھ کے بھیجے جائیں ہاتھ میں اعمال نامہ پکڑا لیا جائیگا۔ نرسٹھ سانسے سے اس کی صورت دیکھ جائے نہیں، کرینے کو باغیبت کر ہیبت کا اظہار کیا جائے گا اور ممکن ہے کہ بھیجے گئے نہیں بندھی ہوں اسے اعمال نامہ پشت کی طرف سے دینے کی نوبت آئے تو اعمال نامہ کا رانے ہاتھ میں درجہ جانا لازمی ہو سکتی ملاست ہے ودفوش کے بارے میں کسی کو کدورتا پھرے گا کہ تو آؤ یہ میرا عمل نامہ پڑھو۔ اور مکتوبوں کا اعمال نامہ پشت کی طرف سے ہائیں ہاتھ میں درجہ جائیگا۔ اس کی کوئی بھی علامت ہوگی۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے کتاب کا نوڈ کر کیا مگر حساب کا نوڈ نہیں کیا اور اس کی یہ ہے کہ کتاب ختم حساب کے ہے معتزل نے جیسے ذراں کا انکار کیا ہے ایسے ہی کتاب کا انکار کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ کتاب سے مراد خود مکلف ہے جس میں اس کے اعمال واسطہ مفوش ہیں اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو سب کچھ علم ہے تو کتاب کا کیا فائدہ؟

شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب وہی ہے جو گذر چکا یعنی افعال باذن حلال باطراعی نہیں ہیں اور اگر بالفرض مان لیجیے یا جائے تو اس کے اندر ایسی کثرت ہو سکتی ہے جس پر ہم مطلق نہیں ہو سکتے اور یہ مطلق نہ ہونا۔ علم کا سبب نہیں ہو سکتا۔

وَالسَّوَالُ حَقُّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يَنْظُرُ إِلَى الْعَمَلِ مِنْ فَيْضِهِ عَلَيْهِ كُنْفُهُ وَيَسْأَلُهُ فَيَقُولُ
الْعَرَفُ ذُنُوبُ كَذَا وَالْعَرَفُ ذُنُوبُ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ أَوْ يَرُدُّ حَقُّ إِذَا قَرِئَ بِهِ جُنُوبٌ وَرَأَى فِي
نَفْسِهِ إِنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَأَلَتْهُ عَنْ ذَلِكَ فَأَلْفَيْتُ أَنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ هَالِكٌ الْيَوْمَ فَيَعْقِلُ كَيْفَ حَسَابُهُ
وَأَمَّا الْكُفَّارُ وَالْمُنَافِقُونَ فَيَسْأَلُ عَنْهُمْ عَلِيٌّ مِنْ عَمَلِهِمْ هَلْ هَلَاكَ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى رِجْمٍ أَكَلَا
لِحَسْبِكَ اللَّهُ مَا عَلَى الظَّالِمِينَ۔

ترجمہ

اور سوال میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عمن کو قریب فرما جائیگا اور اس پر ایمان بازو کدوسے گا پھر فرمائیگا خدایا فلاں گناہ جانتے ہو وہ کسے کا قہاں اسے پروردگار نے بھیجنا ہوں، میں ان تک کہ جب اللہ تعالیٰ اسکو اس کے گناہوں کا مقرر مقرر کے اور وہ گناہ گناہ تو مار گیا تو اللہ فرماتے فرمائیں گے کہ میں نے دنیا میں تیرے اوپر پردہ ڈال دیا تھا آج بھی ان کو معاف کر۔ ہا ہوں۔ تو اسکو اس کی نیکیوں کی کتاب دیدی جا ئیگی اور پھر حلال کدور مقررین ان کو تمام لوگوں کے سامنے پکارا جائیگا کہ جی رہو لوگ میں کہ جنھوں نے اللہ پر جھوٹا ہاتھ تھا تھا، ظالمین پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشیع

اللہ تعالیٰ سب سے بندگان کے اعمال کے بارے میں سولہ کریم لکھے یہ سولہ بھی حق ہے آیات کثیرہ سے اس کا ثبوت ہے ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ بِالْحَقِّ بِإِذْنِ الْكَرِيمِ﴾ ﴿الْأَنزِلَ الْأَنْزِلَ بِالْحَقِّ بِإِذْنِ الْكَرِيمِ﴾ ﴿الْأَنزِلَ الْأَنْزِلَ بِالْحَقِّ بِإِذْنِ الْكَرِيمِ﴾

شمارچ سے یہاں سوال کے بارے میں ایک حدیث ذکر فرمائی ہے جس کا مطلب ترجمہ سے ظاہر ہے۔
 تعنیٰ: یہ دفعہ آخری ہے۔ اسی طرف خائبہ اور دُرتِ بار کے کربہ کے ساتھ ہے اور یہ عذرت ہے یعنی یہاں
 اسے میری پروا نہ گار۔ خفت دی۔ بھول کا لہجہ ہے اور سناؤدی فرمشتے ہوں گے۔ **عَلَى وَرَسِّ الْخُلَاقِ** ایک
 مطلب تو وہ ہے جو میں نے عرض کیا یعنی سب کے سامنے اور اگر ظاہر معمول کیا جائے تو مطلب یہ ہوگا کہ مخلوق کے
 بروں کے ارب سے آواز دیتے جاؤں گے یعنی دلائل و براہین کے استلزام کے کوئی آواز نہ زیادہ بلند ہوتی ہے۔
 کہ جو اعلیٰ درجہ یعنی دیانِ باطن کو رکھیں اللہ تعالیٰ منسوب کیا۔ **الْاَلْفِ عَشْرَ اَنْفِثَ عَلَى الْكَافِرِينَ** اہل
 مقام تھک کر نزل کیا جانا انا حضرت اشرع علیہم۔ لیکن حیرت کی بجائے حیرت کو کہ وہ گناہ بہت اچھے فکر کی نسبت کر سکی ہو۔

وَالْحَوْضُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّا أَغْطَيْنَا لَكَ الْكُوفَةَ وَلَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ حَوْضِي مَسِيرِي
ثَمَرُهُ دَرَاهِيَا سِوَاهُ مَا لَا أَبْيَضُ مِنَ اللَّبَنِ وَرَجَعُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمَسْكِ وَكَثْرَتُهُ أَكْثَرُ
مِنْ خِيَمِ التَّمَارِ مِنْ يَسْرَبُ مِنْهَا قَلْبًا بَطْنًا أَبَدًا وَالْأَحَادِيثُ فِيهِ كَثِيرَةٌ -

ترجمہ

اور حوضِ قبا ہے، اللہ کے فرمان "اذا طعناک الکوثربکوجہ سے" اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "کوجہ سے میرا حوض ایک بینہ کی مسافت کہے" اور اس کے کتبے سب گوشے برابر ہیں اس کا زیادہ سفید ہے اور اس کی خوشبو مشک سے زیادہ عمدہ ہے اور اس کے جامِ آسمان کے ستاروں سے جس سے بڑھ گھاس کبھی جاس نہ لگے گی، اور احوالِ پیش اس سلسلہ میں بہت جڑت ہیں۔

تشیع

تشریح مومن بھی حق ہے کوثر واصل جنت میں ایک نہر ہے جو حق تعالیٰ شانہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو پھنسا کر لائی ہے اس کی ایک شاخ میدانِ حشر میں بھی ہوگی، میدانِ حشر میں ایک حوض ہوگا جس میں اس نہر کا پانی لا کر جمع کر دیا جائیگا اس حوض کو بھی کوثر کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں اس حوض کا ذکر ہے: اِنَّا عَلِمْنَاكَ الْكَوْثَرَ اور احادیث میں اس کے عجیب و غریب اوصاف مذکور ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اس کی مسافت ایک مہینہ کے برابر ہوگی، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید، شکر سے زیادہ خوشبودار ہوگا اور شہد سے زیادہ شیریں اور برت سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا اور اس پر جو کوسے اور کھوڑے رکھے ہوں گے وہ آسمان کے ستاروں سے زیادہ چمکدار ہوں گے جو شخص ایک مرتبہ اس حوض کا پانی پی لے گا بھر کبھی اسکو پیاس نہ لگے گی، قبروں سے پیاس آجائے انھیں گے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی امت کے پیاسوں کو پانی پلائیں گے سی درجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سانی کوثر کہتے ہیں، اور یہ حوض شریعت کی صورت

مثالی ہے، شریعت بھی اصل میں پانی کے حوض کو کہتے ہیں۔ جس نے دنیا میں شریعت کے حوض سے پانی پیا وہ آخرت میں بھی حوض کو ترسے رہے گا اور جو مہیاں محروم رہا وہ وہاں بھی محروم رہے گا۔ علامہ غلام الدین سیوطی فرماتے ہیں کہ حوض کو ترسے، بائسن میں پھاس صوبے سے بھی زیادہ روایات آئی ہیں منجملہ ان کے نظارہ راضی ہیں بھی ہیں اس کے بعد ایک ایک حدیث کو بطورہ طبعہ ذکر کیا۔

تفسیر :- پھر میں کہتے ہیں کہ ان لوگوں سے اسم تعظیم شفیق نہیں ہوتا، کو فیض اسکو صحیح مانتے ہیں اس حدیث کی روشنی میں کو فیض کی بات صحیح ہے، یہ کافہ پھر وہی جو کہ ہے کہ بدوی سے کلام سنا سکر جنت ہمیں اور سرکار و عالمیہ الشریعہ و علم جو افعیٰ العرب ہیں ان کے کلام سے استدلال نہ کریں۔ نقد جہ

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ
يَقُولُونَ أَهْلُ الْجَنَّةِ وَسَيِّئَاتُ أَهْلِ السَّعَادِ

ترجمہ

اور ہم اہل حق ہے اور وہ ایک ہیں یہ سب جو جہنم کی پاشت پر کھار دیا جا رہے ہیں وہاں سے زیادہ بارگاہ اور تلوار سے زیادہ تیز ہو گا اہل جنت اسکو بارگاہیں گے اور اہل جہنم کے قدم آئیں پھسل جائیں گے یعنی اس اہل جہنم کے اور سب کو گذرنا ہو گا جو تلوار سے زیادہ تیز اور دال سے زیادہ ہارک ہو گا۔ (زوراء سلم) جنتی لوگ اس کے اوپر کو بار ہو کر جنت میں چلے جائیں گے اور کفار اور بعض عہدہ مومنین پھسل جائیں گے اور جہنم میں گر جائیں گے۔

تشریح

وَأَنذَرُوا أَهْلَ الْكُفْرِ الْمَعْقُولِينَ لَا تَدْرِي لَأَهْلِكُمْ الْعَبُورُ عَلَيْهِ وَأَن أَمَكُنْ فَهُوَ تَعَذُّبُ الْمَوْمِنِينَ
وَالْجَوَابُ أَنَّ اللَّهَ فَاعِلٌ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَجْعَلَ مِنَ الْعَبُورِ عَلَيْهِ وَيَسْهُلُ عَلَى الْمَوْمِنِينَ حَتَّى
أَن مِّنْهُمْ مِّنْ يَّجُوزُهُ كَالْبُرْقِ الْخَافِ وَمِنْهُمْ كَالْبُرْقِ الْهَيْبَةِ وَمِنْهُمْ كَالْجَوَادِ الْمَسْرُوعِ
الْحَيِّ عَلَيْهِ لَيْسَ مَعَاوِرُهُ فِي الْخَدِّ يَدٌ

ترجمہ

اور ہم ان کو اکثر سترنے انکار کیا ہے اس لئے کہ اس کے اوپر کو گذرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن ہو تو یہ مومنین کو عذاب و نجات ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس بات پر کہ اس پر سے گذرنے کی قدرت دے اور اس کو گذرنے کو مومنین پر سہل فرمائیے یہاں تک کہ مومنین میں سے کوئی ایسے ہوں جو اسکو درشتندہ چلی کی طرح پار کر چلے اور کوئی ایسے ہوں جسے جو تیز رفتار ہوا کے مثل پار کر چلے اور کوئی ایسے ہوں جسے جو تیز رفتار گھوڑے کی طرح پار کر چلے اس کے علاوہ ان طریقوں پر جو حدیث میں ہیں۔

تشبیہ

مقرر نے بل صراط کا بھی انکار کیا ہے اور کہتے ہیں کہ اس کے اوپر کو گزند نہ ہی ممکن نہیں اور اگر امکان بھی ہو تو اس میں مومنین کو عذاب دینا ہے مگر اصول سے یہ بات اس لئے بھی ہے کہ اللہ کی قدرت کی جانب توجہ نہیں ہے۔

تنبیہ :- جن پر ایک پل بنایا جائیگا جو بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہو گا دنیا عالم کو اس پر سے گزرتا ہو گا۔ اول انبیاء اور مرسلین اور ان میں بھی سب پہلے جی آدم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر سے گزرے تھے۔ مومنین میں سے علی اختلاف المذہب کوئی بھی جلی کی مانند اور کوئی حوا کے مانند اور کوئی پرند اور تیز رفتار گھوڑے کی مانند اور کوئی اونٹ کے مانند اس پر سے گزرے گا اور جنہی کو کٹ کر جہنم میں گر جائیں گے۔ بل ہم ابراہیمؑ اور عیساؑ کو گاموائے ایمان کے اور کوئی درخشنی نہ ہو گی اہل ایمان ایمان کی روشنی میں ہیں ہر اوستے گزرے گئے؟ یوم لا یخزی اللہ النبی والذین آمنوا معہ نور ہم یسئلون جن آیدیم وہ یأثمنا ہم ونس دن اللہ تعالیٰ اپنے نبی کو اور اس پر ایمان لائے والوں کو رسوا کرے گا اور ان کے سامنے اور ان کی رہنمائی کیلئے جلا ہو گا۔

ایمان حقیقت میں ایک نور ہے اور کفر ظلمت اور تاریکی ہے جس کا انکشاف قیامت کے دن ہو گا اور حق جل شانہ نے اپنے فضل سے جب اپنے کسی خاص بندہ پر ایمان کی حقیقت منکشف فرمائی تو وہ لازمی شکل میں ظاہر ہوئی۔

امام عزالی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں جس پر دنیا میں جیلے کا حکم دیا گیا تھا اور سورۃ فاتحہ میں جس کا روزانہ سوا کیا جا رہا تھا یعنی "ایدا للہ الصلاۃ المستقیم" یہ صراط مستقیم حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے صراط مستقیم اس راستہ کو کہتے ہیں جو آزاد و تفریط سے شکیک وسط میں واقع ہو مشافعات اس خلق کو کہتے ہیں جو امرات اور بدل کے شکیک وسط میں واقع ہو۔ اور شجاعت اس خلق کو کہتے ہیں جو جہنم اور جہنم کے درمیان ہوا اور تواضع اس خلق کو کہتے ہیں کہ جو کبر اور دلالت کے میں بین واقع ہوا اور دیگر اخلاق کو کسی طرح سمجھا جائے حق جل شانہ نے اس امت متوسطہ کے لئے یہ متوسطہ راستہ جو اخلاق متفادہ کے شکیک وسط میں واقع ہے جو فرمایا اور میں راستہ سبک بہتر ہے۔ فرمان رسالت ہے "خیر الامور اوسط طاعت" اسی طریقہ متوسط کا نام شریعت میں ہر نو مستقیم ہے جو حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے۔ یہی صراط مستقیم قیامت کے دن بطور ادا کی صورت میں ظاہر ہو گا جو شخص دنیا میں صراط مستقیم پر قائم رہا آخرت میں بھی بل ہر ابراہیمؑ کے در سے گا اور جس شخص کے قدم دنیا میں صراط مستقیم پر نہ رہے بلکہ لگا لگا کر چلے اور پھسل گئے اسی قدر آخرت میں اس کے قدم پلھڑے سے لگائے گئے۔

خلافت علیہ السلام اور نبوت اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کرم الہی ہے۔ اور علیہ السلام کا مال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہونا احادیث صحیحہ سے ثابت ہے۔

یہ کٹر یہاں زمین نشین رکھنا چاہئے کہ بل ہر ظاہر المستقیم و دینہ لعل کی معوی تھویر ہے۔

وَالْجَنَّةُ تَحْتَ الثَّارِ حَقٌّ لَّانَ الْآيَاتُ وَالْأَحَادِيثُ الْوَارِدَةُ فِي أَشْيَاءَ أَهْلِهَا أَهْلُهَا مِنْ اَنْ
عَقْلٌ وَ أَصْلٌ مِنْ اَنْ تَحْصُرُ۔

ترجمہ

اور جنت حق ہے اور دروز حق ہے اسلئے کہ وہ آیات و احادیث جو ان دونوں کے آئینہ
میں وارد ہیں زیادہ مشہور ہیں جو مستندین سے اور زائد ہیں احاطہ کرنے سے۔

تشریح

یہاں شارح نے عجیب عبارات استعملی فرمائی ہے یعنی اَنْ تَحْصُرُ میں اَنْ محضی، اکثر میں اَنْ محضی،
کیونکہ اَنْ دونوں جہر معصوم ہے تو اس کے معنی ہوئے، اَنْ تَحْصُرُ میں اَنْ محضی، اکثر میں اَنْ محضی،
اسلئے بعض حضرات نے اس کی یہ توجیہ کی ہے کہ محضی میں تو معصوم اسم فاعل کے معنی میں ہے اور اَنْ میں
اسم مفعول کے معنی میں ہے۔ اب طلب یہ ہوگا کہ پراسیدہ رہنے والی چیز سے مشہور رہے اور جو چیز یہ گئی جائیں
ان سے زیادہ ہیں۔

بہر حال جنت اور جہنم کوئی خواہ مخواہ کا دھکوسلہ نہیں بلکہ ان دونوں کا وجود ہے کتاب اللہ سے مسکا ثبوت
ہے اور احادیث سے اسلئے اگر کوئی دروز کا یا ان میں سے کسی ایک کا انکار کر دے تو وہ کافر ہوگا۔
تنبیہ: جنت کو اسلئے جنت کہتے ہیں کہ اس میں اِلغات ہیں یا اسلئے کہ اس میں جو کچھ بندہ کیواسے بہتا
ہے دنیا میں اس کو بندہ کے اوپر سے جیسا چاہتا ہے۔

سوال

جنت اور دروز کہاں ہوں گی؟ جواب:۔ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ جنت سرزمین
آسمانوں کے اوپر عرض کے نیچے ہوگی۔ قرآن باری ہے: عَرْضُ سِدْرَةِ الْمُنْتَبٰی عِنْدَ بَابِ الْجَنَّةِ الْمَادِیُّ الْاُولٰٓئِ
سائر زمین کے نیچے ہوگی مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ ان دونوں کی تعین ہر کان کے سہیلے میں کوئی نقص
صحیح وار نہ ہوئی اسلئے احیاناً کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں توقف کیا جائے۔

مِمَّنْ لَّيَسْكُرُونَ اَنْ يَّاتَ الْجَنَّةُ مَوْجِدَةً يَوْمَ يُغِيثُ الْمَوْتُوتَ وَالْاَرْضَ وَهَذٰ
فِي اَنْزَالِ الْعَذَابِ هَٰٓئِلٌ اَوْفٰی عَالَمِ الْاٰخِرَةِ اَمَّ عِنْدَ مَسْتَدِيمٍ لِّجَوَازِ الْغُرُقِ
اَلَا لَيْتَ اِيَّامٌ وَهَٰؤُلَاءِ اَمَّ عِنْدَ مَسْتَدِيمٍ لِّجَوَازِ الْغُرُقِ اَلَا لَيْتَ اِيَّامٌ وَهَٰؤُلَاءِ اَمَّ عِنْدَ مَسْتَدِيمٍ لِّجَوَازِ الْغُرُقِ

ترجمہ

استدلال کیا ہے مگر میں نے (فلا سفارے) کہ جنت موصوف ہے اس جنت کے ساتھ کہ اس کا عرض
آسمانوں اور زمین کے عرض کے مثل ہے اور یہ عالم عناصر میں محمول ہے اور نہ الاک، کسی

دوسرے عالم میں جو اس سے خارج ہو (تو) اخرف والیم کے جو کوکب متکرم ہے اور یہ ظلم ہے ہم کہیں سگے
یہ ہتھاری اصل فاسد پرستی ہے جس پر ہم اس کے موقع پر کلام کر چکے ہیں۔

تشریح

غلام کا خیال ہے کہ نفوس میں جہاں جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تو ان سے مراد وہ عالم اور وہ لذت
ہے جو روح کو بعد موت عارض ہوں گے اور فلاسفہ کی یہ تاویل غریبہ کیونکہ اس میں نفوس
کا انکار ہے اور دھوکہ ان کو یہ ہوا کہ قرآن میں جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے: "سُورَةُ الرَّحْمٰنِ الْمَغْفِرَةِ
سَبْعٌ مِّائَتٌ وَخَمْسُونَ مِائَةً" یعنی جنت کی وسعت آسمان اور زمین کی وسعت کے برابر ہوگی،
تو اب اس پر سوال ہو گا کہ جنت ہوگی کہاں، یا تو عالم ظاہر میں یا اس کے علاوہ دوسرے عالم میں؟ اگر اول صورت
کو مانیں تو باطل ۱۱۱ مسئلے کا عالم غلام تو فلکِ افراسے بھی چھوٹا ہے تو یہ عالم ظاہر جنت سے بہت چھوٹا ہوا تو
اب تلخے کو کبر ہنر میں کیسے آجائیگا اسے منکوم ہو گا کہ جنت عالم ظاہر میں ہو، یہ تو مشکل ہے مذکورہ شرابی
لازمہ تنیک و جد سے۔ فلکِ افراسے زمین کے اندر رکھ دینا کو عالم ظاہر کہتے ہیں اور اگر جنت کو کسی دوسرے
عالم میں ماننے میں تو غریف والیم لازم آئیگا جو باطل ہے۔ شاید فرماتے ہیں کہ ہم جواب دیں گے کہ اخرف و
الیم کا اعلان فلاسفہ کی اصل فاسد کی بنیاد پر جو سب سے ہے اور ہم اس کے موقع پر اس پر کلام کر چکے ہیں۔
یعنی کتب بسط کے اندر ہم فلاسفہ کی اس عقیدہ کی دھجیاں کر چکے ہیں کہ یہ عقیدہ خراب عقل بھی ہے اور
خوابِ نقل بھی۔

وَهُمْ اَيُّ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ هُمُ الْقَوَّامُونَ الْاَن مَوْجُودَتَانِ تَكْوِيْنٌ وَتَاكْيِدٌ وَزَعْمُ الْاَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ
اَنَّهُمَا اَنْبَاءُ تَخْلُقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَسْتَ اَقْبَهُ اَدَمَ وَحَقَّ اَدَمَ وَمَسْكَنُهُمَا الْجَنَّةُ وَالْاَيَاتُ الظَّاهِرَةُ
فِي اَعْدَادِهِمَا مِثْلُ اَعْدَادِ الْمُتَّقِينَ وَاَعْدَادُ الْكَافِرِينَ 'اَوْ لَا ضَرْبَةٌ فِي الْعَذَابِ لِمَنْ عَمِلَ الظَّاهِرَ
فَاَنْ عَوْرَضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى طَلَعَ النَّارُ الْاُخْرَى فَعَلِبَهَا الَّذِيْنَ لَا يَمُرُّوْنَ فِي خَلْقِ الْاَرْضِ
وَلَا فَنَاءٍ اَقْلَبَتْ اَبْصَاتِ الْحَالِ وَالْاِسْتِقْرَارِ وَلَوْ لَمْ يَلْمِ فِقْصَهُ اَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَشَرٌ سَبَّ السَّعَةِ
عَنِ الْمَعَادِ جَنَّتْ

ترجمہ

اور یہ دونوں یعنی جنت اور دوزخ اب پر آشوب ہیں دونوں موجود ہیں، مخلوق ان کے
بعد موج زمانہ انکر برادر تکیں ہے۔ اکثر معتزلہ نے لگایا ہے کہ یہ دونوں جزا کے
دن پیدا کی جائیں گی، و رہنماری دلیل آدم و حوا اور ان دونوں کے جنت میں رہنے کا قاعدہ ہے۔ اور
رہنماری دلیل، وہ بات میں جو ان دونوں کے تیار شدہ ہونے میں ظاہر ہیں جیسے: "اَعْدَاتُ الْغَنِيِّ" اور "اَنْبَاءُ
الْكَافِرِينَ" اسلئے کہ ظاہر سے عدل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اگر معاذ کہہ کر طعنہ الہیاتی کے اس قرار کے

در میان تھے جب سیدار ہوئے تو ان سے کہا گیا کہ یہ کہا ہے تو انھوں نے کہا کہ مراد (عورت) سے ہے نہ کہ ان کو مر
 امر سے پیدا کیا گیا ہے، پھر کہا گیا کہ اس کا نام کیا ہے تو انھوں نے کہا تو اس نے کہا کہ (نزدہ) (مری)
 سے پیدا کیا گیا ہے، بعض حضرات نے کہا ہے کہ چونکہ ان کے پوتے پر تل تھا جو کو تو گئے تھے ہیں اس لئے ان کا
 نام قرار ہوا۔ اور بعض حضرات نے کہا کہ چونکہ ان کا رنگ گندمی تھا اس لئے ان کو قرار دیا گیا ہے، اتنی
 سے مشتق نام لگاتے ہوئے میرے زمانہ باریق فیما بین غزائے احوالی: پھر اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم کا حضرت
 نور سے نکاح کر دیا اور بوقت نکاح یہ خط ارشاد فرمایا انعمد انت فی والی العظمت از ساری واللہ کیا
 ردائی والخلق کلہم عبدی وامائی وانشد وایاملا شفق وحملہ عرش ومکان سعوی
 فی زوجت حواء: امدی عبدی آدم ہدیام فقری وصلو ہدی علی حدائی فقد لی فیہی
 ونہی لی یادم: من کن وجبت الجنة وکلما نھا نایہ (تاریخ الخلیفہ ص ۳۹)

قالوا نوصی انما موجود ثلاثی الان لہما جازہذا ای احسن الجنة لقولہ تعالیٰ اکلہا ذاقم
 لکن اللہ لم یاطل لقولہ تعالیٰ کل شوش ہالک الا وجہہ فکذا العلامہ قلنا لا خفاء فیہ
 لا یملک وہ ام احسن الجنة بعینہ وامنا المور بالہ وام انہ انفسی منہ شیء حی ببدلہ
 وھذا الایاتی لہ ثلاث لا یطہ علی ان لہ ثلاث لا یستلزم التبع بل یکتفی بالخروج عن الاشتراح
 بہ ولو لم یخرج لوزان یكون السردان کل سکن فھو ہالک فی وحدانہ یعنی ان الوجود الا
 مکانی بالنظر الی الوجود الواجب ہستونہ العکسہ

ترجمہ

مترجم نے کہا ہے کہ اگر یہ دونوں اب موجود ہوں والہ بہت کے پھول کا ہاگ ہونا جائزہ و
 اللہ کے فرمان: اکلہا ذاقم کیونکہ سے لیکن لازم باطل ہے اللہ کے زبان میں شیء ایک اللہ
 کیونکہ سے ذالیہ ہی لازم (یعنی) اصل سے یعنی دونوں کا موجود ہونا، ہم کہیں گے کہ اللہ کے پھول کا بیج
 دوام ممکن نہیں، اور وہ اس سے مراد یہ ہے کہ جب اس میں سے کوئی چیز فنا ہو جائے گی تو اس کا بدلہ یا ہاگ
 اور ایک کھڑے ہاگ کے مترادف نہیں ہے، مادہ جو اس بات کے گاہک فنا کو مستلزم نہیں ہے بلکہ اس کا
 انشراح کے درجہ سے مکانی جادہ کافی ہے اور اگر اس کو مستلزم کر لیا جائے تو جانتے کہ مراد یہ ہے کہ ہر ممکن فی حد
 واجب ہاگ ہو تو اللہ سے معنی کر کے کہ جو دو مکانی موجود اوجہ کے ساتھ سے عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح

مترجمین سے اہل فائز مترجم نے اللہ کے اوجہ سے جو دو ماننے پر ایک اعتراض کیا ہے یہاں سے
 شانہ و اعتراض نقل کر کے اس کے مفید جواب دیں گے۔

اعتراض

یہ اعتراض یہ ہے کہ جب کو اب موجود ہونگے تو اس کے پھول کا ہاگ ہونا جائزہ ہونا نہیں جائزہ

باری ہے، اکلہ اور ائمہ میں جنت کے پھولوں میں دوام ہے وہ ختم نہ ہوں گے نہ ٹٹکے نہ کٹے نہ لاری ہے کیونکہ دوسرا ارشاد باری نے مکمل شی بانگت الارضہ یعنی ذات باری کے عمارہ سب کو فنا ہو کر اللہ ہے، سب سب کچھ فنا ہو کر اللہ ہے تو جنت کے پھول بھی فنا ہو کر اٹھنے میں حلاکوہ اشیاء فرما کر جنت کے پھولوں میں فنایت نہیں ہے یہ اسی وقت درست ہو سکتا ہے کہ جنت کوئی اکمال موجود نہ ہو بلکہ اس کا وجود قیامت کے دن ملا جائے پھر اس کے پھولوں میں فنایت نہ ہوگی اور کسی آیت سے اس کا تعارض نہ ہوگا۔

تاسعاً نے جواب دیا کہ جنت کے پھولوں میں بھی فنایت ہے، ہذا ارشاد ازاد افشاخ میں کہ اور دوام ہے باختر از رخ کے کسی نوراً ثمار جنت قمار ہوگی اور ختم ہو جائے گا جس کے جب کوئی دوزخ ہو تو اس کے بدلے میں دوزخ موجود ہوگا لہذا دوزخ آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ فنایت باختر جزئیات سے ہے اور دوزخ باعتبار نوع ہے۔ ہذا اسے کلام دوام سے دوام عرفی مراد ہے یعنی متعدد یہ نہ کہ ایک انفکار نہیں ہوگا جیسے ہوئے میں ہے، و اگرچہ پیغمبر میں اس برابر رنگ جلی رہی، حالانکہ رات میں تھوڑی دیر کیلئے زندہ بھی ہوئی رہی تو تھوڑی دیر کیلئے افراد پھولوں کی پاکت دوام کے منافی نہیں ہے۔

جواہر میں ہے: فلا منافی نے بھی تفسیر کیا کہ ہر چیز ذات باری کے علاوہ پاک ہوگی تو نہیں فرما کر فنا ہوگی اور پاکت فنا ہونے کو مستلزم نہیں ہے تو ممکن ہے کہ پھولوں میں پاکت ہو جائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ ہیں مگر ان کا مادہ اور ہونے موجود رہے، تو اب بھی دوزخ آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا کیونکہ دوام ثمار جنت مادہ اور ہونے کے اعتبار سے ہے، فنا ہونا صورت جسم کے اعتبار سے ہے۔

جواہر میں ہے: اور دوزخ آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمار جنت دائمی ہیں ان میں فنایت نہیں مگر ہر حال ان کو خوراک کا نہ ہر دوزخ باری تعالیٰ واجب ہے اور دوزخ کے مقابل میں وجود امکانی معصوم کی کے درجہ میں ہے تو وہ نام اعتباراً حقیقت ہے اور فنایت وجود واجب کے خلاف ہے۔ اگرچہ جس میں فنایت نہیں ہے۔

باقیان لا یقنیان ولا یفہموا اہلہما ای واثقان لا یطعم علیہما عدم مسلم قولہ لعلنا فی حق الفرقین خالدین فیہا انہما واما ما قبل من انہما یتلکان ولولحظۃ خفیۃ صحا قولہ تعالیٰ کل شئ مالک لا وجہ ما فلا ینافی البقاء علی الذم علی لانک قد عرفت انہ لا دلالت فی الاشیاء علی الفناء وذهبت الجمعۃ الی انہما یقنیان ویفہموا انہما وهو قول مخالف للکتاب والسنۃ والجماع ولیس فیہ شہدۃ فقلنا سن معجزہ۔

ترجمہ

جنت اور جہنم، دوزخ باری نے دوزخ میں اور دوزخوں میں لاری ہوگی اور دوزخوں کے اپنی فساد ہوں گے کیونکہ دوزخ ہونے میں بھی پر ایسا عدم طاری نہیں ہوگا کیونکہ یہ ہے غرض میں جنت

اور اہل بدعت کے من میں اللہ تعالیٰ کے فرمان کو جو ہے "خالد بن قیدہ ابوہ" ہمیشہ ہمیشہ ہمیں رہیں گے، اور جو کہا گیا ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ملک ہوں گی، ترجمہ ایک خطہ کیلئے ہو اللہ تعالیٰ کے فرمان "کل شیء ملک ما دہن کی تحقیق کو جو ہے خود اس معنی کے اعتبار سے بقا کے معانی نہیں ہے اس لئے آپ جو ان کے ہیں کہ جنت میں ناپاک کوئی دولت نہیں ہے اور کہا ہے فرقہ جمیعہ اس سے کہ جانب کہ جنت اور دوزخ دونوں نسبتاً ہو جائیگی اور ان دونوں کے اٹھانا ہو جائیگا اور یہ سب باتوں ہے جو کتاب اور سنت اور جرح و ثبوت کے خلاف ہے اور میں یہ کہتا ہوں کہ یہ سب باتیں جو چاہیں گے کہ کوئی نہیں ہو۔

تشریح

ایسی جنت اور دوزخ ہمیشہ رہیں گی کہیں نہ ختم ہوگی اور جو معنی اللہ دوزخی ہوں گے وہ بھی کہیں نہ ختم ہوں گے جن ان دونوں پر بھی اس عدم طاری نہ ہو گا جس کہ عرف میں ہم سے خبر کیا جاسکے اور باری تعالیٰ کے قول "کل شیء ملک ما دہن" سے اگر غلط و اہل دہن کیلئے ان پر عدم طاری ہو جائے تو یہ دوزخ و جہنم ہی کے معانی نہیں ہے مگر یہ غلط و اہل دہن کی غایت میں ناپاک دنیا کے بعد اور سترے پہلے ہوگی۔ لہذا بعد ان دونوں اہل کے ان دونوں کا نہ ہو کہ جو آپ واقعہ کیلئے ہو ثابت نہیں ہوتا نیز یہاں بھی یہ دلیل کی جاسکتی ہے کہ چونکہ جنت اور دوزخ وجود امکانی ہے اور ذات باری واجب الوجود ہے اور دہر و امکانی وجود و اہل کے مقابل میں گویا معدوم ہے اور فرمان باری "کل شیء ملک ما دہن" کا یہی معنی لیا جائے تو کوئی اعتراض ہی دائر نہیں ہوتا کسی کو شارح نے علی الملک نہ عرف از دلائل الہیہ میں انھار سے خبر کیا ہے۔

سوال

اس کی کیا دلیل ہے کہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل نہ ختم ہوں گے؟

جواب

ارشاد باری "خالد بن قیدہ ابوہ" اور غرض کا تقاضا یہ ہے کہ نہ حال پر عدم طاری ہو دوزخی نہ جنت اور دوزخ اور ان کے اہل نہ ختم ہوں گے۔ اس پر شارح نے فرمایا کہ یہ قول مخالف قرآن بھی ہے اور احادیث کے بھی خلاف ہے اور جماع امت کے بھی خلاف ہے اور اس پر ان لوگوں کے پاس کوئی حجت و دلیل نہ کیا ہوئی کوئی کلمہ نہ کہہ کر دلیل بھی ان دونوں کے پاس نہیں ہے مگر وہیں ضعیف کو شارح نے شنبہ سے بغیر شمار کیا ہے۔

منہب

ہم صاحب ہر حق نے یہاں پر لکھا ہے کہ فضائی ترکیب مذاب ترکیب محبت میں گھر رکھی ہے۔

قلبتے

یہ سب اس کی ترکیب و اہل نہیں گذری البتہ شارح کے کام میں لفظ نصیحت مذکور ہے۔ علامہ عبدالحق سیاقی نے فرمایا ہے کہ نصیحت ہمیشہ فعل مذکور کو برت کر صرف ہو، یہ برنامہ ربیت و نصیحت اور ان کے درمیان آج کے دور کی غلطی ہے، علی کی غلطی پر تنبیہ کی غرض سے ملاحظہ ہو جائیگا کہ یہی البتہ اشارت ہے۔

تنبیہ

خالد بن قیدہ ابوہ۔ خالد بن مال قدر ہے خدا عز و جل کا یہاں مناسب ہے۔ حال کی سبب

کئے ہیں حقیقت یوں عالم پرست ایک اثر ضرور چھوڑے ہیں حتیٰ کہ عبادی ہر سانس جو مڑے مخلوق ہے، پتھر کی قلعہ میں ایک پائدار اور نمایاں قلعہ چھوڑتا ہے اور پھر ایک خفیف سی ہوا میں اتنی قدرت ہے کہ اگر پتھر کے پتھر اور پتھر کی ترتیب کو اس طرح بٹ جائے کہ پتھر وہ اپنی اصلی حالت پر کسی صورت میں نہیں آسکتے۔ بالفاظ دیگر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ایک سانس فقہا پر عالم کو بدل دینے کی صلاحیت رکھتا ہے اور گواہی کا اثر ہماری آنکھوں کو محسوس نہ ہو مگر ہم اس کے اثر کا شواہد کئی صورت میں ہمیں کر سکتے اور نہ ہماری کوششیں کسی عمل کے اثر کو ناکل کر کے میں کامیاب ہو سکتی ہیں یہ تو جو حکمت ہے کہ ایک نئی نئی شکل کا اثر ایک ضعیف عمل کے اثر پر غالب آجائے لیکن یہ کسی طرح نہیں ہو سکا کہ ضعیف سے ضعیف عمل بھی باطل ہو جائے اب یہ سمجھنا چاہئے کہ اثر اعمال کی وجہوں کیا ہیں، ایک وہ اثر ہے جو جسم کے تغیر کا باعث ہوتا ہے، اور دوسرا وہ اثر ہے جو روح میں نمودار کرتا ہے۔ چنانچہ جب ہم جسم پر کوئی اثر دیتے ہیں تو اس کا اثر جسم پر ہوتا ہے کہ جلد بدلنا شروع ہو کر خون میں لگتا ہے اور دوسرا اثر مدہم پر ہوتا ہے کہ انسان کرب محسوس کرتا ہے، اب اگر وہ زخم اچھا ہو جائے یا نجفیت جاتی رہے تو یہ سمجھنا چاہئے کہ عمل بڑا ہے یا کم، اگر کوئی اثر باقی نہیں چھوڑا تو زخم کا شفا ہو گیا مگر اس طرح مدہم کا نام نظام عضلات میں ایک ایسی خرابی پیدا ہو جاتی ہے جو جلد درست نہیں ہو سکتی، اسی طرح مدہم جو اثر لے چکی ہے وہ اس کے صفو سے مٹ نہیں سکتا یہی حال تمام اعمال کا ہے۔ پس جس طرح صحت اثر افزا امور سے جسم میں پائیدگی اور روح میں تازگی پیدا ہوتی ہے اسی طرح صحت بابتوں سے جسم کا مزاج اور روح افسردہ ہو جاتی ہے اور مزاج بھلا یا برا اثر اس کا ہم پر ہوتا ہے دیکھا ہے کہ باعث راحت و رنج بن جاتا ہے اب چونکہ جسم ایک مادی اور آبی چیز ہے اس لئے وہ باقی اثرات انسانی زندگی کے قائم رہنے تک جاتی رہتے ہیں اور روح چونکہ غیر مادی ہے اس لئے وہ اس کے بعد جسم کے تمام سابقہ اثرات تبدیل ہو کر بالکل نئے اثرات برپا ہوتے ہیں اور پہلے اثرات کا کوئی غائبہ باقی نہیں رہتا اس لئے عمل کا اثر بھی تقریباً محو ہو جاتا یا ناقص طور پر باقی رہتا ہے لیکن روح کے آثارات نہایت قوی اور پائدار شکل میں ازل تک باقی رہتے ہیں بلکہ جسم سے شفع ہو کر بعد روح پر اعمال و سلف کے اثرات اتنے ہی قوی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں جس طرح روح کی دوسری تاثیر باقی رہتی تو کتنا کتنا تعجب جسم کے بعد ظاہر ہو جاتی ہیں روح کیجئے جسم مثل ایک نفس کے ہے کہ جب دنیا میں اس میں مقید رہتی ہے، اس کو حرکت و احساس سب نہایت ضعیف اور تالیج جسم ہوتے ہیں، گو روح حاکم بدن ہے لیکن اس کے تمام احساسات کے آلات بھی جسمی ہیں مثلاً وہ جسم کی آنکھوں سے دیکھتی و جسم کے کانوں سے سنتی اور جسم کی زبان سے بولتی ہے لیکن جو کچھ کہ وہ جسم سے آزاد ہوئے فیران اس میں اس کے سننے اور سمجھنے کے قایل ہو جاتی ہے پس اس طرح اعمال انسانی کا اثر روح پر پڑتا ہے وہ اس درجہ ثابت و پرمایاں ہوتا ہے کہ اس شہادہ محسوس سے اس کا غایت درجہ کی مشابہت ہوتی ہے پس جنت و دوزخ اور ان کی نعمتیں اور

شکریہ و جنت اقدس انسانی کے انھیں اثرات کا بد نہیں جن سے روح متحرک ہوگی ہوئی ہے لیکن نئے اعمال کے خارج کا تعینی طور پر اثر اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ روح اسے ثابت جسم پر نہ ثابت قوی رہے لیکن جس رو بہا میں حاصل کرے گی اور یہ موت کے بعد کہ جو قیامت کے دن روح کو یا مباحہ ہو جائے گی تو ان کے ساتھ جو حاصل ہو جائے گی روح انھیں بخیر فانی کات جسم کے ساتھ بہت دور دور میں داخل ہوگی۔



سے اعلیٰ ہے۔ توحید کے لیے گواہی ماننا اور کبریا کے لیے ایمان کی راہ پر چلنا ایمان سے توحید جو مانا جاتا ہے، ایمان کا مستند ہے کہ چونکہ ایمان کی حقیقت غلط تفسیر نہیں ہے تو یہ کتاب کبریا کے لیے بھی ہو جو ہے اس دور سے کتاب کبریا ہو سکتی ہے۔ مفسرین کہتے ہیں کہ وہ لوگ جن میں تہذیب کا فرق بھی نہیں ہے۔ تو ان کی غلطی ہے کہ ایمان سے علی کرنا نہیں رہا علی جو گناہ پر فوج کے والوں سے توحید و ایمان کے سامنے

کیونکہ تاریخ نے ان کو یہ بحث چیلانی کر گئی کہ ان کی کتب میں جو اس میں درج ہے اس میں کسی حد تک میں نے
کچھ یہ ہے کہ اس میں کچھ اور بعض حضرات نے کیا ہے اس میں فریق کا متنازعہ واقعہ ہے مجھے شبہ ہے کہ یہ فریق
میں نہ کہ ان کے ہوتے ہیں۔ بعض حضرات نے کہا کہ جس امر میں نصیحت کی حاجت وغیرہ نہ ہو، وہی کبر ہے اور
بعض حضرات نے منقول ہے کہ کبر وہ ہے جس پر امر کر کے وہ کبر ہے اور نصیحت استعمال کر کے وہ کبر ہے۔
بعض حضرات نے کہا کہ کبر وہ ہے جس پر امر کر کے وہ کبر ہے اور نصیحت استعمال کر کے وہ کبر ہے۔
جس کو وہ کبر ہے اور اگر اس سے بڑے کے اعلا ہے دیکھا جائے تو وہ صغیر ہے۔ راجحی داری کی وجہ سے
پر کتب میں لکھا کہ کبر وہ ہے جس کوئی غلبہ نہیں ہو، بڑا ہو اور جسکی مدار نصیحت و صغیر کے لئے اور وہ
اور بعض نے کہا کہ جس پر نصیحت کے بعد شجاعت کے لئے وہ بڑا ہو اور بعض نے کہا کہ جس کے لئے کوئی حد نہیں
کئی کو اور نصیحت کے کبر وہ نصیحت اضافی ہے اور کبھی اشخاص اور اولاد کے لئے اس سے صغیر و کبر ہو کر رہا
ہو تو اس سے بڑا ہے جیسے کہ مشہور ہے حضرات اور ارباب سیادت و فقرین اور کبھی غفلت کے اعلا ہے اس
میں قدرت ہو جیسا نصیحت کے لئے علم اور حد و انت کی اہمیت و عبادت اور خود کی اہمیت کے مثل نہیں ہے۔
شیخ ابن حجر نے اس باب میں ایک نصیحت کتاب تحریر فرمائی ہے جس کا نام الزاد و جرح و ثناء ہے۔ نصیحت
حضرت نے کہا کہ گرفتاری کے اعتبار سے دیکھا جائے تو وہ نصیحت کبر ہے۔ اور بعض نے کہا کہ کبر
کہ وہ بڑا ہو اور نصیحت کے لئے کبر وہ صغیر ہے۔ حتیٰ اور اگر مستغفار لیا جائے تو کبر وہ نصیحت نہیں رہتی اور بعض حضرات
نے کہا کہ اگر اس میں کبر ہو تو ہم یہ سوچیں کہ کبر کیا ہے۔ کبر وہ ہے جس سے نصیحت سے خوف ختم ہو جائے۔

مذکورہ مسئلہ پر باب الکھار مستقلاً موجود ہے جس میں گنا و کبیرہ کا ذکر ہے مگر مصنف مقصود نہیں، اسی وجہ سے روایات میں اختلاف ہے۔

تفسیر: روایات کے تنقیح سے گنا و کبیرہ مشترک ہیں جن میں سے چاروں میں اور چار زبان میں اور تین ہیئت میں اور دو مشترکاً میں اور دو متحد میں اور ایک پر تین اور ایک پورے بدن میں۔ اب ان کی تفصیل دیکھئے جو چار قب میں ہیں وہ یہ ہیں دا، اللہ کے ساتھ شریک کرنا ۲، عصیت پر اصرار کا عزم ۳، ارادہ ۴، اللہ کی رحمت سے مایوس ہونا ۵، اس کے خلاف کئے پر راہ ہونا۔

اور دو چار جزائ میں ہیں وہ یہ ہیں دا، جھوٹی شہادت ۶، پاک زمین کو زانیہ نسبت لگانا ۷، عیسٰی تمس ۸، سحر و جادو۔

اور وہ تین جو یہ سے متعلق ہیں وہ یہ ہیں دا، شراب پینا ۹، قیام کو مال کھانا ۱۰، سوہ ۱۱۔ اور وہ جو شرکائے متعلق ہیں وہ یہ ہیں دا، زمانہ ۱۲، نواظت ۱۳۔ اور وہ دو جن کا تعلق ہاتھ سے ہے وہ یہ ہیں دا، حق کسی مسلمان کا قتل ۱۴، چوری کرنا ۱۵۔ اور وہ ایک جو یہ سے ہوتا ہے دا، ہمارے ہوتا ۱۶۔ اور وہ ایک جن کا تعلق پورے بدن سے ہے۔ دا، دین کی نافرمانی کرنا ہے۔ بعض مفسرین نے اس سے بھی زیادہ گناہ و کبیرہ شمار کرائے ہیں مگر بات درکنہ جو فقیر عرض کر چکا ہے کہ شریعت کا مقصود اس باب میں متعین نہیں ہے، جب یہ تمام تفصیلات زمین نشین ہو گئیں، اب عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالَّذِينَ هُمْ وَقَدْ أَخْلَفُوا فِيهَا فَرَوْنِي مِنْ عَمْرِو أَتْلُوعَةِ الشَّرَائِكِ مَا تَقْبَلُ
وَقَدْ تَلَّ النَّسْرُ يَخْرُجُ وَقَدْ تَلَّ الْحَمْسَةُ وَالزُّنَا وَالْفَرَارِعْنَ الزُّجُفَ وَالشَّحْرَ وَالشَّكْلَ
مَالِ الْيَسِيمِ وَتَعْمُوقِ الْوَالِدِينَ الْمُسْلِمِينَ وَأَلْجَاؤِ الْحَرَمِ وَزَادَ الْبُؤْسَ بِرَدِّ الشَّرِّ وَالرُّجُؤَ
وَزَادَ عُلُوَّهُ عِنْدَ التَّهَرُّقَةِ وَشَرِّبَ الْخَمْلَ

ترجمہ: اور کبیرہ و تحقیق کبیرہ کے مسند میں روایات مختلف ہیں جس عبد اللہ ابن عمرؓ نے روایت کی کہ یہ تلو ہیں۔ اللہ کے ساتھ شریک کرنا، اور کسی نفس کو بغیر حق کے قتل کرنا اور بالکامین عورت و زانیہ کی محبت لگانا اور زانیہ کو اور مردانہ جہود سے بھاگنا، اور جادو اور قیام کو مال کھانا اور مسلمان دلائل کو نافرمانی کرنا، اور حرم میں گناہ کرنا۔ اور ابو ہریرہؓ نے مود کو شیکا اضافہ کیا ہے، اور جھوٹ علیؓ سے یہودی کر کے اور شراب پینے کو زیادہ کیا ہے۔

تشریح: الذبیرہ مبتدئہ ہے اور بعد میں جو مصنف کی عبارت آئی ہے تاخرت اللہ وہ اس کی خبر ہے۔ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی یہ روایت امام بخاری نے الادب المفرد میں روایت کی ہے جس میں

نوع پر جس شمار کرتی ہیں، شرک، باشرک، یعنی الوہیت یا استغناء عبادت میں کسی کو اللہ کا شرک، ماننا اور یہی اکبر الٰہیہ ہے، کسی انسان کو ناحق قتل کرنا، ہاں جبکو حق کی وجہ سے قتل کرنا یا حکم ہے جیسے مولود نقص میں یا زندہ ہو چکی وجہ سے وہ اس سے مشتکی ہے۔ شرک کے بعد سب سے بڑا گناہ بغیر حق کے کسی مسلمان کو قتل کرنا ہے اور انواع قتل میں سب سے بدترین قتل کسی غریبی رشتہ دار کو قتل کرنا ہے اس لئے کہ اس میں ذیل گناہ ہو چکا ہو گناہ قتل اور قطع رحمی ہو گناہ اور قتل قریب میں بھی سب سے بدترین یہ ہے کہ آپ کو قتل کیا جا اور پھر بیٹے کو قتل کرنا ہے (۴) قتل النہضہ یعنی پاکدامن عورت کو زنا کی جہت لگانا، محضہ، دوستانہ موت سے جو عاقلہ بالغہ ہو اور فعلی زانیہ سے پاکدامن ہو۔ محضہ احسان سے، خورہ سے جس کے معنی حفاظت کے ہیں، پھر اسکو اسم فاعل کا صیغہ اور اسم مفعول کا صیغہ دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔ محضہ ہو چکی صورت میں یعنی یہ ہوں گے اگر اللہ نے اسکو پاکدامن رکھا، اور محضہ ہو چکی صورت میں یعنی یہ ہوں گے کہ اس نے فراموش آجکی ایک دامن رکھا۔ قرآن میں محضات مستعمل ہے۔ ارشاد ہے والدین یزیدون الرحمات ثم لم یأتوا بالزید مشہور از فاجلہ و تم ثمانین جلد ثم و لا تقبلوا الاہل الشہادۃ آیتا۔

۴۵۵۔ زنا۔ اہل حجاز کی لغت میں اس کو بغیر ہجرہ کے استعمال کرتے ہیں اور اہل ہند کی لغت میں ہجرہ کیساتھ زنا استعمال کرتے ہیں۔ قبل میں ایسی دلی جو ملک اور شہر ملک سے خالی ہو اس کو زنا کہتے ہیں کتب فقہ میں اس کی تفصیل موجود ہے۔
(۵) میدان جنگ سے بھاگنا، جبکہ حرب میں داخلہ زمین الزحف بھاگنا ہے۔ زحف لشکر کو کہتے ہیں جس کے لغوی معنی آہستہ آہستہ چلنے کے ہیں اور لشکر اپنی کثرت کی وجہ سے دور سے دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہو گا کہ گویا بالکل آہستہ آہستہ حرکت کر رہا ہے بلکہ بسا اوقات حرکت کی قلت کی وجہ سے ایسا محسوس ہو گا کہ گویا کھڑا ہے اور ہر اس سے میدان جہاد سے بھاگنا ہے جہاں کفار سے جنگ ہو رہی ہو۔
مستحکم۔ جب کفار مسلمانوں سے زیادہ ہوں اس وقت بھاگنا گناہ کبیرہ ہے اس وقت فرار گناہ کبیرہ ہو گا جبکہ کفار مسلمانوں سے کم ہوں۔

(۶) سحر یعنی جادو یعنی زنا و غایت اسباب غیر مشرکہ کو ناحق کسی کو تکلیف پہنچانے کیلئے استعمال کرنا جیسے کسی کو بیمار کرنا یا ہلاک کرنا یا زمین کے درمیان نظر حق۔ قال الشافعی التحو هو علو یستفاد من حصول ملک یا نفسانیۃ بقصد مدینہ اعلیٰ افعال غریبۃ کما یصاب خفیۃ (رد المحتار ص ۱۰۰)
پھر فرقہ پاکدامن کا سیکھنا اور سکھانا سہم ہے، پھر تحوالہ شرح از علی غفرانی فرمایا کہ سحر حق سے یعنی اسکا جو ہے اور اس کا اثر ہوتا ہے پھر تحوالہ ذخیرۃ العالیہ فرمایا کہ اہل عرب کے جادو گروں کو جواب دینے کے لئے اس کا سیکھنا فرض ہے۔

فامنی شرا اللہ پانی پیچ فرماتے ہیں کہ قال یعنوی السحر وجود حق فہذا الی اللہ و لکن اعلیٰ یہ کہ سحر۔

اور شیخ ابو منصور مازروی نے جو عمر کو مطلق اکثر قرار دیا ہے یہ تسامح ہے بلکہ ایسی حقیقت کی انقیض نہیں دیتی ہے اگر اس کے اندر ان کے انکار کی تردید ہو جو ثبوت قطعی کے ساتھ شریعت سے ثابت ہیں تو کفر ہے ورنہ نہیں نام شافعی سے منقول ہے کہ بعض حکم کفر ہے اور بعض نہیں۔ مطلق ہو کفر یہ منظر ہی حدیث ۱۱۶ سے ہے۔
 (۲) شیر کمال کھانا۔ نیز اس عضو کو کھنے میں جس کا باپ نہ ہو اور حدیث میں کھل سے تعبیر کیا ہے مگر مراد اسفل کی تمام صورتیں ہیں۔ اس مفرد طریقہ پر اس کمال کھانا جائز ہے۔
 (۳) عقوق والدین۔ اس باب کی نافرمانی عیسائی انکی طاعت نہ کرنا، اس والدین اگر ایسی بات کا حکم کریں تو معصیت ہے تو انکی طاعت نہیں کی جائیگی۔ ”الطاعة للعقوبی فی معصیۃ الخلق“ پھر حدیث میں والدین کے مسلمان ہونے کی قید ہے اسلئے کافر والدین کی طاعت نہیں لیکن فقہر نے احادیث حالت کفر میں بھی ان کے ساتھ انسان کا برتاؤ رکھ دیا جو باقی الدین معروفا کافر والدین کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی۔
 (۴) اکادنی اکرم۔ حرم میں گناہ نہ کرنا۔ اکاد کے لغوی معنی میل کے ہیں اسی وجہ سے قرآن حکم کو اسوجہ سے لکھ دیتے ہیں کہ وہ ایک جانب کو مائل ہوئی ہے مگر اس کا اسکا استعمال حتیٰ سے بہت کر باطل کی طاعت مانا ہونے لگا۔ حرم کہ اور اس کے اطراف کا وہ حصہ جو حرم میں داخل ہے جس کی حدود محدوت ہیں۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں اکل ربو بھی مذکور ہے۔ ترابا کی قرآن اور اس کی تفصیل جاتی چو جانی ہے اور حضرت علی کی دعا میں چوری اور شراب پینا بھی مذکور ہے اب یہ خدا بار بار ہو گئی۔

تغذیہ۔ کباب کی چار قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو بزرگ کے معاف نہیں ہوتی جیسے کوزہ اور اسی کو نہ کرنا بالشرع سے تعبیر کر دیا جاتا ہے (۲) وہ قسم جسے باپ سے یا بھائی سے کو جو استغفار اور نیکیوں کو جو سے معاف ہو جاتی ہیں جیسے گناہ صغیرہ (۳) وہ قسم جو بزرگ سے معاف ہو جاتی ہے۔ اور تو بس کے بغیر اللہ کی مشیت کے عتبہ سے خواہ معاف کرے یا نہ کرے جیسے وہ گناہ کبیرہ جن کا خلق حق اللہ سے ہے (۴) وہ قسم ہے جس میں بدلہ دینا ہو گلاس کے بغیر معافی نہ ہوگی جیسے بندوں کے حقوق و نیاس اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز اصل ایک کو دینی جلتے یا اس کا عوض دیا جائے یا اس سے یہیں معاف کر لیا جائے ورنہ آخرت میں بدلہ ایسے ہو گا کہ صاحب قسم کے گناہ اس پر ڈالیے جائیں گے یا اس کی نیکیاں معاف نہ کی کو بری جائیں گی۔

وقیل کل ما کان مفقودہ مثل مفقودہ شیء مما ذکر او اوصاف منہ۔

ترجمہ۔ اور کیا ایسا کہ وہ گناہ جس کا ضار ان مذکورہ گناہوں کے ضار کے ضل ہو یا اس سے زیادہ ہو (وہ گناہ کبیرہ ہے)

تشریح۔ مفقودہ، معذرتی ہے معنی ضار یعنی بارہ گناہوں کا ذکر کیا گیا ہے اگر انہیں کے

نکس کسی دوسری گناہ میں فساد اور فساد الیٰی بود بھی گناہ کبیرہ ہے۔

وقبل ما نؤخذ علی الشارح بخصوصه. وقيل كل معصية صارت عابها العبد فمن كبيرة
وقل ما بلغت شرفا فبي معجزة.

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ وہ گناہ ہیں جو صاحب شرع نے قصوب بہت دینے والی ہے (وہ کبیرہ ہے)
اور ہر وہ معصیت جس پر بندہ نے گناہ کیا ہو وہ کبیرہ ہے اور ہر وہ گناہ جس سے بندہ نے

استغفار کر لیا ہو وہ معصیت ہے۔

تشریح

تو بخد باب ففعل اور التعداد (افعال) ردوں کے معنی اور نام شائع ہیں صاحب شرع
جس کا اطلاق الشریعہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ہو سکتا ہے۔ تو جس پر ضرورت سے
دین آئی ہے وہ کبیرہ ہے۔ جیسے کل مقصود فی الشارح ردہ البیاض اسم۔ اور جیسے "من برز نوبۃ" (مَنْ بَرَزَ نَوْبَةً) لم ينظر الله اليه
یوم القیامۃ (ارداد الشیخان۔ فقہ میں کی قید لگا کر غید نام سے استعمال مقصود ہے مسئلے کو عید نام نو بر
معصیت کو تاس ہے۔

وقال صاحب الكفاية: والحق انهما اثنان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما اقل معصية
اضيفت الي ما فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الي ما دونها فهي كبرى فلو الكيفية المطلقة
فوالكثرة اذ لا ذنب اكبر منه. وبالجمله المراد ههنا ان الكبير لا الذي غير الكثر۔

ترجمہ

اور صاحب کفایہ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ دونوں اضافی نام ہیں جن کی بذات خود کوئی
ترتیب نہیں کی جا سکتی۔ ہیں وہ گناہ جن کی اضافت کی جائے اس سے اور بڑی جانب
نور و صغیرہ ہے اور اگر اضافت کی جائے اس سے نیچے کی جانب تو کبیرہ ہے۔ ورنہ ظاہر کبیرہ کتب سے ہے کہ
اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں ہے۔ اور اصل کلام یہاں مراد ہے کہ وہ کبیرہ جو کثر کا قریب ہے۔

۱۔ اس موضوع پر فقیر کی کتاب تہذیب الکفر فی تحقیق مسائل اہل زمانہ کو فرمائی ہو اس موضوع پر جو کتاب ہو
کے ساتھ ساتھ عقائد صبیح پر مشتمل ہے جس کی فہم کا ذرا مطالعہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ ۲۔ جو صوفیوں

تشریح

صاحب کفایہ فرماتے ہیں کہ حرکت سبب در بطن کے مثل منیہ اور کبریا کا بھی ہاں ہے ہر گناہ کو منیہ اور کبریا کا جاسکتا ہے یعنی جس گناہ کو اس سے بڑے گناہ کے اعتبار سے سمجھا جائے تو یہی کبریا ہے مگر یہ قول صاحب الکفایہ غلط ہے۔ یہاں چونکہ مسئلہ یہ ہے کہ کبریا گناہ کی وجہ سے نون پران سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔ اس مسئلے معلوم ہو کہ کبریا اگرچہ کفر کو بھی شامل ہے کیوں کہ کفر تو اکبر الذنوب ہے مگر یہاں مصنف کے کلام میں کبریا سے وہ گناہ کی مراد ہے جو کفر سے بڑا ہو گا۔

تنبیہ :- سوال :- صاحب کفایہ کی بات غلط کیوں ہے؟ صاحب ہذا اس کے اسکے متعدد جواب دیے ہیں

لا تخرج ان عبد المؤمن من الايمان بقاؤه التصديق الذي هو حقيقة الايمان خلافاً للعنزلية حيث زعموا ان مرتكبا الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً وهذا اهل المنزلنا يرون المؤمنين بناء على ان الاحتمال عندهم جزء من حقيقة الايمان.

ترجمہ

اگر کبریا (بڑا گناہ) نون کو ایمان سے خارج نہیں کرتی اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے معتزلہ کا اعتقاد ہے اس حقیقت سے کہ انھوں نے گمان کیا ہے کہ مرتکب کبریا نون سے ہے اور کافر اور یہی معتزلہ ہیں انھیں میں نے بنا کر رکھ دیے اس بات پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کو خارج ہیں۔

تشریح

جب چارے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق ظاہری ہے اور وہ گناہ کبریا سے زائل نہیں ہوگا تو مرتکب کبریا کو مؤمن ہی سمجھا جائیگا اور معتزلہ کے نزدیک چونکہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں اس وجہ سے انھوں نے مرتکب کبریا کو کون نہیں کہا کیونکہ اجزاء کے ختم ہو جانے سے حقیقت معدوم ہو جاتی ہے اور معتزلہ جو معتزلہ ہیں انھیں یقین کے قائل ہیں تو اس سے انکی ملاحت اور جہنم کے درمیان کا درجہ ہے کیونکہ مرتکب کبریا ان کے یہاں محمد بن النضر ہے، شارح نے اسی قسم کو "تہاہر المعتزلہ" سے بیان کیا ہے۔

وقالت دخلنا اى تعبد المؤمن فى الكفر خلافاً للعنزلية فانهم ذهبوا الى ان مرتكبا الكبيرة بل الصغيرة ايضاً كافراً ولا واسطة بين الايمان والكفر.

ترجمہ

وہ فرماتے ہیں کہ کبریا (بڑا گناہ) نون کو کفر میں داخل نہیں کرتی، انھوں نے تواریخ کا اس لئے ذکر کیا کہ یہاں اس بات کی جانب اشارہ کیا کہ کبریا کفر تک بھی کافر ہے اور ایمان تک کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح

یعنی مرکب کبیرہ کفر میں داخل ہوتا ہے اور ایمان سے خارج ہوتا ہے۔ دل میں خوارج کا خاتمہ ہے، اور دینی میں ختم ہونے کا تھا۔ خوارج کا عقیدہ یہ ہے کہ گناہ کا مرتکب خواہ بصری ہو یا کبیرہ ایمان سے نکل کر کفر میں داخل ہو جائے یعنی یہ لوگ مشرکین بین الفریقین کے داخل نہیں ہیں۔

سوال یہ خوارج کون ہیں؟ **جواب** یہ خوارج شیعہ ہیں۔ اولاً درستی میں جو شخص کو نام زد و ناجائز دیکھتا ہے وہ شخص سے یعنی ذوالنورہ یعنی جس نے، مگر حضور قدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ خدا کرے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے تیرا بڑا ہو کہ اگر میں بھی عدلیہ کروں تو کون شخص کرے گا، میں اسلام میں یہ سبک پہا خانہ کی ہے، اس کو سخت پرہیزگار آفریں کر دے اسے نفس کی راستے پر نہ اسے ہو اگر وہ صبر کرنا تو جان لیتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی راستے سے بہتر کسی کی راستے میں نہیں ہو سکتی، اس خارجی کے تابعین وہ لوگ تھے جنہوں نے حضرت امیر المومنین علیؑ سے مل کر کہی تھی، اس کے باوجود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا اس کے حصے تک تو میں نکلے گی تو قرآن پڑھیں گے اور وہ اسے صلی سے نیچے نہیں اتارے گا اور دین سے ایسے نکل جائیں گے جیسے شام سے تیر نکل جاتا ہے۔ فقہ اس کا یہ ہو کہ حضرت علیؑ اور معاویہؓ کے درمیان بہت مدت تک لڑائی قائم رہی تو حضرت معاویہؓ کے احوال سے بھلا صاحب ہند کے اور صاحب علیؑ کو عورت دیکر جو کچھ محبت محبت میں ہے اس پر ہم اور تم راضی ہو جائیں اور کہہ کر ایک شخص تم اپنے میں سے بھیجو اور ایک شخص کو ہم اپنے میں سے بھیجتے ہیں اور ان سے چھوٹے لیا کہ وہ اللہ کی کتاب پر عمل کریں۔

سب لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر راضی ہیں۔ چنانچہ اہل اسلام نے حضرت عمرو بن العاصؓ کو بھیجا اور اصرار اہل عراق نے حضرت علیؑ سے کہا کہ آپ ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجئے حضرت علیؑ نے فرمایا میری رائے نہیں ہے کہ ابو موسیٰؓ کو بھیجوں اور سادہ دل میں یہ ابن عباسؓ موجود ہے کچھ لوگوں نے بھیجوں تو لوگوں نے کہا کہ ہم ان کو نہیں چاہتے کیوں کہ یہ تو آپ کی ذات کے مانند آپ کے قرابتی ہیں۔ آخر آپ ابو موسیٰ اشعریؓ کو بھیجا اور تم قبیلہ میں رمضان تک تاخیر ہوئی پس عمرو بن ابوزید نے کہا کہ تم لوگ اللہ کے حکم میں لوگوں کو حاکم بنائے ہو حالانکہ اللہ کا ارشاد ہے: **وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِأَمْرِ اللَّهِ** اور یہ شخص مع اپنے متبعین کے جماعت سے خارج ہو گیا، جب حضرت علیؑ تمام مشیطین سے واپس ہو کر کوفہ میں داخل ہوئے تو خوارج آپ کے ساتھ کوفہ میں داخل نہ ہوئے بلکہ انھوں نے موضع حرز وراء (کوہ کے قریب مقام) میں اپنا جھنڈا جمایا حتیٰ کہ وہاں بار بار ہزار خوارج جمع ہو گئے اور کہنے لگے: **لَا نَعْلَمُ إِلَّا اللَّهَ** اور یہی نواہی کے ظاہر ہو چکی، چند روزہ خوارج کثرت سے طاعت کرتے اور ساتھ میں یہ طاعت بھی رکھتے تھے کہ اپنے کو حضرت علیؑ سے بڑا نہ مانتے تھے اور یہی ان کا سخت ہولناک مرض تھا حضرت علیؑ کو براہ راست کے خروج و فرار سے کئی اطلاع ملتی رہی مگر آپ یہ فرمانے سے کہ میں ان سے اس وقت تک قتال نہیں کروں گا جب تک کہ وہ ہم سے قتال نہ کریں حضرت ابن عباسؓ نے ایک دن حضرت علیؑ سے کہا کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ میں گورنر بنوں کے لشکر کو

کر دیا آپ نے فرمایا کہ مجھے کبھی غروب سے آجی ذات پر فوف ہے۔ میں اسے عرض کیا کہ کہی نہیں آپ مجھ پر فوف نہ کیجئے آپ نے مجھے اجازت دیدی تو میرے پیش قبوت کھڑے ہوا اور ان قدر جوں کے وہاں پہنچا میں نے من کو سامہ کیا تو انھوں نے کہا میرا ہے ابن عباس۔ آپ اس وقت کس عرض سے تشریف لائے ہیں؟ میں نے کہا میں تمہارے پاس مہاجرین و انصاریہ کے پاس سے آیا ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامہ کے پاس سے آیا ہوں انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور یہ لوگ قرآن کے معنی تم سے زیادہ سمجھتے ہیں۔ میری گفتگو سن کر ان میں سے ایک قوم نے کہا کہ یہ شخص قریش میں سے ہے اور تم قریش سے متاخر ہو مت کرو کہ کہ اللہ تعالیٰ نے قریش کے حق میں فرمایا ہے "یٰۤاَیُّہَا قَوْمُ نَحْنُ اُولٰٓئِکَ اَوَّلُ الْکَافِرِیْنَ" (تو تم ان قوم ہیں جو پہلے کفر میں سے دو ہیں اور جو نے کہا کہ نہیں بلکہ ہم ان سے مباحثہ کریں گے تب میں نے کہا کہ وہ الزامات بیان کر دو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دامہ پر اور مہاجرین و انصاریہ پر لگاتے ہو حالانکہ انھیں لوگوں پر قرآن نازل ہوا ہے اور انھیں سے کوئی بھی تم میں شامل نہیں ہے خواہ میرے کہہ کر وہ تمین باتیں ہیں میں نے کہا کہ: چاہا بیان کر دو کیجئے گے کہ ایک تو یہ ہے کہ علیؑ نے خدا کے معاملہ میں لوگوں کو تلافی مسابا مالانکہ اللہ فرما ہے "اِنَّ الْحُکْمَ اَنَا لَیَّ" تو اس حکم الہی کے بعد اگر کسی کو حکم سے کیا تعلق رہا میں نے کہا یہ تو ایک ہوا۔ اور کہا ہے: کہنے لگے: ویرا اعتراض یہ ہے کہ علیؑ نے لوگوں سے قرآن کیا مگر نہ مخالفوں کو غلام باندی بنایا اور نہ ان کا مال دیکر غنیمت جہادی مٹھرایا تو ہم پوچھتے ہیں کہ رومہ از لہی میں میں تھا تو ہم کو ان سے کیوں لڑا؟ اور اگر کار تھا تو ہم باندی کیوں نہیں بنایا؟ تب میرا اعتراض یہ ہے کہ علیؑ نے آلہی فیصلہ کا وعدہ نہ کیا کہ وہ اس وقت امیر المؤمنین کا لقب اپنے ام سے مٹا دیا۔ پس اگر وہ امیر المؤمنین نہیں تو امیر الکافرین ہیجئے یعنی کافروں کے سربراہ ہوئے۔ میں نے کہا اس کے علاوہ تو کوئی اعتراض نہیں، انھوں نے کہا اس یہی ہیں۔ میں نے کہا پہلے اعتراض کا جواب سنئے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک قریش کے معاملہ میں جس کی قیمت چوتھائی درہم ہوتی ہے وہ درہم کے حکم پر اس کا فیصلہ جمع فرمایا ہے "مَلُکُمْ مَرَدُّکُمْ اِلٰی عِلْمِکُمْ" اور اللہ تعالیٰ نے شوہر و بیوی کے معاملہ میں فرمایا ہے "اِنَّ اَوْلٰی حَقِّمَ شَعْلٰی فِیْہَا اَلْبَشَرُ اَعْلٰی حَقِّمَ اَمِّنَ اَلْمَالِ دَحْلًا مِّنَ اَلْبَهَائِ" میں نے کہا تمہارے اعتراض کا جواب یہ ہوتا کہنے لگے ہاں۔ اور تمہارا دوسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ کیا تم اپنی ماں حضرت عائشہؓ کو اپنی باندی بناؤ گے۔ اگر تم کہو کہ وہ ہماری ماں نہیں ہے تو تم اس بات سے خدا کو ہونے والا کہ تم کو کہو کہ بخیر بخیر باندی کے حق تو خارج ہوئے۔ لہذا اب باری ہے کہ از و ابکہ اکتفا تمہارا کہنے تمہارا تیاب ہوگی، کہنے لگے ہاں۔

را تمہارا دوسرا اعتراض تو میں پوچھتا ہوں کہ جب صلح حدیب میں رسول اللہؐ سے مکہ سے صلح کی گئی تھی تو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تمہارا کہو "اَلَا یَا اَبِیْصَاحِ عَلِیُّہُ عَلَیْکَ رَسُوْلُ اللّٰہِ فِیْ مَدِیْنَتِہِ" اس پر اعتراض کیا تو حضرت نے فرمایا کہ اسے اللہ تو یا نہ کہہ کریں رسول اللہؐ میں مدینہ میں قیام کر رہا تھا اسے علیؑ کو

مٹا دے، تو یہ تہہ کہ آپ رسول اللہ نہیں تھے، ابن عباسؓ کی اس تکلف سے تواراج میں سے دہزار آدمی توبہ کر کے واپس آئے اور باقی بڑی گروہی پر مقتول ہوئے۔ یہ اُن کا بڑا بڑا ضرورت خوف تواراج ہے اس سے زیادہ تفصیل کا یہاں محل نہیں ہے۔

لَنَا وَجُوهُ الْاَوَّلِ مَا سَمِعُوْهُ مِنْ اَنْ حَقِيقَةُ الْاِيْمَانِ هُوَ التَّصَدِيقُ الْقَلْبِي فَلَا يَخْرُجُ
الْمُؤْمِنُ عَنْ الْاَلْتِمَاصِ فِيهِ اَلَا بِمَا يَتَّصِلُ بِهِ وَخَرَدَ اَلَا قَدْ اَمَّ عَلَ الْكِبْرِيَةِ لَغَلْبَةِ شَهْوَةِ اَو
حَمِيَّةٍ اَوْ اَنَفَةِ اَوْ كَسَلٍ خُصُوصًا اِذَا اقْتَرَنَ بِهِ خَوْفُ الْعِقَابِ وَرَجَاءُ الْعَفْوِ وَالْعَزَمُ
عَلَى التَّوْبَةِ لَا يَتَّصِلُ فِيهِ

ترجمہ ہمارے استادوں میں چند طریقے ہیں، اول طریقہ وہ ہے جو غریب آ رہا ہے کہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے تو مؤمن تصدیق قلبی سے منقطع ہوئے سے خارج نہیں ہو گا مگر ایسے عمل سے جو تصدیق کے منافی ہو اور بعض اقدام گناہ کبیرہ پر شہوت طلبہ کیوجہ سے یا غیرت کیوجہ سے یا تنگ دماغ کیوجہ سے یا کاملی کیوجہ سے جب کہ اس کے ساتھ عقاب کا خوف اور مدد ملی کی امید اور توبہ کا ارادہ ملے ہو تو تصدیق کے منافی نہیں ہے۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین قسم کے دلائل ہیں پہلی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہو گا گناہ کبیرہ سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو ایمان کے منافی ہے اور جب مؤمن نے گناہ کا ارتکاب کیا غلبہ شہوت کیوجہ سے جیسے زنا وغیرہ یا غیرت کیوجہ سے کوئی حرکت کر لی یا سستی کیوجہ سے نماز وغیرہ کو ترک کر دیا تو یہ منافی تصدیق نہیں کہوں کہ تصدیق پر روات کرنے والی چیزیں موجود ہیں ایسی سزا کا خوف، معافی کی امید، توبہ کا ارادہ۔ یہ سب امور جو تصدیق پر دال ہیں

فَعَسَى اِذَا كُنَ يَظُنُّ اَنَّهُ اِلَاسْتِغْلَالٌ وَّ اِلَاسْتِغْفَاوُ كَانَ لَقَدْ اَلْكُوْنَةُ عَلَامَةً لِلْكَذِبِ

ترجمہ ہاں جب کہ گناہ حلال سمجھنے کے طریقہ پر ہو اور بلکہ سمجھنے کے طریقہ پر ہو تو یہ کفر ہو گا اس کے کذب کی علامت ہو سیکر وجہ سے۔
تشریح یعنی اگر کسی نے کہ وہ حلال سمجھ کر کیا یا اس کی نفعت دل میں نہیں رہی تو جو کچھ کذب کی علامت ہے لہذا یہ منافی تصدیق ہے اسوجہ سے اس کو کفر کہا جائیگا۔

وَلَا نَزَاحَ فِي أَنْ مِنَ الْمَكَاہِنِ مَا جَعَلَهُ الشَّارِعُ اِمَارَةً لِلتَّكْذِيبِ وَخُلْعًا مَكُونًا
كَهَذَا مِنْ بِلَادَةِ الشَّرِيعَةِ كَسُجُودِ الصُّلَمِ وَالْقَاءِ الْمَصْحُوفِ فِي الْقَاءِ ذَوَاتِ وَالتَّنْفِظِ
بِكَلِمَاتِ الْكُفْرِ وَخَوَافِ الْمَقَاتِلِ مِمَّا ثَبَتَتْ بِالْأَدْلَةِ أَنْهَا حَقٌّ۔

ترجمہ

اور کوئی نزاع نہیں ہے اس سلسلہ میں کہ گناہوں میں سے بعض وہ ہیں جو شرع نے تکذیب
کی علامت ٹھہرا دی ہے اور ان کا ایسے ہی ہونا علامت تکذیب ہونا، اور شرعیہ سے معلوم
ہو گیا ہے جیسے کہ سجدہ کرنا، در قرآن کو گنہ گریوں میں شمار کرنا اور کلام کو کافرا نادر ان کے مثل ان
کاموں میں سے جن کا وہ عمل سے کفر ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

تشریح

شارع فرماتے ہیں کہ کلمہ گناہ ایسے ہیں جو شرعت میں تکذیب کی علامت شمار کیا گیا ہے تو جب
تکذیب پائے گی تو یہ قصد کفر کے معانی ہے لہذا اب ان افعال کو کفر کہا جائیگا اس لئے ان
افعال کا کفر ہونا اجماع سے ثابت ہے اور جو چیز جماع سے ثابت ہو رہی ہے جیسے کلام شارح سے ثابت
ہو جیسے بول کر سجدہ کرنا، قرآن کریم کو گنہ گریوں میں سمجھ کر دینا، کلمات کفریہ بولنا، اللہ کے ناموں میں سے
کسی کے ساتھ استہزاء ایسے ہی کسی حکم شرعی کا استہزاء یہ سب کفر ہے۔

وَبِهَذَا يَنْضَلُ مَا يُقَالُ أَنَّ الْإِيمَانَ إِذَا كَانَ عِبَارَةً عَنِ التَّصَدِّيقِ وَالْإِقْرَارِ يَنْفِي أَنْ
لَا يَصِيرُ الْمُؤْمِنُ الْمُقِرَّ الْمَصْدَقَ كَقَوْلِهِمْ: بَشَوْهُ مِنْ أَفْعَالِ الْكُفْرِ وَالْعَالِمُ بِالْمَعْرِفَةِ يَقِينٌ۔
التَّكْذِيبُ أَوْ الشَّكُّ

ترجمہ

اور اسی تقریر سے حل ہو جائے کہ وہ اعتراف ہو گیا جاتا ہے کہ ایمان جبکہ مراد ہے تصدیق اور
اقرار سے تو مناسب یہ ہے کہ وہ مؤمن جو اقرار تصدیق کر لیا ہو وہ کافر نہ ہو کسی بھی چیز سے
انہیں کفر اور العافا کفر میں سے شب تک کہ اس سے تکذیب یا شک متحقق نہ ہو۔

تشریح

یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیق و تقریر
ہے اور وہ موجود ہے تو بعض گناہوں کو جو جسے اپنے اسکو کافر کیوں کہ جبکہ تصدیق
برقرار ہے اور ابھی تک تکذیب یا شک اس کی جانب سے متحقق نہیں ہوا تو اس کا جواب دیا گیا کہ ایمان
جب ان افعال کو شرعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا تو چونکہ افعال یقین محال ہے لہذا جب تکذیب
آئی تو تصدیق ختم ہو گئی اور کفر کے احکام جاری کر دیے اسی وجہ سے ہر مرتبہ تکذیب یا شک کے ان
افعال کو کفر قرار دیا گیا ہے۔

الْمُتَّقِينَ وَالْمُحْسِنِينَ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ الْغَايَةِ وَالْمُؤْمِنَاتِ الْغَايَةِ وَالْمُؤْمِنَاتِ الْغَايَةِ
 اَمْثَلُكُمْ عَلَيْكُمْ الْفَضْلُ فِي الْقَوْلِ وَقِيلَ لَكُمْ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَتُؤْمِنُونَ بِالَّذِينَ
 تَدْعُونَ فَصُورًا وَقَوْلًا تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا لَا يَنْصُرُ أَحَدُهُمَا
 الْآخَرَ

ترجمہ

(جیسا ہے) دوسرے طریق استلزام آیات و احادیث ہیں جو ہنگامہ پر مومن کے اطلاق کے
 سلسلہ میں لفظ ہیں جیسے فرمان باری یا یہاں اللہ عزوجل اور جیسے فرمان باری یا یہاں اللہ عزوجل
 اَمْثَلُكُمْ عَلَيْكُمْ الْفَضْلُ فِي الْقَوْلِ وَالْمُؤْمِنَاتِ الْغَايَةِ اور ایسی آیات و احادیث بکثرت ہیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ ہر دو سوا استلزام آیات و احادیث سے ہے جن میں گنگامہ
 کو مومن کہا گیا ہے۔ پھر شرح لے تین آیات ذکر فرمائی ہیں اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 اَمْثَلُكُمْ عَلَيْكُمْ الْفَضْلُ فِي الْقَوْلِ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
 فرض کر دیا گیا ہے کہ قصاص کی تفریق اور اس کا تفصیلی حکم کتب فقہ میں موجود ہے یہاں نہ مقصود ہے
 ہے کہ اس قائل پر قصص و سب ہو سکتا ہے اس لئے احق ایک مسلمان کو قتل کر دیا تو یہ گناہ کبیرہ کا مرکب ہوا
 اس کے باوجود اس کو ایمان کے ساتھ خطاب کیا گیا ہے جس سے معلوم ہو کہ اس کا ایمان برقرار ہے۔

فَلْيَقْتُلْ مَنْ يَحْبِبُ مَسِيحِي مَقْتُولِ

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ الَّذِي قُرْآنُكَ عَلَيْهِمْ يُضَاهِيهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْكِتَابِ الَّذِي قُرْآنُكَ عَلَيْهِمْ يُضَاهِيهِمْ
 کرو: غنت میں توبہ کے معنی رہنوں کے ہیں اور شرافت میں معصیت سے عادت کی جانب رجوع کو توبہ کہتے
 ہیں۔ فتوح نصح سے ہاتھ کاھڑے یعنی مانع۔ وراستہ دل: ہے کہ توبہ گناہ کے بعد ہوتی ہے
 مگر اس کے وجود ان کو اہل ایمان کہا گیا۔ معلوم ہوا کہ گناہ کبیرہ سے بدو ایمان سے خارج نہیں ہوا۔
 وَمَنْ كَانَ ظَلَمَةً عَلَىٰ بَيْنَيْنِ فَلْيُفْرِغْهُمَا فِي الْوَقْتِ الْفَصْلُ الْفَصْلُ الْفَصْلُ الْفَصْلُ الْفَصْلُ الْفَصْلُ الْفَصْلُ الْفَصْلُ
 فَكَانُوا أَتَوْا نَفْسِي خُفِيَ قَوْلُهُ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ وَأَمْرُ اللَّهِ مَعَهُ دُفْعَتَيْنِ أَيْسَ فِي الْأَرْضِ تَوَانِ
 میں طلب کر دیا پھر اگر ان میں سے ایک دوسٹر پر زیادتی کرے تو تم زیادتی کرنا اسے فریق سے ہاتھ
 لڑو کہ وہ اللہ کے حکم کی جانب پھر جائے۔ اس آیت کو شان نزول انصار کے درگاہ اوس و خروار کے
 ایک دینی جنگ کے متعلق ہوا ہے جس کی تفصیل کا یہاں وعدہ نہیں۔ یہاں توبہ بتایا گیا ہے کہ آپس
 میں قتال نہ ہے اس کے باوجود دونوں فریق کو مؤمنین سے تعبیر فرمایا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہو کہ گنگامہ
 کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا پھر شارح فرماتے ہیں کہ ایسی آیات و احادیث بہ شمار ہیں جن میں
 مرتکب کبیرہ و مومن کہہ گیا ہے۔

الثَّالِثُ اجْتِمَاعُ الْأُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا بِالْقَضَاةِ وَالْمَنَافِقَاتِ
وَبِزَالَةِ الْقَلْبَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالدَّعَاءِ وَالِاسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِأَنَّ تَكْلِيمَهُمُ الْكَلْبُ مُرْ
بَعْدَ الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنْ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِغَايَةِ الْإِيمَانِ

ترجمہ

(اور ہمارے لئے) تیسرا طریق استدلال اس کا اجماع ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے
سے ہمارے زمانے تک اس شخص پر نماز گزارنے پر پڑھنے کے مسئلے میں جو اس قبلہ میں سے غیر
توبہ کے مر جائے اور ان کیلئے دعا اور استغفار کرنا ان کے مرتکب گناہ کو گناہ کے باوجود اس بات پر متفق
ہونیکے ساتھ ساتھ کہ یہ (نماز گزار و غیرہ) غیر مومن کے لئے جائز نہیں ہے۔

تشریح

یہ ہمارا تیسری دلیل ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبر و مومن ہے کیونکہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک امت کا اس بات پر اتفاق و اتفاق ہے کہ اگر مرتکب کبر
غیر توبہ کے مر جائے تو اس کی نماز گزارہ پڑھی جاتی ہے اور اس کے لئے دعا کی جاتی ہے اور استغفار کیا
جاتا ہے جبکہ یہ بھی مسلم بات ہے کہ نماز گزارہ فقہ مومن بنی کی ہوتی ہے اور اسی کے لئے دعا ہوئی ہے
اور استغفار ہوتا ہے اگرچہ لوگ یہ بھی جانتے ہوں کہ یہ مرتکب کبر ہے تب بھی اس کی نماز گزارہ پڑھتے
ہیں اس سے معلوم ہوا کہ مرتکب کبر و مومن بنی ہوتا ہے گناہ کی وجہ سے وہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

وَأُخْتُجِتِ الْمُتَعَلِّقَاتُ بَوَاقِيَيْنِ الْأُولَى أَنَّ الْأُمَّةَ بَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى أَنَّ مَوْسِمَ الْكِبَرَةِ
فَاسِقٌ اخْتَلَفُوا فِي أَيْنَمَا مَوْسِمٌ وَهُوَ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَعَابَةِ وَكَافِرٌ وَهُوَ قَوْلُ
الْخَوَارِجِ أَوْ مَنَافِقٌ وَهُوَ قَوْلُ الْخَلَسِ الْبَصَرِيِّ فَأَخَذْنَا بِأَنَّ الْمُسْتَقِطِ طَبِيعًا وَتَرَكْنَا الْمَخْتَلِفَ
فِيهِ وَقُلْنَا هُوَ فَاسِقٌ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَلَا مَنَافِقٌ۔

ترجمہ

(اور مقررہ کے دو طریقوں پر بحث پڑائی ہے) اول یہ کہ امت اپنے اس بات پر متفق ہونے کے
ساتھ کہ مرتکب کبر و فاسق ہے اس بارے میں مختلف ہیں کہ وہ مومن ہے اور یہ الجنت
دیکھا عت کا مذہب ہے کہ کافر ہے و خوارج کا قوب ہے۔ مرقی ہے اور جس بقری کا قوب ہے تو ہم نے متفق
مذہب کو لے لیا اور مختلف فقہ کو چھوڑ دیا اور ہم نے کہا کہ وہ مومن ہے۔ مومن ہے اور کافر ہے اور منافق ہے۔
میرا اس سے شارح معتزل کی روایتیں پیش فرما کر وہ دونوں کا جواب دیں گے پہلی بھی دلیل یہ
ہے کہ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبر و فاسق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں

تشریح

پھر اسے انکار ہے۔ بل سنت و کما عت لے اسے مومن کہہ اور خوارج نے اسے کہ مرتکب کبر و فاسق ہے

ترجمہ

دوسرا استدلال یہ ہے کہ وہ مومن نہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے اُمن کا نام مومن کہنا ساقی کا قابض ٹھہرایا ہے اور حضور علیہ السلام کے فرمان لایزال فی الزمان لاکوچہ سے اور حضور کے فرمان لاکوچہ لایزال فی الزمان لاکوچہ سے اور یہ وہ کافر ہے جو اس کے کو طریق کو تار بیت ثابت ہے کہ امت اس کو قتل نہیں کرتی تھی اور اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتی تھی اور اس کو مست لاکوچہ کے قبرستان میں دفن کرتی تھیں۔

تشریح

بعض بزرگوار دوسرا استدلال ہے جس میں اصل مسئلہ یہ ثابت کیلئے کہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اور نہ کافر ہے کافر ہونے پر اٹھوں ملے اجماع سے استدلال کیلئے اور مومن نہ ہونے پر کچھ احادیث اور اقوال سے استدلال کیا ہے یہاں شارح نے ایک آیت اور دو حدیثیں ان کے استدلال میں بیان کی ہیں آیت اُمن کان وَاُمن کان فاسقا کیا سجدہ بنفس جواہرمان والاسے اس شخص کے برابر ہے جو کافر ہے لاکوچہ یعنی ایمان اور اسے ایمان کا انجام برابر ہو جائے تو سمجھو کہ خدا کے یہاں بالکل اندھیر بھری ہے ایہ نہ باشرہ تو معتزلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں مومن اور فاسق میں تقابل ثابت کیا گیا ہے ورنہ مقابلہ معاشرت پر دلالت کرتا ہے لہذا معلوم ہوگا کہ فاسق غیر مومن ہے اس سے ناسخ کا مومن نہ ہونا ثابت ہو گیا۔

پہلی حدیث اُمن فی الزمان لاکوچہ برنی و دیگر طریق الشافعی میں یسری اُمن مومن و لاکوچہ غیر مومن احمد میں بیشتر یہاں ہو مومن زرواہ احمدی و مسلم عن ابی ہریرۃ اس حدیث سے معلوم ہو گیا کہ مذکورہ لگا چوں کے کہنے سے ایمان جائز رہتا ہے اور یہی ہمارا مسلک ہے کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے۔ دوسری حدیث لا ایمان لمن لا اوارہ لہ زرواہ لہیع فی عن ابی ہریرۃ اس سے بھی معلوم ہوا کہ امانت کی صفات نہ کرنے پر ایمان نہیں رہتا۔ لہذا معلوم ہوگا کہ مرتکب کبیرہ مومن نہیں ہے۔ تین دلیل ہیں جو مرتکب کبیرہ کے مومن نہ ہونے پر دیکھی گئی ہیں اور وہ کافر بھی نہیں اس کی دلیل اجماع امت ہے کیونکہ طریق تو امتدادت کا یہ عمل چلا آ رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ کو قتل کرتے اور نہ اس پر مرتدین کے احکام جاری کرتے اور اس کو مسلمان کے قبرستان میں دفن کرتے ہیں۔ جب مذکورہ دلائل سے مرتکب کبیرہ کا مومن ہونا ثابت ہوا اور نہ کافر ہو تو مومن لاکوچہ مومن نہیں ثابت ہو گیا۔

وَالْحَقُّ أَن الْمُرَادَ بِالْمُؤْمِنِ الْأَبَدِيِّ هُوَ الْكَافِرُ مِنَ الْعَظَمِ الْفُسُوفِ وَالْعَدْوِ
وَالْعَدْوِ عَلَى سَبِيلِ التَّغْلِيظِ وَالْمُتَابَعَةِ فِي السَّجْدِ عَنِ الْمَعَاذِ بِدَلِيلِ الْأَيَّاتِ وَالْأَعَادِثِ
الْبَالِغَةِ عَلَى أَنَّ الْمُسْلِمِينَ هُمْ عَلَى مَا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا فِي مَا عَلَيْهِ الْعَالَمُ فِي الْمَسْأَلَةِ
وَالْزَيْنِ وَالْزَيْنِ عَلَى تَرْجُمَةٍ تَهْتَفُ إِلَى تَحْمِيلِ

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے نوارج کے ان نصوص سے جو ظاہر ہیں اس سلسلہ میں کہ فاسق کا فر ہے۔ جیسے
فرمان باری و من لدہ تو اور جیسے فرمان باری و من لدہ تو اور جیسے فرمان نبی علیہ السلام

مَنْ ذَلَّ الضَّلَالَةَ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّ لَهُ نَصْرًا مِنْ اللَّهِ وَأَمَّا مَنْ كَفَرَ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى اللَّهِ فَإِنَّ لَهُ نَصْرًا مِنْ اللَّهِ (اس سلسلہ میں کہ عذاب
کا فر ہے ساتھ شخص ہے جیسے فرمان باری ان اللہ اب انوار لا یضلک اللہ اور جیسے فرمان باری ان اللہ تو
دیگرہ اور جواب یہ ہے کہ یہ نصوص متروکہ الظاہر ہیں ان نصوص کی وجہ سے جو قطعی ہیں اس سلسلہ میں کہ
مترکب کبیرہ کا فر نہیں ہے اور اس اجماع کی وجہ سے جو اس پر خفیہ ہو کیا ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اور خوارج
خارج ہیں اس جماعت سے جن پر اجماع منفرد ہو چکا ہے تو ان کو کوئی شمار نہیں ہے۔

تشریح

شارح نے یہاں نوارج کے استدلال میں پانچ آیات اور ایک حدیث نقل کی ہے۔ نوارج کی
دلیل کا ماحول یہ ہے کہ بعض نصوص قرآنہ اور احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کا فر ہے
اور یہ بھی مستحکم ہے کہ بعض عصاۃ مومنین کو بھی عذاب ہو گا اور قرآن سے یہ پتہ چلتا ہے کہ عذاب صرف مکمل
ہی کو ہو گا۔ لہذا مستحکم ہو گا کہ جن لوگوں کو آپ مسلمان اور مقرب سمجھتے ہیں وہ مسلمان ہیں ہی نہیں
بلکہ کافر ہیں، اگر مسلمان ہوتے تو انکو عذاب ہی نہ ہوتا تو گویا نوارج کی دلیلوں کے دو جزو جو ملے پہلے
فاسق کے کفر کا اثبات اور دوسرا عذاب کا کفار کیلئے۔ نصوص ہوا۔ شارح نے ہر جزو پر تین تین دلیلیں
پیش کی ہیں جو مستحکم دلیل ہیں۔

پہلی آیت : وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ إِيمَانِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ اور جو کوئی حکم کرے
اس کے موافق جو اللہ نے انارامودی لوگ ہیں کافر۔ انزل اللہ کے موافق حکم نہ کرنے سے ظاہر مراد ہے کہ
مستحکم حکم کے وجود پر اسے انکار کر دے اور اس کی جگہ دوسرے احکام کا پیرائے اور خواہش سے اجتناب
کرے جیسا کہ جو دوسرے حکم کے متعلق کیا تھا تو ایسے لوگوں کے کافر ہونے میں کیا شبہ ہو سکتا ہے۔ اور اگر
مراد یہ ہو کہ لازماً انکو عقیدہ ثابت مان کر بھروسہ علماء کے خلاف کرے تو کافر سے مراد علی کافر ہو گا۔
یعنی اس کی عملی حالت کافروں جیسی ہے۔

مگر خوارج نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ عدم عمل سے مراد عدم عمل ہے اور بھروسہ عمل کی وجہ سے اسکو
کافر کہا گیا ہے لہذا ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ مترکب علی (مترکب کبیرہ) کا فر ہے۔ مگر تفسیر احرار نے بیان کی
ہے اس سے عدم ہو گیا کہ آیت کا سیاق بتا رہا ہے کہ یہ آیت وجود کے متعلق نازل ہوئی جنہوں نے قورات
کے حکم پر کفر کیا یا عدم عمل سے مراد عدم تصدیق یا استسناات کے طریق پر عدم عمل ہے۔

دوسری آیت : وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ۔ اور جو کوئی ناشکری کرے
بعد رمودی لوگ ہیں نا فرمان یعنی ایسے لغوات فقیر کے بعد ناشکری کرنا بہت بڑے آفران اور سزا جرم
کا کام ہے۔ تعزیر شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ جو کوئی ظفار راز کے خلاف اور ان کے قبیل و شرف سے منکر

ہو ان الغیبات اس کا حال بھلائیے مگر خوارق اس سے یہ استدلال کرنے میں کو صبرِ فعل خبر کا مستند ہر
فکر کر چکے آئی ہے تو آیت سے یہ بات منکوم ہوئی کہ کافر کے علاوہ کوئی اور فاسق ہے ہی نہیں جس کا
خیر یہ ہوگا ہر فاسق کافر ہے اور یہی مدعا ہے مگر استدلالی مخدوش ہے۔ پہلے سے پوری آیت دیکھئے
اور معنی منہوم ہونے میں جیسے ہم غیب میں اشارہ کر چکے ہیں۔ یعنی یا تو اس میں غافین ظہار یا معصی
کی سوء حالی کا ذکر ہے۔ اور اگر یہی سنی گئے جائیں جس پر خوارق کو منہوم ہے تو پھر ہم کہیں گے کہ ہم تحقیق
نہیں ہے بلکہ مبالغہ کیلئے ہے۔ وہ کافر میں ان سے پہلے فاسق نہ ہو تا بلکہ فاسق ہو۔ مخبر ہو جائے نہ ہو جسکی
مہربت میں علاوہ یہ غلو نہ اچھا ہے۔ یا یہاں کفر سے کفر ان نسبت مراد ہے اس دور سے بعض کا یہ کہنا
ہے کہ اس نسبت کی نسبت سے ناشکری کا نواسہ حضرت عثمان کے قاتلین ہیں یا یہ مراد ہے کہ یہی لوگ فوق کے
اند کا مال ہیں اور کامل انفس کا فریبی ہوتا ہے۔ لہذا استدلال درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل حدیث: من قرأ القرآن فمعتقاً فمعتق کفر (اردو المظاہر فی العلم) (وسط)
مگر اس حدیث سے معنی ان کا استدلال درست نہیں مندرجہ ذیل وجوہ کی وجہ سے۔ (۱) ترک سے مراد فریضت کا
انکار ہے (۲) معتق کے معنی استدلال ترک یا استہانت کے ہیں (۳) کفر سے مراد کفر ان نسبت ہے نہ کہ معاذ اللہ
ایمان (۴) نہ شاذ قطیۃ و نہ بدیر معمول ہے (۵) اس کے معنی قارہ، کفر کے ہیں تب کوئی خبر میں داخل ہونے
کے قریب ہو جائے تو بولتے ہیں دخل ابلد (۶) بقول امام شافعی یہ مطلب ہے کہ وہ مباح الدم ہے جس کا تار کے
مشابہ ہو گیا۔ اسی وجوہات کے ہوتے ہوئے استدلال کیسے درست ہوگا۔ یہ خوارق کے جزا دل کے دلائل سے
انکی ترویج آچکے ہیں۔ اب جو ثنائی کے دلائل دیکھئے۔

پہلی دلیل: وان العذاب علی من کذب و فحشاً پوری آیت اس طرح سے ہے انا فداؤنی الیک
ان العذاب علی من کذب و فحشاً یعنی ہم کو یہ حق بول ہے کہ عذاب اس پر ہے جو جھوٹے اور مزید
یعنی جو بڑی بات ان کو سیدھی راہ چلا کر اس کیلئے دوڑوں جہان میں سلامتی ہے اور نہ کذب اور فحش
کر لگا اس کیلئے عذاب یقینی ہے خواہ ہر نہ آخرت میں ہو یا دنیا میں بھی عذاب تمام سوچ کر جو راستہ چاہو اپنے
کو نہ خوارق سے اس سے اس طرح استدلال کر سکتی کہ کشتی کی ہے کہ متذہب کی طرف مستند ہو کہ منہوم کے
لئے عذاب کو اسلئے ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ عذاب عذاب کذب ہی کو ہوگا اور نہ ہوگا۔ اور جو کشتی کو عذاب ہونا
بھی حکم ہے۔ لہذا منکوم ہو اگر وہ بھی کذب ہو گئے اور جب کذب ہوئے تو کافر ہو گئے مگر استدلال مخدوش
ہے جس کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں۔

۱) قاعدہ مذکورہ جن کتب اللہ کو یہاں ہے وہ آیت میں مقرر ہیں۔ فلا یجوز الاستدلال (۲) عذاب میں
اعلام عذاب غاری کا ہے یعنی عذاب دائمی اور عذاب ازل میں اہل عہد غاری ہے۔ لہذا تحقیق فی الشکوہ
(۳) عذاب کذب ہی کیلئے ہے نہ کہ عذاب کبرہ لہذا اور اس کے دوسرے کاذب کتب ہے اس پر خوارق کا یہ

[illegible]

جزمہ نالی کی تیشہ کی دلیل اِنَّ الْعِزَّیَّ الْیَوْمَ وَنَشَؤُہُ عَلَی الْکُفْرِیِّنَ یعنی قیامت کے دن دولت و ہوشی کافریں ہی کی ہوگی۔ خوار و کاست شدہ آل یہ ہے کہ آیت میں عذاب اور رسوائی فقط کافروں کے لئے بتائی گئی ہے اور بعض عہدہ کا عذاب مسلم ہے لہذا معلوم ہوا کہ وہ بھی کافر ہیں مگر جواب دہی ہے جو گذر چکا ہے کہ آیت میں الف لام عہد خارجی کا ہے جو سنی عذاب دائمی، دائرہ دائمی، ذلت، فتنہ، کفر کی ہوگی اور اظہر من الشمس کہ کلام اللہ تعالیٰ کے طریقہ پر جب عہدہ مؤمنین کو بعد عذاب راحت ملے گی تو گویا عذاب ہوا ہی نہیں۔

شاعر نے خوار و کست کی ساری دلیلوں کا یہ جواب دیا کہ یہ سب نصوص متروکہ الظاہ ہیں (یعنی انکا منقطع وہ ہے جو ہم دلیل کے تحت نہ کر سکتے ہیں) اور ان کے متروک الظاہ ہونے کی دلیل وہ نصوص ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ کافریں نہیں ہے، نیز نصوص کے ساتھ ساتھ امت کا اجماع ہے جس کا ذکر ما قبل میں گذر چکا ہے۔

سوال :- جب خوارج نے اتفاق نہیں کیا تو اجسام کسے ہو گیا؟

شارح نے جواب دیا کہ خوارج کا دور نو بعد میں ہوا ہے اس سے پہلے ہی امت کا اجتماع جب ہو چکا تو خوارج کا انعقد نہ تھا۔ تاہم جو معترض ہوگا، باید مطلب ہے کہ اجتماع جو محض ہے وہ اہل حق کا ہو نہ کہ اور خواجہ انہیں سے نہیں ہیں لہذا ان کے اختلاف و عدم اختلاف کو کوئی اعتبار نہیں ہے اسی کو شارح نے اہل فساد و تفسیر کیا کہ الخوارج عقائد انعقد علیہما لا جماعاً پہلے خوارج میں اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور ثانی میں لغوی معنی مراد ہیں۔

وَاللَّهُ نَعَىٰ إِلَىٰ لَا يَفْعَلُ أَنْ يَشْرَكَ بِهِ بِأَجْمَاعِ الْمُسْلِمِينَ لَكُمْ اخْتَلَفُوا فِي أَنْتَ هَلْ
يَجُوزُ عَقْلًا أَمْ لَا فَذْهَبْ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ أَنْ يَجُوزَ عَقْلًا وَأَنَّمَا عَلِمَ عَدَمَهُ بِدَلِيلِ
السَّعَةِ وَبَعْضُهُمْ إِلَىٰ أَنْتَ عَقْلًا لِأَنَّ قَضِيَّةَ الْوَلَايَةِ الْفَرَقَةَ بِلَا الشُّعْرِ وَكَوْنِ الْحَسَنِ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ معاف نہیں کرے گا اس بات کو کہ اس کے سامنے شرک کیا جائے اجماع مسلمان کے سامنے لیکن غبار سے اس بار میں اختلاف کیا ہے کہ یہ عقائد جائز ہے یا نہیں۔ تو گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقائد جائز ہے اور اس کا عدم (عدم مغفرت شرک) دلیل بھی ہے مکتوم جو اسے اور گئے ہیں ان میں سے بعض اس بات کی جانب کہ یہ عقائد متبع ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضہ نیکو کار اور بدکار کے درمیان ذوق کرنا ہے۔

تشریح

مصنف کا یہ فرمان آیت قرآن سے انقباس ہے ارشاد باری ہے اِنَّ الْاَعْمٰی لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِہٖ وَکَ یَغْفِرُ مَا ذُوْنَ ذٰلِکَ یَعْنِیْ اَشْدُّ اِیْسِی دہرے تمام اہل قبلہ خواہ اہلسنت ہوں یا ان کے علاوہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ مشرک و کافر کی مغفرت نہیں ہوگی، پھر اختلاف اس میں ہے کہ کافر کی مغفرت عقلاً ممکن ہے یا نہیں۔ تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ عقلاً تو ممکن ہے مگر اس کا وقوع نہیں ہوگا اس لئے کہ کفار کی جانب سے کوئی چیز بھی قبیح نہیں ہوتی اگر وہ تمام کفار کو معاف کر کے جنت میں داخل کرنا تو جائز تھا کیونکہ وہ ملک ہے جو چاہے سو کرے مگر چونکہ اللہ نے ارشاد فرمایا کہ ان کی مغفرت نہ ہو ان میں خلعت نہ ہوگا اور ان کی خوشنہ نہ ہو سکے گی۔ اگر ہم عقلاً ممکن ہے اور معتزلہ کے نزدیک کافر کی مغفرت عقلاً بھی متبع ہے کیونکہ حکمت الہی کا تقاضہ ہے کہ اچھے اور برے کے درمیان تفریق کو اسے اور گردو لونی تفریق کی مغفرت کر دی جی تو تفریق کہاں رہی اور اقبیاء کہاں ہوا اور اس کی بنیاد اسی سابق اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک تفریق واجب ہے۔ اور اشاعہ کے نزدیک فتنہ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے مگر شارب کا بیان کچھ عجیب ہے جس سے یہ دہم ہوتا ہے کہ شاید دونوں قول اہلسنت ہی کے ہیں اس وجہ سے شارب کے لئے مناسب تھا کہ اس کو معتزلہ کی جانب منسوب کر کے انکی مذکورہ چاروں دلیلوں کو رد کر کے ناکامیائیں دور ہو جانا لیکن یہ ممکن ہے کہ شارب نے اس لئے یہ طریقہ اختیار کیا ہو کہ یہی قول بعض مائزہ بد یا اچھی ہے اسی وجہ سے شارب نے ان راہوں کی تردید نہیں کی۔

تفسیر کا یہ پہاں شرک سے مراد مطلق کفر ہے جو تعالیٰ کے ذریعہ سے معبود ہے اور ایت میں شرک سے ضمیر کیا جائے اس لئے کہ کفار و مکوشرکین تھے اور وہی آیت کے مخالف ہیں۔ اگر کوئی شخص اللہ کے سامنے شرک کرے اور نبوت کا انکار کرے وہ بھی کافر ہے جس شخص میں ایمان نہ ہو وہ کافر ہے اور جو دل میں کفر اور ظاہر میں ایمان رکھے وہ منافق ہے اور اگر ایمان کے بعد اس سے پھر جلتے تو یہ مرتد ہے اور اگر وہ مرتد ہو کر نہ تائب ہو تو مشرک ہے اور اگر کسی دین کی جانب انساب رکھے تو کفار ہی ہے اور اگر دہر کی قدامت کا قائل ہو اور جو اس کی جانب منسوب کرتا ہو وہ دہری ہے اور جس کی مذکورہ کیفیت انواران نبوت اور اظہار شرع کے سامنے ساتھ ہو تو وہ زندہ نہیں ہے۔ بہر حال کفار جس قسم کے بھی ہوں انکی مغفرت نہ ہوگی۔

والتفویہ کایہ فی الجنایات لا یجوز الا باذن و رفع الحرمۃ اصلاً فلا یجوز العفو و سرفہ العرامۃ و البیضۃ النافیۃ یقتد احقاً و لا یطلب لدعویہ و مغفرۃ فلیوکل العفو عنکما حکم و البیضۃ هو اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد و هذا الخلاف سأل ابن قویہ

ترجمہ

اور کہ ہر ایک کا آخری درجہ ہے۔ نو۔ اہمیت کا احساس رکھتا ہے اور نہ نکل کرست کے ختم ہونے کا فوہ معافی اور عذاب تھا ہے جانی بھی اہمیت نہ رکھے گا، اور نیز کا کہ کو حق اعتقاد کرے اور اس سے معافی و مغفرت طلب نہیں کرنا تو اسکو معاف کرنا حکمت نہ ہو گا اور نیز کفر بیگنی کا اعتقاد سے فوہ پیش کی سسر کو واجب کر کے رہے تمام گناہوں کے خلاف ہے۔

تشریح

یہ فہرست بیانی کے درمیان میں کہ مذکور کو معاف کرنا عقلاً متعق ہے۔ ان کی ایک دوسری پہلی ایک یعنی لان و جہتہ لو۔ دوسری دلیل کفر سے بڑا جرم ہے جو نہ بھی طاف ہو گا اور نہ بھی اس کی ذمت ختم ہوئی۔ لہذا اس میں معافی کا افعال اور دفع عذاب کا بھی ختم نہ ہونا چاہیے۔ دوسرے کہ ذالیجے میں جو بعض صورتوں میں ہمارا ہوتا ہے جس سے قتل و سببوں میں فی القصاص ورنہ ایچہ ہوتا ہے۔ اور مرآت کا اور بعض صورتوں میں استعمال ہوتا ہے۔ رہا بحالت کراہ کلر کہ کا لہذا فوہ کفر سے نہیں بلکہ ایمان کی حقیقت تصدیق ملی ہے جب یہ ختم ہوگی تو کفر ہو گا (دراصل) مگر اس میں فہرست کو جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر جرم کی سختی عدم علم کو مقتضی ہے دیکھا انتہائی درجہ کا کرم بڑے جرم کو معاف نہیں کر سکتا، لہذا عقلاً متعق کہنا درست نہیں ہے۔

تیسری دلیل۔ کہ مذکور کو حق سمجھتا ہے اور جب وہ اسی کو حق خیال کے ہوئے سے تو اس سے معافی بھی طلب نہیں کرے گا۔ اور مغفرت کا طلب گار ہو گا لہذا ایسے شخص کو معاف کر دینا حکمت نہیں ہے۔ اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ دعویٰ بلا دلیل ہے کیونکہ انتہائی درجہ کا کرم بے مانگے بھی عمار کو دینا سزا بھی دینا۔ کافر کو خیال یہ ہے کہ جب تک بھی زندہ رہے گا اسی حال کفر پر رہے گا لہذا ایسے جرم کی سزا بھی دینی ہوگی اور سزا گئی ہوں کا یہ جس نہیں ہے بلکہ تو میں ماضی گذرہ ادمت کا بارہا نہیں رکھتا بلکہ توبہ کی توفیق کا طلب گار ہوتا ہے اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے۔ اعتدال پر مسرت ہے بلکہ عقلاً ہوتے سے مستر ہو گیا اور نیز انتہائی کرم اعتقاد اور بھی جزا دہی دوسرے دیکھا اشتقاق ہے، یہ ہر جہت یہ گفتگو محلی و متعق ہونے پر مبنی و رہے اس پر سب کا تقاضی ہے کہ کفار کی مغفرت نہ ہوگی۔

تعلیق کا یہ نہایت حیرت کے ساتھ کہنا پڑا ہے کہ بعض صورتوں کا خیال ہے کہ آخر کار کفار کی بھی نجات ہوگی لہذا وہ بھی جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ وہاں میں۔ یہ بعض نے کہا ہے کہ جس کے جہنمی میں کران کر کو خدا ہی اور سدا ہی ملا رہا ہو گا لہذا وہ روزی کی آگ سے اور سبب بخود کے کڑا نہ سے

ایسی ہی لذت حاصل کرینگے جیسے اہل جنت درختوں کے سایہ سے۔ اور جو ان جنت ساتھ مسئلہ ہوتے سے۔ اور تعجب یہ ہے کہ حافظ ابن قیمہ لسنہ طے حدیث ہو نیکی بار بود اس کے قائل ہو گئے اور استدلال میں کہا کہ تعذیب اہل ایمان جہنم میں ہوا کرتا نہیں ہے نہ از شر بارئ و تعذیب اس و نہ عن شر اللہ تعالیٰ۔

جیسا کہ ابو الغفور الرحیم اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ذمان باری من اللہ لا یفران بشرک لہ کے مقابلہ میں یہ ذمان زیادہ ہو گا کہ ہے لہذا ایسی واجب العمل ہو گا اور دونوں کے درمیان تعارض اس طرح ختم ہو جا چکا کہ ان کو اللہ تعالیٰ عذاب دے گا پھر ان کی سزا مکمل ہونے سے پہلے ان کو پھر ردیگا تو مغفرت اور عدم مغفرت دونوں جسادوں ہو گئیں اور آیات غلو کی ان کو گویا ہے کہ اس سے مکش طویل مزید ہے۔ آخرین قول کو صاحب ہذا اس نے صاحب فتوحات مکیہ شیخ محی الدین ابن العربی کی جانب منسوب کیا ہے مگر یہ انساب غلط ہے۔ علامہ شعرانی نے ایوانیت و انوار میں متعدد جگہ صراحت کیا ہے کہ یہ قول شیخ کا نہیں ہے۔ بہر حال یہ باتیں محمود امت کے خلاف ہیں اور یہ قول کھڑے بلکہ اجماع امت کفار کے حق میں غلو فی الثار کا ہے۔ اجماع سے ملنا غلط ہے۔ اتھوال السواد لا غلظہم کا اور فی الحدیث۔

نہیں آتیں جو بعضی جگہ ان کی باتوں میں صحیح میں بدایاں انکی ملا کرتی ہیں راہوں میں مگر ادیان کریم کی شان میں اور علامہ محققین کی شان میں بھی گستاخی مناصب نہیں گفت لسان ضروری ہے البتہ قول غلط کی تردید ضروری ہے۔

و یغض ما دون ذلک لمن یشاء من الصفات والکبائر مع التوبة اوبد و نہتھا
حالا للمعتزلین و فی نفسہم الحکم ملاحظہ للایۃ الدالۃ علی بطلان اولاد کمال الخاد
فی ہذا البعۃ ضعیف

ترجمہ اور اللہ تعالیٰ مغفرت کر دے گا شرک کے علاوہ جسکی چاہے گا اور نہ از شر بارئ سے تو یہ ہے ساتھ یا غیر تو یہ کے مسئلہ کا اختلاف ہے اور حکم کے بیان کرنے میں لی ما ہے اس آیت کا جو اس کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور آیات و احادیث اس معنی میں بجزت ہیں۔

تشریح ایسی اللہ تعالیٰ مشرک کو تو معاف نہیں کرے گا اس کے علاوہ جتنے بھی گناہوں کو خواہ مخواہ ہوں یا کبیر و صغیر کہئے جائے گا معاف کر دے گا صاب کے لئے نہیں فرما یا بلکہ مشیت پر رکھا ہے جس کہئے جائے گا۔ اگر میں یہ کہہ دوں کہ یہ تعذیب محض خاصہ ہے اگرچہ جہت فقہ مذکور نہیں ہے مگر اداۃ تعذیب کے پیش نظر محض عامہ ہونے میں بھی کلام نہیں ہے کہ لا یفران بشرک نہ کہیے جائے ہو گا جس میں طرفین کی

ملاوڑت کا سبب مقصور ہوا ہے اور یہی آیت کو حاصل ہے کہ نہ حضرت محمد ص ہے نہ خدا واجب و نہ خودی ہے ۔
 پہلی بات جو سنیں کہ وہ بھی سب کی نہیں بلکہ جس کا وہ چاہے گا تو یہ کی ہو تب بھی اور تو یہ نہ کی ہو تب بھی ممکن
 ہو سکتا ہے مگر محض لکھتے ہیں کہ گناہ و برائی وغیرہ کے معنی میں ہونا ، آیات کثیرہ اور احادیث کثیرہ سے
 لکھ یوں کی معصرت کا ثابت ہے ۔ وہی فقیر یا العاکھ کا شہادہ فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے سے خود بخود عبادت
 پیش کی ہے یہ فرمان باری اشیائے مخلوق بلکہ کائنات سے مقبوس ہے ، بالاعمال و دیگر شایع یوں کہنے ہیں
 کہ وہ کہہ رہا ہے کہ ان سے ثابت ہے ۔

تنبیہ: توبہ کہنے کے لئے اللہ میں جیسی گناہ ہوگی ویسی ہی اس کی توبہ ہوگی۔ در توبہ کا حقیقت یہ ہے ان توبہ کے ان اربعہ شرائط میں سے جو اللہ تعالیٰ نے قبول کرنے کے لئے قبول فرمائی ہیں ان میں سے ایک ہے کہ توبہ کرنے والے کو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کی اجازت ہو۔ اگر توبہ کرنے والے کو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کی اجازت نہ ہو تو توبہ کرنے سے فائدہ نہیں ہے۔

والجدة فلهذا يخدمها بالانصاف والبر وبالكبرياء المشرقة بالسوية وتمسكوا بهن
الاول الايات والاسمايت انوار دة في عهد العصاة.

تجربہ دوسرے مغربی ممالک کو غائب کر کے میں مہینہ بھر کے ساتھ اور ان کے ساتھ جوتہ۔ یہ غائب ہوئی
 یوں اور انھوں نے دوسرے پر استدلال کیلئے ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو کہ
 نامزدی کی وجہ سے حلال میں وارد ہیں۔

ابھی قرآن میں اس آیت کے بعد اللہ کے رسول ﷺ کے بارے میں حکایتیں ہیں، یہاں اور بھی زمانہ باری و مومن قسٹن مومنین سے ملے گا، ہجرت ان کے کہ جس کے بعد اللہ کی آیت اور بھی قرآن میں آئے گی اللہ کے رسول ﷺ کے بارے میں۔

قلت: مگر ظاہر نہیں ہے کہ ان کی آوازیں گمراہی کے لئے ہیں۔ گمراہی کے لئے ان کی آوازیں گمراہی کے لئے ہیں۔ گمراہی کے لئے ان کی آوازیں گمراہی کے لئے ہیں۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْإِسْلَامَ لَا يَدْعُو إِلَى عَمَلِ الْوُفُورِ إِلَّا دُونَ الْوُجُوبِ وَقَدْ تَوَرَّعَ
 الْمُسْلِمُونَ فِي الْعَقْدِ الْفَتَنِيِّ عَنْ الْإِسْلَامِ بِإِذْنِ الْحَقِّفِ رَحِمَهُمَا فَاتَّوَشَّعُوا.

ترجمہ: اور جواب یہ کہ انہیں ان کے ماموں کی نفی، برزخ و قیامت کے حالات کے بارے میں جواب دینا، ان کے لیے ایک نیا موضوع ہے۔ انہیں تو یہ بتانا ہے کہ ان کے ماموں کی نفی، ان کے لیے ایک نیا موضوع ہے۔ انہیں تو یہ بتانا ہے کہ ان کے ماموں کی نفی، ان کے لیے ایک نیا موضوع ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح معزکہ سے استدلال کا جواب دے رہے ہیں جس کا اصل یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں ہے لہذا اس سے بعض نصحاء مراد ہیں فلا یمنی الاستدلال۔ اور جبکہ لغوی کثرت سے یہ بھی ثابت ہے۔ لگنا ہوں کہ معان کرنا یا لگانا تو لغوی میں لغت نام مستعمل ہوتے ہیں ان سے بعض عمدۃ موبین کی تفصیل نہ ہندی ہے بلکہ لغت میں ان کی ضرورت ہے۔ یہاں وجوب کا ذکر چھڑنا غایت موضوع تمام کرنا جو حکم معزکہ عامی کی سزا کو واجب کرتی ہے اس سے شاید شارح نے اس کا ذکر کرنا ہے۔ ردۃ جو یہ کہ اس جواز کو کلی مطلق نہیں ہے بلکہ جہاں اس کا ترک مناسب تھا۔ اصل وجہ یہ ہے کہ شارح نے یہ عبارت موافق سے انہد کی ہے انہوں نے معزکہ کو اسی انداز پر جواب دیا ہے۔

تشریح: بعض غشیوں نے یہاں معزکہ کو جواب دیتے ہوئے کہا ہے کہ آیات مذکورہ میں فقہ کا مراد ہیں۔ لہذا فقہاء ان کیلئے ان کا عموم تسلیم نہیں مگر یہ جواب غلط ہے۔ اس سے کہ تمام مسلمانوں سے الفقہ مذاہب کی غلط فہمی بھی ہے۔ رد غلط اجماع بھی ہے۔ تقدیر

وَنَعْمَ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْخُلَافَا فِي الْوَعْدِ كَوْمٌ فَيَجُوزُ مِنَ اَمْرِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَالْمُحَقَّقُونَ عَلَى خِلَافِهِ
كَيْفَ وَهُوَ تَبْدِيلُ الْقَوْلِ وَقَالَ اَللّٰهُ تَعَالٰى مَا يَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنَّيْ

ترجما

اور گمان کیا ہے ان میں سے راہی سنت میں سے بعض نے کہ وہ عید کی غلط دوزی کر رہے تو یہ لڑائی کی جانب سے جائز ہے اور محققین میں سے غلط ہیں یہ کیسے ہو سکتا ہے وہ ان کا یہ قول کی تائید ہے۔ رد اشارہ کیا ہے ما یبدل القول لدائی۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بعض اشعار سے معزکہ کے استدلال مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ ان شعروں میں وعدہ ضرور دیا ہوئی ہے لیکن اگر اشارہ اس وعدہ کے خلاف کر دے تو وہ اس کا کرم ہوگا اور یہ جائز ہے جب برآمد کرم غلبہ وعدہ جائز ہوئی تو مستعمل ہوگا کہ جو گہرا ایسے ہوتے ہیں جو وعدہ غالی حدت کر دے گا اور ان کو ان وعدات کا مورد نہیں ٹھہرایگا۔ اس کی مثال ایسی سمجھو جیسے کوئی بادشاہ نصیب میں ان کو کرم کوئل کی دھمکی دے اور پھر اس کو معاف کر دے تو یہ نص محمود ہے جیسے جی ہاں کہی تو مالدار اگر یہ نہیں سمجھتا کہ وہ قریب اس کا کرم ہوگا لہذا اس میں کوئی قیامت نہیں اس وعدہ کی خلاف ورزی بھی ہے۔ رد بعض نے شارح فرماتے ہیں کہ جو یہ ضعیف ہے بلکہ غلط ہے غلبہ وعدہ مثل ضعیف وعدہ کے تابع نہ ہے اور صحیح ہے کہ چونکہ اس میں اللہ کے فرمان کی تعمیل لازم آتی ہے لہذا اس میں ضرور ہے لَعَنَ الْمُخَلَّفُونَ الْاَکْثَرُ وَفَعَلَتْ مَتَّ اَلِکَ بِالْمَوْبِیْنِ مَا یَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنَّیْ وَفَعَلَتْ مَتَّ اَلِکَ بِالْمَوْبِیْنِ مَا یَبْدُلُ الْقَوْلَ لَدُنَّیْ

راے کفار (جھگڑا کر) اور میں پہلے ہی تمکو خدا سے ڈراؤں گا۔ میری بات بدلتی ہے اور میں بندوں پر ظلم کرتا ہوں۔ یعنی اب یہاں تک کہ جب مت کرو، دنیا میں سب کو تنگ دے دے گا۔ اگر بد اعتقاد ہر ایک کو اس کے جرم کے موافق سزا ملے گی جو گناہ جو اس نے اظہار کیا سب اپنی حرکتوں کا خیارہ جلیں گے اور ہمارے یہاں ظلم نہیں ہوگا فیصلہ ہوگا عین حکمت اور عین انصاف ہوگا اور بات نہیں بدلتی ابھی کافی عطا نہیں جانا ہے۔ شیطان کفر کی پخشش کہاں۔

تنبیہ: اللہ کے دندہ اور دہرہ میں خدایں نہیں ہو سکتی، اس لئے یہ جواب غلط ہے اگرچہ بعض مفسر امت سے اس جواب کو درست کر چکی کہ کشتش کی ہے مگر کشتش کا حاصل ہے البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جہاں عباد عبادات وارد ہوتی ہیں شیش پڑتی ہیں یہ نعلن بالشیئہ خود شیر ہے کہ کچھ فرادہ جہنم میں سے ایسے ہوں گے جن کی معاف کر دی جائے گی لیکن اس کو غلبہ و عیدت تغیر کرنا چاہو گا اس اگر غیبت کے ساتھ نعلن نہ ہوتا۔ یہ عیدتھن ہوتی پھر مغفرت ہوتی تو غلبہ و عیدت سے تغیر کی جو کشتش تھی۔

الشیء ان العذاب اذا ساء ان لا يعاقب عذوبه كان ذلك تقريداً لما على الذنب
و غرض لغدير عليه وهذا ايها في حكمته ارسال الرسل والجواب ان منجور وجواز العفو لا
يوجب ظن عدم العقاب فضلاً عن العلم كيف والعمومات الواسعة في الوعيد المعقوفات
بغاية من التنبه بعد توجه جاذب الوقوع بالنفس الى فعل واحد ولا يوجبها زاجراً

ترجمہ

مترادف اور سہرا سداں یہ ہے کہ تنبیہ جب اس بات کو مانگا اسکو اس کی گناہ پر سزا نہیں دی جائیگی تو اسکو گناہ پر ثابت رکھنا اور اس کے فو کو مانگا اور بھاریا ہوگا اور غیروں کے مجسمہ کی حکمت کے معانی ہے اور جواب یہ ہے کہ بعض مدنی کا بوازمجہ مزائے گمان کو بھی ثابت نہیں کرتا، ظلم کو تو کیا ثابت کر لیا (اور یہ حق اور محرم عقاب) کیسے ہو سکتا ہے مالا محرمہ عموماً جو عید کے سلسلہ میں وارد ہوتی ہیں جو بڑی تہدید (دھمکی) ہے لی ہوئی میں ہر ایک کی جانب نسبت کرتے ہوئے سزا کی جانب رجوع کرتی ہے دینی میں اور یہ دینی جانب رجوع کرتی ہوئی مانگا اور اس کے اعتبار سے کالی ہے۔

تشریح

یہ مترادف اور سہرا سداں الہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر آپ یوں کہیں گے کہ میں ہوں پر سزا نہیں ملے گی تو وہ تو آزاد ہو کر گناہ کرتے گا اور اس کا کھاد بھی دوسرے کو لگا کر تو یہ کہنا تو منکار کے اندر ثابت تھی اور اس کے حق میں بھاریا کرے گا حالانکہ یہ زیادہ کہہ دینے کی حکمت کے خلاف ہے کہ تو منکار مالی سزا کی حکمت یہ ہے کہ لوگ گناہوں سے بچیں اور طاعات کی جانب متوجہ ہوں اور معافی سے انکو رجوع نہ تو غارت ہے جواب دیا جس کا حاصل یہ ہے کہ ہر نے جب کہا کہ سب کو معاف کی کر دیا جائیگا کہ کیا تو اسے معاف

اور وہ بھی بعض کے حق میں تو کون جو قوت ہوگا جسکو یہ مشہور ہوگا کہ اس مغفرت کا مستحق ہوں گا اس کا حق بھی حاصل نہیں علم ولعین ہو تا تو دور کی بات ہے اور پھر جن نفوس کے اندر وہ عبادات وارد ہوئی ہیں ان میں سخت تہذیب اور دانش و پخت ہے جو ہر ایک کی ہوا خراب کر نیکی کے لئے کافی ہے لہذا تمہارا یہ استدلال تو غلط ہے لہذا بات دیگر اسی جو ہمارا مسلک ہے کہ جاسے وہ معاف کر دے اور یہ ہے سزا دے اس کی شدت یہ ہے اور بتولی لغیر یغفر ما دونک الا ممکنہ تاہم ہے جو فقط وجوب اور قضا کا کلی غلطی کے لئے ہے جب وجوب کی غلطی ہو گئی تو زجر جس پر قرار ہے۔ فسد بر

وَيُؤْتِي الْعِقَابَ عَنِ الصَّغِيرَةِ سَوَاءٌ أَجْتَبَ مِنْ قُلُوبِ الْكَاذِبِينَ أَمْ لَمْ يَلِدْ وَلَوْ لَمْ تَحْتَ قَوْلِهِ تَعَالَى وَيُغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لَعَنِ بَشَاءٌ وَقَوْلِهِ تَعَالَى لَا يُغْفِرُ الصَّغِيرَةَ وَلَا كَبِيرَةَ إِلَّا احْتِصَاءً وَالْإِحْتِصَاءُ انْمَاءً يَكُونُ لَلَسُّوَالِ وَالْمَجَازَاةُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالْإِحَادِيثِ.

ترجمہ

اور جاسے سزا دینا صغیرہ پر خواہ اس کا مرتکب کبیرہ سے ہے یا نہ بچے اس صغیرہ کے داخل جو بیشک وجہ سے الا تعالیٰ کے فرمان ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء کے تحت میں اور الا تعالیٰ کے زمان لا یغفر من صغیرۃ الا کو جو ہے۔ اور احصاء سوال اور مجازا کے لئے ہی ہے اسکے علاوہ دیگر آیات اور احادیث۔

تشریح

یعنی اگر اللہ چاہے تو شرک کے علاوہ دیگر گناہوں کو معاف کر دے گا اور اگر چاہے تو صغائر کے اور بڑی گرفت کر سکتا ہے۔ گناہ صغیرہ کی دو صورتیں ہیں (۱) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ (۲) گناہ کبیرہ سے بچتا ہو۔ دونوں صورتوں میں صغیرہ پر عقاب ہو سکتا ہے یہ فقہ بھی ممکنہ خاصہ ہے جہاں ظہن کے عدم استقامت کو ثابت کرنا مقصود ہے یعنی عقاب مجزوری بھی نہیں اور متعین اور فعل بھی نہیں معافی بھی ہو سکتی ہے اور گرفت بھی ہو سکتی ہے۔ اس پر شارح دو دلیل پیش فرمائی ہیں۔ (۱) آیت ذکر کو فراموشی میں سنیں اِنَّ اللہَ لَا یَغْفِرُ اَنْ یُّشْرَکَ بِهِ وَیَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِکَ لِمَنْ یَّشَاءُ کیونکہ اس میں ہمارے تعالیٰ نے ہیں فرمایا ہے کہ شرک کے علاوہ دیگر گناہ جسکو ہم چاہیں گے معاف کر دیں گے اور غیر شرک میں جیسے کبیرہ داخل ہے ایسے ہی صغیرہ بھی داخل ہے تو صغیرہ صغیرہ میں ایسی امکان خاص ثابت ہوگی اور سب معاف کو مقصود ہے۔

تفسیر۔ غیر شرک عام ہے جس کے دو فرق ہیں (۱) صغیرہ (۲) کبیرہ۔ اور عام کی مغفرت نفیرہ مذکورہ کلمات بلقی امکان خاص (امنیست الہی) ہے اور یہ اصول بھی مسلم ہے کہ جو حکم عام کا ہوتا ہے وہ خاص کے لئے بھی ثابت ہوتا ہے۔ لہذا عام (صغیرہ) بھی تحت اکوڑ داخل ہے یعنی معافی بھی ہو سکتی ہے اور میں بھی ہو سکتی ہے۔

دوستی آیت۔ و وَضِعَ الْكِتَابَ فَاتَوَى الْمُجْرِمُونَ مُثْقَلِينَ مَثَاقِیدَ وَبِقُلُوبٍ یَا لَیْقُنَا مَا لَی
 هَذَا الْكِتَابُ لَا یُقَادُ مِنْ صَغِيرَةٍ وَلَا كَبِيرَةٍ إِلَّا أَخْتَصَمْنَا۔ رکھا ہوا جیسا صاحب کا کاغذ ہے تو دیکھے گا کہ وہاں
 کوڑتے ہیں اس سے جس میں کھاسہ اور کپتے ہیں ہائے خرابی اکید ہے یہ کاغذ نہیں چھوڑی اس نے
 جوئی بات اور نہ بڑی مگر اس نے تو ساری گیم بڑائی : یعنی اس النامہ کے کلماتوں میں دیدیا جائے گا
 اس میں اپنے گناہوں کی فہرست پڑھ کر محرم خون کھا قیں گے کہ دیکھے آج کبھی سزا ملتی ہے ذرا ذرا ملے
 آنکھوں کے سامنے ہوگا اور ہر ایک چھوٹی بڑی نیکی بڑی اہم بات اس میں درج پائیں گے۔
 حدیث کی تفسیر معلوم ہوگئی تو اب اسدال سنیے کو یہ احصار (دیکھ) کیوں ہوگا اسلئے تاکہ اس پر بار نہیں
 ہو اور کچھ سزا ہو لہذا اہد عا ثبات ہو گیا۔

سوال۔ حضور و اہل بیت سے کہ احصار مجازات کیلئے ہوتا ہے اس سے تو عقاب کا وجوب ثابت ہوتا ہے
 جواب کے مسلک کے خلاف ہے۔

جواب۔۔ شارح کے کام کی مراد یہ ہے کہ اس فعل کا یہ گواہی جو فی نفسہ مجازات کے لائق ہو یعنی وجوب
 و انتفاع سے قطع نظر کہنے ہوئے نفس مجازات ہوتا ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے۔

جواب۔۔ غایت دنیا کو مستلزم نہیں ہوگئی جیسے میں نے پہلے کہنے کا چار پائی بنائی والا کہ وہاں اس
 کا بیگنا ضرور کیا نہیں ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ چار پائی ایسی چیز ہے جس پر بیجا جاسکتا ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان کے علاوہ اور بھی آیات و روایات ہیں جو ہزار عقاب و محض و پردہ ال ہیں۔ جیسے
 مَنْ یَعْمَلْ سُلُوءًا یَجْعَلْ لَّہٗ اُورًا جیسے وَمَنْ یَعْمَلْ مَعْتَدًا ذُرًّا مِّنْ رَّحْمَةٍ اَوْ یَعْمَلْ سُلُوءًا یَجْعَلْ لَّہٗ اُورًا اور ان سب میں واضح بیان
 حضرت سعد بن مذاہد و الفہاروی کو قرآن کا ہر چار ہر قطار بول کر جو ہے جبکہ وہ صاحب تقویٰ اور عابد متاہب
 ظاہر ہے۔

وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُتَعَلِّمِیْنَ اِلٰی اَنَّهُ اِذَا اجْتَنِبَ الْکِبَارَ لَمْ یَجْزِ تَعَدُّہٗ اِلَّا بِمَعْدَةِ اَنَّهُ یُعْتَمَدُ
 عَلَیْہِ لِیُجْعَلَ اِنْ یَقْعُدَ لِقِسَامِ الْاَدْلَةِ السَّعِیَةِ عَلٰی اَنَّهُ لَا یُعْمَدُ قَوْلُہٗ لِقَوْلِہٖ
 اِنْ یُجْتَنِبُوا کِبَارًا شَرَّ مَا تَحْتَوٰی عَنْہُ تَنْکَرُ عَنْکُمْ مَّتٰی اَنْتُمْ۔

ترجمہ اور گئے ہیں بعض متعلم اس بات کی جانب کہ جب وہ کبار سے بچے گا تو اسکو عقاب درست
 جائز نہیں اس معنی کو نہیں کہ یہ عقلاً مستح ہے بلکہ اس معنی میں کہ وقوع جائز نہیں
 دلائل نقلیہ کے قائم ہونے کی وجہ سے اس بات پر کہ اس کا وقوع نہیں ہے جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے
 اِنْ یُجْتَنِبُوا کِبَارًا شَرَّ مَا تَحْتَوٰی عَنْہُ تَنْکَرُ عَنْکُمْ مَّتٰی اَنْتُمْ۔

سُرخ لگ گیا اور حضرت ابن عباسؓ جبرائیلؑ اور سان القرآنؑ کے فرشتے سے بھی معلوم ہو گیا کہ لم اور علیؑ نماز
 العباس مسکنات کے معنی اس سے بہتر نہیں۔ ثواب طلب کے مقابل میں کوئی دوسری نذر یا مضمون آیت سے
 متعلق کو نہ کرنا قابل ترجیح اور لائق پسند ہو سکتی ہے یا ختم ہو مگر یہ کوئی کیسے قابل التفات اور
 لائق جواب ہو سکتی ہے اور واقعی حدیث مذکور کا مطلب اور حضرت ابن عباسؓ نے جو اس سے بات نکالی ہے
 ایسی عجیب اور قلیل قبول تحقیق ہے جس سے مضمون ہر دو آیت متفق ہو گیا اور مفسرین کے خلافات کی گنجائش
 اور اہل حق کو اس کی تردید کی ضرورت بھی نہ رہی اور اہل حق اور اہل باطنی اقوال و اختلافات بھی بہت قلیل سے طے
 ہو گئے۔ چنانچہ اہل فہم و ادنیٰ داخل سے سمجھ سکتے ہیں۔ بفرض توضیح ہم بھی حدیث مذکور کا خلاصہ عرض کئے دیتے
 ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت سورہ نجم میں لفظ لم فرمایا گیا ہے جس کی معافی کا وعدہ کیا گیا ہے،
 اس کی تعبیر اور تحقیق کے متعلق حدیث الہم پر یہ سے بہتر کوئی چیز نہیں ملی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کے قدم جو زنا کا جہد مقرر فرمایا ہے وہ جہد
 اس کو مل کر ہے گا سو فعلی زنا میں لاکھ کا جہد تو دیکھتا ہے اور زبان کا جہد یہ ہے کہ اس سے باتیں نہ جائیں
 جو فعلی زنا کیلئے مقدمات اور اسباب ہوں، نفس کا جہد یہ ہے کہ زانی نہ بنا کرے اور اس کی خواہش کرے لیکن
 فعلی زنا کا تحقیق اور اس کا بطلان دراصل فرج یعنی شرمگاہ پر موقوف ہے یعنی اگر فرج سے زنا کا جہد
 ہو گیا تو لاکھ زبان و دل سب کا زانی ہونا تحقیق ہو گیا اور اگر باوجود تعہد و جملہ اسباب و درجہ صرف فعلی فرج
 کا تحقیق نہ ہو لاکھ زنا سے توبہ اور اجتناب نصیب ہو گیا ثواب تمام و سائل زنا جو کہ فی نفسہ مباح ہے غفہ
 زنا کی تعبیر کے باعث گناہ قرار دینے گئے تھے وہ سب کے سب لائق مغفرت ہوتے تھے یعنی ان کا زنا ہونا
 باطل ہو گیا اور گو ان کا کذب ماہیت ہو کر بچلے زنا عبادت بن گئی کیونکہ کئی کتب وہ افعال نہ معصیت تھے
 نہ عبادت بلکہ مباح تھے صرف اس وجہ سے کہ وہ زنا کیلئے وسیلہ بنتے تھے معصیت میں داخل ہو گئے تھے
 جب زنا کیلئے وسیلہ نہ رہے بلکہ زنا ہی بوجہ اجتناب معدوم ہو چکا تو اب ان رسائل کا زنا کے قول میں شمار
 نہ ہو گا اور انکو معصیت قرار دینا التفات کے ہر طرح مخالف ہے مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھنا چوری کے
 خیال سے مگر وہاں جا کر عین موقع پر تیرہ بیٹھ آیا اور چوری سے توبہ کی اور ذات پھر اللہ کے واسطے نماز پڑھا
 رہا تو ظاہر ہے کہ جو زنا سے توبہ کر لیا تھا وہ اب توبہ اور عذر کا ذریعہ ہو گیا۔ تو اس حدیث پر ہم
 کو سن کر ابن عباسؓ سے کہیں کہ یہاں پر جو باتیں ہیں وہ دراصل گناہ نہیں مگر گناہ کا سبب ہو کر گناہ ہوا جانی
 ہیں تو آیت کا مطلب یہ ہو کہ وہ لوگ بڑے گناہ اور کھلے گناہ سے توبہ کچھ نہیں ہاں صدور لم کی نوبت آجانی
 ہے مگر بڑے اور اصلی گناہ کے صدور سے پہلے ہی وہ اپنے قصور سے تائب اور مجتنب ہو جاتے ہیں تو
 اب ابن عباسؓ نے جیسے حدیث الہم پر یہ سے آیت سورہ نجم کا مطلب سمجھ لیا ہم کو چاہئے کہ وہی مسئلہ
 جب ارشاد ابن عباسؓ ہم آیت سورہ نساء کے بے تکلف سمجھ لیں جس کے بعد محمد اللہ ہم کو اس کی

خیریت ہوگی کہ اس آیت کی توضیح میں گناہ پر اور ضعیف کی مختلف تفسیریں نقل کریں اور معتزلہ کے استدلال کے جواب کا انکار ہوگا اور تحفہ سیاحت کے بعد اور خوب جنت کا سبب میں ہسولت مطابق قواعد مذکور ہو جائے گا اور احباب کے مسمیٰ بھی ظاہر ہو جائے گے اور جہولانی جہولانی نہیں الٹ۔ اللہ رب العزت علیہ وسلم ہو جائے گی۔

خداوند ہر آدمیت کا صاحب ارشادِ عدیت و بیانِ ایمانِ عباسی ہے یہ ایک جولوگ ان گناہوں سے زمین کے اور ان کے ارتکاب سے اپنے نفس کو بچاتے رہیں گے جو گناہ گناہتوں کے سلسلہ میں مقصود اور مقصد تھے جیسے ہیں تو اس اجتماعِ اہلِ دین و دین کے وہ سب کام ہوا انھوں نے کسی بڑے گناہ کے حصول کی قطع میں کئے ہیں معاف کر دیے جائیں گے ورنہ ارشادِ خداوند تعالیٰ: **وَرَجِبَ ارْتِدَافُ التَّائِبِينَ خُفَاتِ مَقْلَبُ الدَّيْمِ وَكَفَى النِّفْسَ عَنِ الْهَوَايِ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَوَدَّيْ** وہ لوگ جن میں داخل ہوں گے یہ طلبِ نیکی کے سلسلہ میں گناہ کر رہے ہیں وہ سب سلسلہ کے طریقے گناہ مثلاً شرابِ خمری نہ کر لے تے فروغِ امانت ہو جائیں گے اگر شرابِ خمر کی ان وجہ ان کا موازنہ لازم و واجب ہو جائیگا۔ **وَالْاَعْلَمُ لِمَنْ اَعْلَا اَعْلَامُ شَرَحِ سَلَوَاتِ**

وأجيب بأن الكيفية المطلقة هي الكيفية لأند الكامل وجمع الاسم بالنظر إلى الواقع المكسر
وإن كان الك مبنياً ونحداً في تعميمه وإنا الخواصة العنصرية أكثر بأمراد المعطايين على
ماتعهده من قاعدة أن مقابلة الجمع بالجمع يقتضي التمام الأعداد بالأحاد كقولنا
ركب القوم ورويتهم وليسوا شيائهم -

ترجمہ اور جواب دیا گیا ہے اس طریقہ پر کہ مطلق کیا وہ کہہ رہے تھے کہ فہری کامل ہے اور اس
 کہ بائیں کا معنی لانا انواع کے اختلاف سے اگرچہ ممکن سب ایک ہی صفت پر لایا جمع لانا، مگر
 کہ ان افراد کے اختلاف سے جو مخالفین کے افراد کے ساتھ قائم ہیں اس مقدمہ قاعدہ کے مطابق کو جمع کا معنی سے
 متعلقہ اور کامیاب رہا تمام کو متفق ہے جیسے ہمارا قول کہ بقول دواہم اور لیسو شاپہم ۔

تشریح ایساں سے شارح معترف ہے کہ متدال مذکور کا جواب دینے میں اگرچہ اس کا تفصیلی جواب انہیں صریح کر چکے ہیں مگر کثرتِ روح کی بھی دیکھئے۔ فرماتے ہیں کہ سبحانی قاعدہ ہے العطن والاطن یزاد بہ الف والکمال اور غفار و کبیر و کافذ کا مل کفر ہے۔ لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہو گا کہ اگر تم طے سے تائب ہو جاؤ گے تو ہم باقی گناہوں کو استسلام کی برکت سے معاف کر دیں گے۔ لہٰذا تائب معترف

سوال :- رے سحابی یہ جواب تو غلط ہے۔ کہیے؟ اس لئے کہ آیت میں جمع کا صیغہ کراڑا استعمال کیا گیا ہے اور باب اسد جمع بھی جمع کثرت ہے تو اس سے کفر مراد لینا کیسے صحیح ہو جائیگا؟

جواب :- بات تو صحیح ہے کہ کفر کو ملت واحد ہی شمار کیا گیا ہے مگر یہاں فقہائے اس کے واحد ہونے کو کہا ہے وہاں فقہائے اہل حق ہے لیکن اگر تو اس کے اعتبار سے دیکھو گے تو اس میں تعدد ہے مثلاً کہ کفر ایک کفر نہیں ہے، کفر بیہودہ، کفر مجوس، کفر اہل ہنود تو اس میں اتحاد خاصی ہے اور تغایر نوعی ہے گناہ لا یعنی لہذا یہ اعتراض درست نہیں ہے۔

جواب :- عربی زبان کا ایک فقرہ قاعدہ ہے کہ جب مفرد کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضمان ایک ہوتا ہے اور مضمان الیہ متعدد ہوتے ہیں جیسے کتابہم (ان کی کتاب) ابوجہم (ان کا بپ) کو یہاں کتاب اور باب ایک ہیں اور مالک اور بیٹے متعدد ہیں۔ اور جب جمع کی اضافت جمع کی طرف ہوتی ہے تو مضمان اور مضمان الیہ دونوں متحد ہوتے ہیں مثلاً کوفوا عنہما یاہم انھوں نے اپنے اپنے والد سے حدیث مروایت کی۔ اخذوا قلائدکم انھوں نے اپنے اپنے قلم لے کر ان دونوں مشنوں میں ہر رادی کا باب لکھ ہے اور ہر شخص کا قلم جدا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اضافت کی پہلی صورت میں جمع کے تمام افراد (مضمان الیہ) ایک چیز میں شریک ہوتے ہیں اور دوسری صورت میں تقسیم لآحاد علی لآحاد ہوتی ہے۔ جب یہ قاعدہ ذہن نشین ہو گیا تو اسی دوسری صورت والے قاعدہ کو یوں کہہ دو کہ جب جمع کا مقابلہ جمع کے ساتھ ہوتا ہے تو وہاں تقسیم لآحاد علی لآحاد ہوتی ہے۔ اب آیت میں تو فرمائیے ان یجتنبوا بعضہم بعضاً یہ کیا کر صیغہ جمع میں ہے ہر ایک اپنے اپنے کفر سے بچے گا، تو کفر تو خود ہے مگر جن افراد کے ساتھ اس کا قیام ہے ان میں تو خود اس وجہ سے کفر کو لفظ ایک ہی صیغہ جمع سے تعبیر کیا گیا۔ ہر فرد تمام کا تعلق ایک ایک ہر فرد مومن ہے ہو گا اسی کو تقسیم لآحاد علی لآحاد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ شارح نے مثال دی جیسے رک مومن و باہم، یعنی سب اپنے اپنے گھر سے پر سوار ہوتے یعنی اس میں بھی تقسیم لآحاد علی لآحاد ہے جیسے ہمسوا شہیم یعنی سب کپڑے پہنے مگر ہر ایک نے اپنا اپنا کپڑا پہنا۔ یہاں بھی تقسیم لآحاد علی لآحاد ہے۔ غرض

وَالْعَوَّلُ عَلَى الْكِبَرَةِ هَذَا أَصْلٌ صَحِيحٌ فِيمَا سَبَقَ الْأَنْدَاءُ أَعَادَ لَا يَكْفِي لِمَنْ تَوَلَّى الْمَوَاضِعَ عَلَى كَيْدٍ نَبِيٍّ يَطْلُقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوِ مِمَّا يَطْلُقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الْعَفْوَةِ وَلَيَقْلَقُ بِهِ قَوْلُهُ أَدَّ الْعَرَبُ نَكْبًا عَنْ اسْتِحْلَالٍ وَالْإِسْتِحْلَالُ كَقَوْلِهِمَا فِيمَا مَنِ الشَّكْلُ وَالْمَنَافِي لِلْمَنَافِي وَبِهَذَا يَأْتِي قَوْلُ الْمَنُصِّصِ أَنَّ عَلَى تَحْلِيلِ الْعَصَاةِ فِي الْمَنَافِي وَغَيْرِهَا اسْمٌ لَا يَمَانُ عَنْهُمْ۔

ترجمہ :- اور کہہ کر مومن کو دینا جائز ہے یہ بات ماقبل میں مذکور ہو چکی مگر مصنف نے اس کا اعادہ کر دیا تاکہ یہ بات دلوم ہو سکے کہ گناہ پر مواخذہ کو ترک کر دینا اس کے اور لفظ غنا کا

اخلاق کر دیا جاتا ہے جسے اس پر غلط مغفرت کا اطلاق کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کے ساتھ مصیبت کا یہ قول متعلق ہو جائے
جب کہ ملامت کھنے کے طریقہ پر نہ ہو اور محال سمجھا کفر ہے اس لئے کہ اس میں وہ گنہگار ہے جو غلطی کے مافی
ہے اور اس تاویل کے ساتھ ان نعوض کو متوکل کر دیا جائے گا جو ولایت کرتے ہیں عبادۃ کے غلطی کے لئے اور جوئے پر
یا جو ولایت کرتے ہیں علم ہائے اسم ایمان کے سلب پر۔

تشریح

مصیبت نے نہایت کمال لگایا ہے کہ وہ کو مصیبت کرے جائز ہے جسی بطریق امکان خاص اس میں
مرجہ اور معتزلہ دو قول کی تردید ہو گئی۔ مرجہ کا عقیدہ یہ ہے کہ مومن کی توبہ جائز نہیں۔
اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مصیبت کبر غلطی ان رہے تو اس میں ان دو قول کی تردید ہو گئی۔

سوال :- اسے یہ مسئلہ تو پہلے آپ کا ہے مسمیٰ و یغفر مادون ذلک لیساء من الصغائر و الکبائر
جواب :- جی ہاں تو یہ کہ ہے مگر مصیبت نے اس کو یہاں بھی بیان کر دیا کیوں؟ اس میں دو فوائد
پہلے نفس پر ہے، ترک مواظفہ کو جسے مغفرت کہا جاتا ہے اس کو لغو بھی کیا جاتا ہے تو پہلے اسکو مغفرت سے
نہتر کیا تھا اور یہاں مغفرت سے آگے مصیبت کا حق آ رہا ہے اذ العتق من استغلال، تو اگر اس سے پہلے
مصیبت الحقو کا اضافہ فرماتے بات سے پور ہو جاتی، خلاصہ کلام اس قول آئندہ کے جوڑ اور بطون نعوض کے
بیش نظر مصیبت نے اللغو علی الذبذبة کا اظہار کر دیا ہے۔ اب مصیبت کے کلام کا مطلب یہ ہو گیا کہ گناہ کبیرہ
کی بطریق امکان خاص معافی تو ہو سکتی ہے مگر ایک شرط ہے کہ اس گناہ کبیرہ کو محال سمجھا کر دیا جاتا ہے اس لئے
کہ اگر محال سمجھا کر دیا جاتا تو معافی ہرگز نہ ہو گئی۔ کیونکہ جس چیز کا شریعت سے گناہ کبیرہ ہوتا ثابت ہو چکا ہے اسکو
محال سمجھنا کفر ہے اور اقل میں بحث گذر چکی ہے کہ کفر کی مصیبتی نہ ہو گئی۔

سوال :- جب ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے تو استعمال مصیبت کو کفر کیوں کہا گیا۔
جواب :- اس لئے کہ مصیبت کو محال سمجھنا کفر ہے اور کفر تصدیق کے مافی ہے اور اجتماع
تبعین محال ہے۔ لہذا تصدیق ختم ہو گئی اس لئے اسکو کفر کہا گیا ہے۔

اب شارع الہدٰی فرماتے ہیں کہ نبی نعوض میں یہ وارد ہوا ہے کہ عبادہ کو عذاب دائمی ہو گا اور
وہ ہمیشہ جہنم میں رہیں گے یا وہ نعوض جن میں سرکب کبیرہ کو مومن ہی نہیں کہا گیا وہ ان سے ایمان کا نام
ہی سلب کر دیا گیا ہے جیسے ومن یصل مؤمناً متعمداً فنجناہ ما جہنم خالداً فیہا اور جیسے لا یزنی
الزانی حین یزنی و هو مؤمن و غیرہ نعوض تو ان میں بھی تاویل کر لینی چاہئے کہ یہ وعید ان لوگوں کے
حق میں ہے جو گناہوں کو محال سمجھا کر کرے ہیں تاکہ نعوض کے درمیان تعارض ختم ہو جائے۔



شفاعت کی باتیں

ہم بطور تمہید کے پانچ باتیں عرض کرتے ہیں۔ ۱۔ شفاعت کے کیا معنی ہیں؟ اہل السید الشفاۃ علیہ السلام فی الشفاۃ و از عہد الذنوب من الذنوب و فی الجنۃ فی حقہ یعنی عرین کے گناہوں سے دنگہ کی درخواست شفاعت ہے۔ دراصل شفاعت کے معنی الغلام کے ہیں اور چونکہ شفاعت کرنا ایک درستہ کی شفاعت کر کے اسکو اپنے ساتھ ملا لینا ہے۔ ۲۔ فاضل عیاض کا زمانہ ہے کہ تمام اہل بیت اور اہل بیت کا زہب ہے کہ شفاعت صرف بزرگ اور بزرگواروں کا ثبوت ہے آیات سے اور ایسی احادیث سے جو بطریق قدس شریک کہ حدیث ترک ہو چکی ہوئی ہیں اور بخوار اور حق معتزلہ کے عقائد کسی نے اس کو انکار نہیں کیا (و سبب فی تہذیب)

۳۔ شفاعت کی پانچ باتیں ہیں۔ موقوف حشر کی ہولناکی سے راحت اور قیاس حساب۔ یہ قسم بہت حضور کے ساتھ مخصوص ہے۔ بقرہ ۲۵۵ کے ایک قوم کو جنت میں داخل کرنا اس کے بار میں بھی نازل ہے یہی معنی معلوم ہوتا ہے کہ حضور علیہ السلام کے لئے مخصوص ہے۔ ۴۔ ان لوگوں کے بار میں نہ دیش جو جہنم کے مستحق ہو چکے ہوں۔ جو گنہگار تھیں جن میں داخل ہو چکے ہیں انکی شفاعت اور شفاعت کو جسے جہنم۔ ۵۔ فراق۔ یہ قسم انبیاء اور ملائکہ اور صلہ میں مشترک ہے۔ جنت کے لئے دفع درجات کی شفاعت۔ قسم فاس اور اول کا معتزلہ بھی انکار نہیں کرتے۔ ۶۔ جیسے دنیا میں مشابہ ہے کہ عہد کسی نوخیز بادشاہ و خیر سے سالی مانگ لیتا ہے اور آہ و زاری کو کہ جگہ راہ مل کر تلبہ۔ اور کبھی چھکارے کیلئے مقرر ہیں۔ ۷۔ گواہی دہی کی مدد دیش اسکی مددگار ہوتی ہے ایسے ہی اور بار خداوند میں محرم کی رہائی کے مختلف طریقے ہیں جہاں لازم استغفار اور اطمینان ہے وہاں انبیاء کی شفاعت بھی ہے۔ ۸۔ شفاعت کرنا اسے اپنی اور دوسرے اور صلہ شہداء ہوں گے۔ ابن ابی شیبہ میں حدیث ہے۔ یشفع یوم القیۃ ثلاثۃ الانبیاء عشر العلماء عشر الصالحین۔

و الشفاۃ علیہم ثابتۃ للرسول والاحیاء و حق اهل الکبار بالستیض من الالخب اور خلافاً للمعتزلۃ و هذا اجمع علیہ و اسبق من جواز العفو والمغفرۃ بدون الشفاۃ کما فی الشفاۃ اولی و عندہم لما لم یجوز لہم تجزؤ۔

ترجمہ شفاعت ثابت ہے رسولوں اور مکیوں کے لئے اہل الکبار کے حق میں غیر مستغنیوں سے اس میں معتزلہ کا قنات ہے اور یہ جی ہے اس بات پر جو گذر چکی تھی عفو اور مغفرت کا جواز غیر شفاعت کے تو شفاعت سے بدرجہ اولیٰ اور معتزلہ کے نزدیک جب کہ عفو کا جواز نہیں تو مغفرت ہمارے نہیں ہے۔

تشریح ایسی ہی شفاعت کا ثبوت اخبار مشہورہ سے ہے اور شفاعت اپنے اور صلہ کر سکتے۔ اہل الکبار کی مگر معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں کیونکہ جب ان کے نزدیک گناہ کبیرہ و صاف نہیں ہو چکے

توجہ شفاعت ہی کیا کرے گی۔

تشریح: ماہر اخبار پیر مکی صاحب، پیسندیدہ حضرات، جس سے مراد ملائکہ اور غفار اور شہداء ہیں۔
سوال: بہتر شفعین کے کہتے ہیں، جواب:۔ یعنی لوگوں کے نزدیک حدیث مشہورہ ہی کو شفعین بھی کہتے ہیں اور میں نے بھی قید اور زائد کی ہے کہ ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد یکساں ہو کسی طبقہ میں زیادہ ہوئی ہو مثلاً سند کے شرعاً میں راویوں کی تعداد چار ہے تو آخر تک ہر طبقہ میں تعداد چار ہی رہی ہو کم و بیش نہ ہوگی۔ اور خلاصہ کلام یہی بات ہے کہ اعتبار سے مشہور اور شفعین میں تسادد کی نسبت ہے اور دوسری رائے کے اعتبار سے مشہور ماہر ہے اور شفعین خاص

لَا أَقُولُ مَا تَقُولُوا اسْتَغْفِرُ لَكَ ذَنْبَكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَقَوْلُهُ لَعَنَّا قَوْمًا اتَّخَفْتُمُ شَفَاعَتَهُ
 الْآفَعِينَ فَإِنَّ اسْلُوبَ هَذَا الْكَلَامِ يَدُلُّ عَلَى شَوْتِ الشَّفَاعَةِ فِي الْجَمْلَةِ وَالْأَلْفَاءُ
 لَمْ يَنْفَعِ بَعْدَ الْكَافِرِينَ عِنْدَ الْقَصْدِ إِلَى تَقْبِيحِ حَالِهِمْ وَتَحْقِيقِ رَأْسِهِمْ مَعْنَى لَأَنْ مِثْلَ هَذَا
 الْمَقَامِ فَتَقُولُ لَوْ سَمِعُوا بِمَا اتَّخَفْتُمْ لَأَمَّا يَعْزِمُ وَغَيْرُهُ وَلَيْسَ الْمَعْنَى أَنَّ الْقَبِيحَ كَلَّمَ بِالْكَافِرِ
 يَدُلُّ عَلَى تَقْبِيحِ عَمَلِهِمْ لَا حَتَّى يَرُدَّ عَلَيْهِمْ أَلْفَاءُ مَا يَقُومُ حُجَّتُهُمْ يَقُولُ لَمْ يَنْفَعُوا الْآفَعِينَ

ترجمہ

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَاسْتَغْفِرُ لَكَ ذَنْبَكَ" اور اللہ کا فرمان "فَمَا تَتَّقُهُمْ لَوْ هُوَ" اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دل ہے ورنہ تو کفار کی حالت کی برائی اور ان کی ناپسندی کو ثابت کرنے کے لئے انوارہ کے وقت کفار سے شفاعت کے نفع کی نفی کرنے کی کفایت نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ کلام اس بات کو متفق ہے کہ کفار ایسی امت کے ساتھ نہیں ہیں جن کے جہانیں جو انھیں کیلئے خاص ہو ایسی کے ساتھ نہیں جو ان کو اور ان کے عزیز کے لئے عام ہو اور یہ مراد نہیں ہے کہ مکمل کافر ہر مطلق کافر یا مطلق کفر کفار کے علاوہ سے ملوکی نفی پر دلالت کر رہا ہے یہاں تک کہ یہ امر اخصی وارد ہو کہ یہ تو اسی پر حجت ہو سکتی ہے جو مفہوم شفاعت کا قائل ہے۔

تشریح

میں سے شارح اپنے دامن پریش فرما رہے ہیں، انھوں نے دو آیات بیان فرمائی ہیں۔
 ۱۔ قرآن باری وَاسْتَغْفِرُ لَكَ ذَنْبَكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ اس آیت شریفہ میں استغفار کا مکمل دیا گیا ہے جس کی حقیقت طلب غصہ ہے اور یہی شفاعت کی حقیقت ہے (۲) قرآن باری لَعَنَّا قَوْمًا اتَّخَفْتُمُ شَفَاعَتَهُ الْآفَعِينَ یعنی کفار کو ان کے مذاہنوں کی سزا دینا جس کی قطع زدہ ہے "اس سے معلوم ہوا کہ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو شفاعت نافع ہوگی۔

سوال: یہ بات آپ نے بغیر مفہوم شفاعت نکالی ہے اور آپ کو معلوم نہیں کہ معتزلہ اور حنفیہ کے نزدیک

مفہوم خوف مستحب نہیں ہوتا:

جواب۔ جملے یہ اس مفہوم خوف سے نہیں نکال کر یہی کلام سے نکالی ہے، گو سکا طرہ اور انداز میں ہیں
یہ سارے بات کہ یہ کفر کی کہ غلو میں حالت کو بیان ہے۔

سوال۔ مفہوم خوف کیا چیز ہے؟ **جواب**۔ مفہوم المخافة ہو یا بغیر، منہ طریق، فلا یعلم
و افسر هو ان ثبت الغفلة فی المستویات عن غوغل و عابث فی المعنی فی بین الاما لہ ہے کہ
دور کے لئے جو حکم ثابت ہے اس کے برعکس مستحکم ثابت ہو جاتے ہیں جیسے ہوتے ہیں ہے فی الغفلة
مستحکم ہو اس سے جو مفہوم خوف ہے کہ میں آتی ہے کہ فی سائر امور میں دائرہ نہیں ہے یہ حال
امام شافعی اور بعض صاحب روایہ کے جو روایان مفہوم خوف کے کاس میں، بعض احادیث و روایات مفہوم
خوف کے نقل نہیں ہیں۔ مگر جواب گزرا کہ جو مفہوم خوف سے مؤمنین کے لئے شفاء است کو ثابت نہیں کرتے
بلکہ آیت کے معانی سے کرتے ہیں، اسباب کا ذکر کرتے جانتے دلسلہ پر یہ بات ٹھکی نہیں ہے۔

وقوله عقبی السلام منقاد اعلم الکثر من اعنی وهو مشهور بابل الاحادیث فی باب
استغاثۃ صوت النبی

ترجمہ

اور یہی دلیل قرآن ہی معنی اللہ علیہ وسلم ہے میری شفاعت میری امت کے الیہ کیا کرتے تھے
ہے۔ در حدیث مشہور ہے کہ احادیث باب شفاعت میں متواترہ یعنی ہیں

تشریح

یہ میری دلیل ہے، پہلی اور دوسری دلیل آیات قرآن سے دی اور میری حدیث سے حدیث
مذکورہ اور ترقی اور حنفی کی روایت ہے۔ در حدیث اس میں ایک اس و امام
ابو حنیفہ نے بھی روایت کیا ہے، یہ حدیث مشہور ہے جو علم اسلام کے لئے مفید ہے کہ یہ حدیث
محققین جیسے علامہ سیوطی، لامعی، ذری، احادیث شفاعت متواتر ہیں یعنی بطریق متواتر متواتر جیسی تواتر
تنبیہ، جیسی اگرچہ یہ حدیث متواتر نہیں مگر اس سلسلہ میں اکثر روایات ہیں کہ وہ مشترک حدیث
کو چاہتا ہوں کہ کوئی کون متواتر روایات میں روایات مشترک ہے کہ شفاء است کے جب سے ابی عقاب جہم سے
نکل جائیں گے۔

واحتجت المعقلۃ من قولہا تعالیٰ وانقوا یوما لا تجزی فیخرج نفس شیدا فک
یقبل منها شفاعۃ وقولہ تعالیٰ وما لظالمین من حمیم ولا شیع یطرح والجباب
یعنی تسلیم دلائل علی العموم فی الاشخاص والامان والاحوال انہ یجب ان تصیحا
والکما وجبت ابین الادلہ

ترجمہ

اور استدلال کیلئے معتز نے اللہ کے اس فرمان کے مثل سے واقف ہوا کہ "اور اس کے فرمان کو اطاعت کرو" اور جواب ان آیات کی دولت تسلیم کرنے کے بعد علوم پر اشخاص اور ازان اور اصول پر یہ ہے کہ ان کی تفصیل کفار کے ساتھ کرتا رہا جب ہے جس دلائل کے درمیان میں کرتے ہوئے۔

تشریح

یہاں سے شارح معطل کا استدلال اور اس کا جواب پیش فرماتے ہیں۔ ان کا استدلال دو آیات سے پہلی آیت "وَاتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا يَفْهَمُونَ الْفَضْلُ مِنْ الْفَضْلِ شَيْئًا وَلَا يُكَلِّمُ مَنَافِعًا وَلَا يُؤْخَذُ مَنَافِعًا وَلَا يَكُنْ لَهُ كُفْرًا" (اور وہ اس دن سے کہ جس میں کوئی شخص کسی کے کام نہ لگا اور کسی کی طرف سے کوئی سفارش قبول نہ ہو نہ اس کی طرف سے کوئی فدیہ لیا جائے گا اور نہ اس کو مدد دی جائے گی) جیسی جب کوئی کسی بلا میں مبتلا ہو تو کہہ دے اس کے رفیق ہی کو کہہ دے کہ میں اس کے اندر سے حق لازم میں کوشش کرتے ہیں یہ نہیں ہو سکتا تو میں سفارش سے مجاہد کی تدبیر کرتے ہیں یہ گناہ ہو سکے تو پھر تاولان و تدبیر و جبر چھڑاتے ہیں اگر بھی نہ ہو سکے تو باخوابی عداوتوں کو بیخ و بن کاٹ دیتے ہیں اس کے ثبات کی فکر کرتے ہیں حق تعالیٰ نے اسی ترتیب کے موافق ارشاد فرمایا کہ کوئی شخص کو بیسای مغرب خداوندی ہو کسی فرمان کا ترک جو اللہ کا دشمن ہے مذکورہ چاروں صورتوں میں سے کسی صورت سے نفی نہیں ہو چکا سکتا۔ جی اس میں کہنے سے کہ ہم کہیں ہی گناہ کریں ہم پر عذاب نہ ہو گا پھر اسے باپ دادا جو بغیر ہیں ہیں افسوس ہیں گے۔ واللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ تم سارا خیال غلط ہے۔

تعلیہ۔ اس سے اس شفاعت کا انکار نہیں سکتا جس کے المیت و الجماعت قائل ہیں اور خود مجر آیات میں مذکور ہے کہ جو تک اس فرمان کا مقصد یہ ہے اور یہ بھی مشہور اصول ہے کہ اللہ ہر لغوم اللفظ لا بخصوص المورہ۔ دیگر قرآنی محمولہ کو جو ہر سے مخصوص سب کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے۔

دوسری آیت "وَالْفُطْرَانِ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا تَفْطِنُ لُطَا" (ظالموں کا مذکور آدمیت ہو گا اور ایسا سفارش جس کی بات مانی جائے یعنی کوئی ایسا سفارش نہیں ہو گا جس کی بات ہر دور کی مانی جائے۔ سفارش وہی کر سکے گا جسکو اجازت ہو اور اسی کے حق میں کر سکے گا جس کے لئے پسند ہو۔ یہ معتزل کی دو دلیل ہیں۔ شارح نے اس کا جواب دیا کہ اولاً تو ہم تشریح ہی نہیں کرتے کہ ان کا مطلب ہر شخص سے شفاعت کی نفی مقصود ہے بلکہ یہ ہے اور کفار اور ایمان۔ نیز ہر زمانے میں نفی شفاعت کا تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم قبول شفاعت وہ مخصوص زمانہ میں ہے اور قبول شفاعت دوسرے زمانہ میں ہے۔ نیز ہر حال میں نفی شفاعت مقصود نہیں بلکہ شفاعت کا عدم اس حالت میں ہے جبکہ داخل ناکم قطعی مہر ہو جائے۔ نیز اگر ان تمام باتوں کو مان لیا جائے تو نام دلائل کے درمیان تطبیق رہے کہ جو ہر سے ان نفیوں کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے۔ گویا شارح

نے جوار شدہ فرمایا ہے تو یہ چار جواب ہیں جو انہوں نے انصاف کے ساتھ بیان فرمادیئے ہیں۔

وَلَمَّا كَانَ أَصْلُ الْعَفْوِ وَالشَّفَاعَةِ ثَابِتًا بِالْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ مِنْ الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ وَالْإِجْمَاعِ قَالَتِ الْمُعْتَزَلَةُ بِالْعَفْوِ الصَّخْرَ مُطْلَقًا وَعَنِ الْكُفَّاءِ تَرْجِعُ التَّوْبَةَ وَالشَّفَاعَةَ لَزِيَادَةِ التَّوْبَةِ وَكَلاَهُمَا فَاسِدٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا نَاقِضَ لَهُ النَّاقِضُ وَمَرْتَبَتُ التَّصَدُّقِ الْمَجْتَنِبِ عَنِ الْكِبَرَةِ لَا يَتَّقِيهِ الْعَذَابُ عِنْدَهُمْ فَلَا مَعْجِزَ لِلْعَفْوِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا نَاقِضَ لَهُ النَّاقِضُ عَلَى الشَّفَاعَةِ بِمَعْنَى طَلَبِ الْعَفْوِ مِنَ الْجَنَّةِ مَتَى

ترجیحاً

اور جبکہ اصل عفو و الشفاعت کتاب و سنت اور اجماع کی دلائل قطعیہ سے ثابت ہے تو مستزید قائل ہوئے مطلق عفو ترک معافی کے اور کیا ترک معافی کے توبہ کے بعد اور شفاعت کے توبہ کے بعد زیادتی توبہ کے لئے دوران کا ہر توبہ فاسد ہے۔ ہر عمل پہلے قول تو اس لئے کہ ثابت (توبہ کرنا) اور ہر وہ صغیر و کما کبیر ہے توبہ ہے یہ تو ان کے نزدیک عذاب کے مستحق کی توبہ تو ہر عفو کے کیا معنی۔ اور ہر عملی قول ثانی نہیں سمجھتے کہ عفو اس شفاعت پر دل میں جو جرم سے معافی کے طلب کے معنی میں ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح نے تفسیر فرمائی ہے کہ دلائل قطعیہ سے نفس معافی اور نفس شفاعت کا ثبوت ہے مستزید کو جس سے انکار کی کوئی گواہی نہیں ہے یعنی اس لئے کہ جنہوں نے یوں تو دلی کی کوجاں عفو آیا ہے تو اس سے مراد گناہ صغیر ہیں اور وہ گناہ کبیرہ ہیں جن سے توبہ کر لی گئی ہو۔ اور جب یہ شہادت کہ ثبوت ہے اس سے مراد وہ شفاعت ہے جو زیادتی توبہ اور توبہ درجہات کیلئے ہو۔ شارح نے کہا کہ ان کی روایت بائیں مردود ہیں۔ پہلی بات کا اہل ہونیکسی دوسرے کے کہ جب مستزید کے نزدیک کبیرہ پر بعد توبہ سزا جائز نہیں اور اس طرف جب حد گناہ کبیرہ سے پہلے تو صغیرہ پر اس کو عذاب دینا جائز نہیں تو ہر عفو کا یہاں کیا مطلب ہے؟ اور دوسری بات کی دوسری تادیب یہ اس لئے فاسد ہے کہ ان روایات کا کیا جواب ہو گا جن سے یہ ثابت ہوئے کہ شفاعت جرم کی معافی کے بارے میں ہوگی۔ مثلاً جب یہ حدیث مشہور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قیامت کے دن مسجد مکرر گئے اور اہل نار کی شفاعت کرینگے تو آپ کی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور ان لوگوں کو جس جہنم سے نکالا جائیگا اور جہنم میں کوئی باقی نہ رہے گا وہ ان لوگوں کے جن کے بارے میں قرآن کا فیصلہ غلو و فی السار کا ہے۔

أَهْلُ الْكِتَابِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَا يُعَذِّبُ فِي النَّارِ وَأَنْ مَا تَوَابُوا مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَأَنْفُسُ الْإِيمَانِ عَمَلٌ خَيْرٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرَى جَزَاءَهُ

قبل دخول النار بعد خل النيران باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار
والقولہ نعمانی وعد اللہ المؤمنین والمؤمنات جنات وقول نعمانی ان الذين آمنوا
وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس التي غير ذلك من النصوص صراحتاً
على كون المؤمن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة ان الله عز وجل العبد لا يخرج
بالمعصية عن الايمان۔

ترجمہ

اردو مؤمنین میں سے اہل کبر و ہمیشہ جہنم میں نہیں رہیں گے اگرچہ وہ غیر توبہ کے سر جائیں، ان کے
فرمان فتنہ یحکم منفالہ کہ کبر و ہمیشہ اور نفس ایمان میں نہیں رہے (اگرچہ) یہ تو ممکن نہیں
کہ وہ اس کی ہنسنا دوزخ میں داخل ہونے سے پہلے دیکھے اس لئے کہ یہ تو بالاجماع باطل ہے و دوزخ سے نکلنا
متعین ہو گیا اور اللہ کے فرمان وعد اللہ المؤمنین کہ کبر و ہمیشہ اور اللہ کے فرمان ان الذين آمنوا انہ کبر و ہمیشہ
اور ان کے طاعہ ان نصوص کی وجہ سے جو دلائل کہتے ہیں عوں کے اہل جنت میں سے ہونے پر باوجود ان دلائل
نفیہ کے جو دلائل کہتی ہیں کہ ہمیشہ گناہ کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔

تشریح

یہاں سے حضرت مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ عوں جو گناہ کبر و ہمیشہ توبہ کے
مر جائے وہ عہد فی النار ہو گا جیسے انہ میں گناہ چکا ہے کہ اللہ عزوجل چاہے تو ایسے ہی عہد
کروے اور یہ سہ گرفت فرمائے ہر حال اگر گشت ہوئی تو ہمیشہ دوزخ میں نہیں رکھا جائیگا بلکہ کسی نہ کسی
وقت میں اس کو جہنم سے نکال کر جنت میں دیا جائے گا۔

شارح نے اس کے ثبوت میں یہاں تین آیات ذکر فرمائی ہیں ۱) فمن یعمل مثقال ذرہ خیرا یحک
سورہ زمرہ برابر معانی کی تو وہ اس کو دیکھ لے ۲) یعنی ہر ایک کا ذرہ ذرہ عمل عیلا ہو یا برا اس کے
ساتھ ہو گا اور حق تعالیٰ ہر ایک کے ساتھ جو معاملہ فرمائیں گے وہ سب آنکھوں سے نظر آ جائے گا۔ آیت کا
مطلب یہ ہوا کہ ہر عمل کا بدلہ اس کے ساتھ آ جائیگا اور سارے اعمال کا حکم سے ہر نافر کرتے ہوئے نفس
ایمان بھی ایک عمل خیر ہے لہذا اس کا بدلہ ملنا بھی ضروری ہے۔

سوال :- ہو سکتا ہے کہ نفس ایمان کا بدلہ ہو کہ پہلے اسکو جنت میں داخل کر دیا جائے اور پھر اس کے
برے اعمال کی سزا میں اس کو ہمیشہ کے لئے جہنم میں بھیجا دیا جائے ؟

جواب :- یہ خلاف اجماع ہے بلکہ اجماع اسی پر ہے کہ پہلے برے اعمال کی سزا ملے گی اس کے بعد ایمان
کی جزا ملے گی اسی جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا اس آیت سے عوں کا جہنم سے خروج
اور جنت میں دخول مشکوک ہوتا ہے۔ وہ ہذا کہی۔

تبہہ شیعہ :- منفالہ ماہد کا ہونا ہے جیسے درجہ تین ماہد تین رہی کا ہونا ہے مگر یہاں مشکل

یعنی وزن ہے۔ دھڑکا چھوٹی ٹیڑھی ٹیڑھی کہتے ہیں، اور اس غمار کے ذرات کو بھی کہتے ہیں جو غدار میں گشت کرتے رہتے ہیں اور جب مکان کے کسی درشتان راہ سے سورج کی شعاعیں (روح) پر پڑتی ہیں اس وقت محسوس ہوتی ہیں

دوسری آیت اَلَّذِينَ اٰتٰوْا عَلٰی الشَّجَلِیْنِ کَاٰتٰتَا لَهَا فَرَجَتْ لَهَا وَوَرَقَ لَهَا
جو لوگ ایمان لائے اور نیک اعمال کئے ان کے واسطے یہاں کے طور پر ٹھنڈی چھاؤں کے بارش ہیں :

یہاں اس خادم کا وعدہ نہیں ایمان اور عمل صالح پر ہے اور ایمان پر مدد و موت بھی عمل صالح ہے تو دخول تو متعین ہے البتہ اگر دیگر سیئات ہوں تو بطریق امکان ان کا جھگٹاں جو ممکن ہے مگر آخر میں جہنم کی ہوگی۔

(۳) تفسیر آیات وَعَنِ اللَّهِ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ مَحْشُوبَاتٌ مِمَّنْ تَحْتَضِرُهَا الْإِنْسَانُ الْكَافِرُ وَالْإِنْسَانُ الْكَافِرُ
الْمُتَّقِينَ ۚ مِّنْ مُّؤْمِنِينَ أَرْوَاهُ مَوْتًا مِّنْ أَلْسِنَةٍ أَوْ مَعْتَدٍ ۚ وَمَا لَهُمْ عَلَيْهِمْ فِی الْآخِرَةِ أَعْتَابٌ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ
اس آیت سے بھی اہل ایمان کا جنت میں جانا ثابت ہوا۔

وَلَيْسَ الْخُلُودُ فِي النَّارِ مِنْ أَعْظَمِ الْعُقُوبَاتِ وَقَدْ جُعِلَ جَزَاءً لَكُمْ الَّذِي كُنتُمْ تَعْمَلُونَ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ

ترجمہ: اور نیز جیسے جنم میں رہنا اس کے بڑی سزا ہے اور یہ اس کفر کی سزا مفرقہ کی تھی ہے جو اس کے بڑا جرم ہے۔ تو اگر غیر کافر کو اس کی سزا دی گئی تو مقدار جو ہم پر لازم ہو جائے گی تو یہ علیٰ نوبہ۔

تشیع یہاں سے شارح مغرب کے خلاف ایک دلیل لازمی پیش فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ تمہارے نزدیک جو چیز عقلاً قبیح ہو اس کا اللہ سے حدود جائز نہیں اور خلود فی النار کوئی سزا ہے کیونکہ کفر سے جرم کی سزا بھی بڑی ہوتی ہے اور کفر اتنا بڑا جرم نہیں ہے جیسے کفر ہے تو اگر جہوئے جرم کی سزا ایک ہوگی تو یہ تو خرافات، اہل جاہل و گارہ تو ہر جہاں ایک بھلاؤ والا مسئلہ ہو چکا۔

وذهبت المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانها إما كافر او صاحب
كبرية مات بلا توبة اذ المعصوم والتائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر
ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر يخلد بالاجماع وكذا
صاحب الكبرية مات بلا توبة بوجهين

ترجمہ

اور گئے ہیں معتزل اس بات کی جانب کہ جسکو جوہم میں داخل کر دیا گیا تو وہ ہمیشہ ایسی ہی رہے گا اس لئے کہ وہ (دور رخ میں داخل ہو تو لا،) انوکھا پارہ عذاب کبیرہ ہے جو بغیر توبہ کے مرنے کا ہے گناہ اور توبہ کر لینا اور صاحبِ مہر و جب کہ وہ کہا کرے ہے بچے۔ (ان کے گزشتہ اصول کے مطابق اہل جہم میں سے نہیں رہا اور کاغز بالا جس طرح غلطی فی النار ہے اور ایسے ہی توبہ کا کبیرہ جو بغیر توبہ کے مرنے کا ہے دو طرح کی دیکھو ہے۔

تشریح

یہاں سے شارح معتزل کا نہ مہج بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان کا خیال ہے کہ جہم میں جو جائیگاہ و بارے سے نکلے گا نہیں کیونکہ ان کے جہاں۔ اصول تو قسم ہے کہ معصوم دور رخ میں نہیں جائیگا اور ایسے ہی توبہ کر لینا ابھی نہیں جائیگا اور ایسے ہی گناہ و صغیر و کربوالات جب کہ وہ گناہ کبیرہ سے بچے وہ بھی نہیں جائیگا۔ اب دور رخ میں جائیگا اس لئے دو قسم کے لوگ بچے۔ (۱) کاغز (۲) وہ گناہ کربوالات جو بغیر توبہ کے ہوئے مرنے کا ہے۔ کاغز کے غلطی فی النار ہونے پر تو اجماع مسلمان ہے اور گناہ کبیرہ کا مرکب غلطی فی النار ہو گا یا نہیں، ہم اس کا انکار کرتے ہیں اور معتزل اور غوار نے اس کا اثبات کرتے ہیں۔ جو اپنے اس دعویٰ پر دو قسم کی دلیل پیش کرتے ہیں سنئے:

الاول انما یصف العذاب وهو مضیق خالصة، دائمة، فیمتا فی استحقاق الثواب الذی هو منفعة خالصة دائمة، والحقاب منع فی الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصد ولا وهو الاستیجاب واما الثواب ففعل منه والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذبہ، مددۃ شریک خللہ امینہ۔

ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ وہ (صاحب کبیرہ) عذاب کا مستحق ہے اور عذاب دائمی مضرت خالصة ہے تو عذاب اس استحقاق کے منافی ہے جو دائمی منفعت خالصة ہے اور جواب دوام کی تہ کا انکار ہے بلکہ اس استحقاق کا انکار ہے جس معنی کا انھوں نے ارادہ کیا ہے اور وہ واجب کرا ہے اور ثواب اس کا افضل ہے اور عذاب عدل ہے اگر چاہے معاف کر دے اور اگر چاہے ایک مدت تک عذاب دے پھر اس کو جنت میں داخل کر دے۔

تشریح

یہ معتزل کی پہلی دلیل ہے جس کا حامل یہ ہے کہ مرکب کبیرہ مستحق عذاب ہے اور عذاب ثواب کلیان متباہان ہیں کیونکہ عذاب کی حقیقت مضرت دائمی ہے اور ثواب کی حقیقت منفعت دائمی ہے اول میں دائی مضرت ہے جس میں منفعت بالکل نہ ہو اور ثانی میں ایسی منفعت ہے جس میں مضرت بالکل نہ ہو اور اجماع نقیض محال ہے لہذا مرکب کبیرہ مستحق عذاب بھی ہو اور مستحق ثواب بھی ایسے

کیسے ہو سکتا ہے۔ یہ ان کے استدلال کا حاصل ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ اپنے دوام کی قید کہاں سے
 برعادی جیستی یہ تو مسلم ہے کہ عذاب کی حقیقت حضرت سے اور ثواب کی منفعت سے محروم وہ بھی جو اس
 کا ثبوت کہاں سے ہے۔ ہذا ہم دوام کی قید کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہم کو اس استحقاق کو بھی تسلیم نہیں کرتے جس
 کے معقولہ فائز ہیں کیونکہ ان کا عقیدہ استیجاب ہے عیبی اللہ پر واجب ہے کہ مطیع کو ثواب دے اور ادا
 کو عذاب دے اور ہمارے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ اللہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں۔ اور جب ہم یہ کہتے ہیں کہ
 مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر دوزخ کا مستحق ہے تو ہماری مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ مطیع اس کے
 فیض و احسان کا اہل ہے اور کافر اس کے عدل کا اہل ہے اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ ثواب فعلی باری ہے
 اور عذاب عدل باری ہے اگر اللہ چاہے تو ترک کب کبر و کواہے فعلی و احسان سے یا کسی کی شفاعت سے یا
 کسی نیک عمل کی برکت سے معاف کر دے اور اگر چاہے اس کو ایک مرت تک عذاب دے کہ جنت میں داخل
 کر دے۔

تفسیر:۔ مگر وہ کیا مرجع کا تعلق حق تعالیٰ العباد سے ہے انکو اللہ معاف نہیں کرے جب تک کہ صاحب حق
 معاف نہ کر دے۔ حکیم ترمذی نے نوادر اصول میں ایک روایت نقل کی ہے کہ بعض لوگ ایک سادہ شخص
 رہ گئے اور بعض ایک دن اور بعض ایک ماہ اور بعض ایک سال اور زیادہ سے زیادہ وہاں عذاب کا تجربہ
 سات ہزار سال ہو گا جو دنیا کی مدت ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

الَّتِي انصوبها اليه على الخلود لقوله تعالى ومن يفل مؤمنا متعبدا فجاءه جهنم
 خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويعتدد جودا يندخلها خالدا خالد
 فيها وقوله تعالى من كتب شيئا وأخطأ به خطيئة فأولئك اصحاب النار هم فيها
 خالدون والى الجواب ان قائل المؤمن لكونه مؤمنا لا يكون الا كافرا وكذا من تعدى
 جسيم الحدود وكذا من اخطأ به خطيئة وشملت من كل ما تب ولو لمسلم فالخلود
 قد يستعمل في الملكت الطويل كقولهم من هذا ولوسلو فصار ضا بالنسبة الى الخلود
 على عدم الخلود كقوله ما كل.

ترجمہ

دوسرا استدلال دو خصوص میں جو ضرور ہر دال ہیں جیسے فرمان باری کو کسی نیک مؤمن اور
 جیسے فرمان باری کو کسی عیبی اللہ اور جیسے فرمان باری کو کسی کفرت جہنم اور جواب یہ ہے
 یہ کہ ہمیں جو کسی وجہ سے نہیں کہہ سکتے کہ جو کافر یا عیبی اللہ ہو گا اور ایسے ہی شخص جو تمام حدود سے تجاوز کر گیا
 اور ایسے ہی وہ شخص جس کا اسکی خطاؤں نے احاطہ کر لیا ہو اور اسکو ہر جانب سے گھیر لیا ہو اور اگر اس کو تسلیم کر لیا

جائے تو غلو کبھی زیادہ نہیں کہے کہ معنی میں مسئلہ ہوتا ہے جیسے شکاف میں غلو؟ ایسی فہم اور مکرر تسلیم کر لیا جائے
 تا یہ معاملہ میں ان انفس کے جوہر میں غلو پر رول میں جہاں گزرنے کا ہے۔

تشریح

یہاں سے اشارے نے مقررہ کے دلائل فقہ پر پیش کر کے ان میں سے ہر ایک کے جوابات دیے ہیں۔
 ۱۔ پہلی دلیل افران پر مبنی کہ "وَمَنْ يَفْضَلْهُ فَوْقَ مَا مَنَعَهُ فَاِذَا جَاءَهُمْ حَقُّهُمُ خَالِدًا اَوْ يَفْضَلُ
 وَغِيثُ الْاَلَاءِ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُ اَوْ اَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيْمًا" اور جو نقل کرے کسی مسلمان کو جان کر تو اس کی سزا
 دوزخ ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اس پر اللہ کا غضب ہوگا اور اس کی لعنت ہوگی اور اس کے لئے بڑا عذاب
 تیار کر رکھا ہے؟

یعنی اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو غلطی سے نہیں بلکہ نصراً مسلمان اسلام ہونیکے اور جو نقل کرے
 لے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور عذاب قطعی ہے، کفارہ سے اس کی رہائی نہیں ہوں، جہور علماء کے نزدیک غلو
 اس کے لئے ہے جو مسلمان کے نقل کو حلال سمجھے کیونکہ اس کے کفر میں شک نہیں باطل سے مراد موت و زندگی جہنم
 میں اس جہاں یا یہ مراد ہے کہ وہ شخص حق تو اسی سزا کا ہے لکن اگر ایک جواہر ہے مگر کسے (الذہبی)
 دوسری آیت "وَمَنْ يَعْزِزْهُمُ اللَّهُ وَيَفْعَلْ لَهُمُ الْاَمْرَ الْاَلَا فَاِذَا جَاءَهُمْ حَقُّهُمُ اَوْ يَفْضَلُ
 کرے اللہ کی اور اس کے رسول کی اور نقل جائے اس کی حدوں سے ڈالے گا مگر آج میں ہمیشہ رہے گا اس میں
 یعنی تمام احکام مذکورہ سابقہ متفق متفق بنائی اور وصیت اور بیعت فقہ کے مقررہ خود غلطی سے مراد ہے اور
 لہذا جو کوئی حکام الہی کی غلط کرے گا جس میں تمام وصیت اور بیعت بھی داخل ہے اس کے لئے ہمیشہ جہنم ہے اور
 جو کوئی نافرمانی کرے گا اور حدود خداوندی سے بالکل خارج ہو جائے گا تو وہ ہمیشہ کے لئے عذاب ابد کے ساتھ جہنم میں
 گرفتار رہے گا۔

تیسری آیت "وَمَنْ يَفْضَلْهُ فَوْقَ مَا مَنَعَهُ فَاِذَا جَاءَهُمْ حَقُّهُمُ اَوْ يَفْضَلُ" آخراً انہی ہم فیہا خالداً کوئی
 ہاں جس نے گناہ کیا اور اس کے گناہوں نے اس کو گھیر لیا تو یہی لوگ دوزخ دلائے گی جس میں وہ ہمیشہ رہیں گے
 مطلب یہودی کی تردید ہے کہ ان کی یہ بات غلط ہے کہ یہودی ہمیشہ کیلئے دوزخ میں نہ رہیں گے، کیونکہ غلو فی حد
 اور خود فی الحد کا جو قاعدہ کلیہ مقرر ہے وہ ظالمانہ کی بنیاد پر نہیں ہے بلکہ ایمان اور کفر کی بنیاد پر ہے لہذا
 یہودی لوگ بھی اس قاعدہ کلیہ سے خارج نہ ہوں گے اور یہ جہنم کے لئے نہیں ممکن۔

یہ ہیں وہ بین آیات جو اشارے نے مقررہ کے استدلال پر پیش کی ہیں ہم آیت کے تحت اس کی صحیح غلطی
 بیان کرتے رہے۔ اب وہ جوابات سینے کے مطابق ان اشارے عرب اشارے نے پیش فرمائے ہیں۔ یہی آیت کہ جو
 انھوں نے جواب دیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے نقل کرے اس کا حکم ہے تو
 مذکور ہوا اور ظاہر ہے کہ کسی مومن کو مومن ہونے کی وجہ سے جو نقل کرے گا تو وہ کافر ہی ہوگا اور کافر کی سزا دوزخ
 جہنم ہے ہی۔ کیونکہ جو ایسا کرے گا وہ بیشک ایمان کو موبے سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھا گا، یہ کفر ہے اور جہنم

مفسرین کے آیت مذکورہ کے تحت طویل بحث کی ہے جس کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے۔

دوسری آیت کا جواب شاید یہ ہے کہ تمام حدود غریبیت سے تجاوز کرنا لازم ہے اور حد ضرورت سے تجاوز کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے اس سے نہ مستثنیٰ بڑی حد اکثر اور اس کے مدلول پر ایمان غالب ہے اگر کوئی اس سے بھی تجاوز کر جائے یعنی ایمان کو کفر اختیار کرے تو اس کی سزا غلورنی الٹا ہے۔

اور تیسری آیت کا جواب شاید یہ ہے کہ ایسا ہے کہ اس کے گناہ اس کے ظاہر و باطن کا معاملہ کر لیں تو جب ایسی صورت ہوگی ایمان اس کے دل میں بھی مدلول میں تصدیق ہوگی اور مذہبات پر اقرار ہو گا اور استعمال میں ہوں گے تو اس کے کفر میں بھی کوئی شک نہیں اور کفر کی سزا غلورنی الٹا ہے یعنی اور بعض حضرات نے ”الخلق را اطلاق کرنا اور الفاظ کلمہ کے تحت تفسیر سے مراد کفر و شک کیا ہے حضرت ابن عباسؓ نے جواباً ذکر فرماتے تھے یہی مقول ہے لہذا کلمہ کوئی اعتراض ہی باقی نہیں رہتا گا۔

خبر تک اس کے بعد فرمایا کہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ مذکورہ تینوں آیتیں انسان کو یمنین کے مسئلہ میں ہیں نہ کفار کے تو پھر یہ کہیں گے کہ مذکورہ کو بھی مدت و راز تک خبر نیچے معنی میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے جیسے جوسنے ہیں ”موجب علقہ“ یعنی دائمی سزا، حالانکہ وہ دائمی نہیں ہوتی بلکہ میں مثال تک عموماً ہوتی ہے۔ اور اگر زیادہ دال بدلنے کو موت سے یمن کو انتقام دہی جائیگا۔ ہر حال اس سے معلوم ہو کہ غلور کو یمنی مدت و راز استعمال کرتے ہیں۔

خاور سے پھر فرمایا اگر ایسی بات بھی تسلیم کر لی جائے کہ غلور سے مراد کتب طوس ہیں بلکہ معنی دوسرے تو پھر یہ استدلال ان لغویوں کے معارض ہے جن سے یہ بحث مزم ہو جائے کہ کفار کلمہ یمن میں نہیں رہتے گئے۔ جیسے کتب طوس و ذکر شرف المؤمنین و المؤمنات جنت الہیہ اور حدیث ہو در جو ان میں مذکور ہے لہذا ان تمام دلائل کی روشنی میں یہ بات محقق ہو گئی کہ اہل کفر و ہینہ و در ز میں نہیں رہیں گے۔

﴿الْاٰیْمَانُ﴾ الْاٰیْمَانُ فِي الْاِيْمَانِ

ایمان اس سے معنی دہا خدا ہے جس کے معنی ہیں ”اس دین“ یہ دریافت خوف کی ضد ہے خوف میں تلقین و اضطراب ہو تا ہے اور اس میں حضور طہارت و روزیہ خوف کا نام ہے۔ حالانکہ عرب چہرے میں ہے ”اس من خدا الخوف“ اور معنی لغوی اور شریعی کے درمیان امتنا صحت ظاہر ہے کیونکہ کلمہ یمن لینے ایمان کو جو سے بے خوف بھی ہو گا اور خوف کی صحت سے بھی مصدق ہو گا اور اور اس کو کلمہ یمن مانا جائیگا۔ اس فقرہ سے مشتق منہ اور مشتق کے درمیان امتنا صحت کے ساتھ ساتھ کلمہ یمن کی وجہ تشبیہ بھی ممکن ہو گئی۔

ایمان کے بارے میں مشہور ہے کہ بولزم بھی ہے اور صدق بھی اور صدق بھی اول ضرورت میں اس کے مقابلہ خوف کے اور دوسرے

بتائی ہے تعین اور اجماع، ایمان کا جزو نہیں ہے نہ شرط ہے کہ قرار سالی کے ساتھ دل میں انکار نہ ہو۔

پھر جن حضرات نے ایمان کو مرکب مانا ہے ان میں بھی اختلاف ہے مرکب کا مطلب تو یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت صورت اعتدلی نہیں بلکہ انفرادی اور اجمالی، بالکل اور بھی اور ان کا پورہ ہیں اس جماعت میں جو اہلسنت والجماعت ہیں جیسے نہ شافعی اور بشارت محمد بن حسن میں امام کبیری بھی ہیں ایمان کو مرکب نہ مانا ہے ہیں مگر ان حضرات کا کتابا ہے کہ اصل اس میں اعتدلیت ہے اگر اعتدلیت نہ رہے گی تو ایمان حاکم رہے گا رہا قرار تو وہ اجزاء احکام اسلام کیلئے سند وری ہے اور اسی طرح اگر اعتدلیت بھی ظاہر ہو گئی ہے اور ان حضرات نے اعمال کو مرکب نہ ایمان تو مانا مگر اجزاء مکمل مانا کہ اجزاء دستور معتزلہ اور خوارج بھی ایمان کو مرکب مانے ہیں وراعیوں کو اجزاء معتزلہ مانے ہیں پھر کہنے کیلئے کہ معتزلہ اور خوارج میں بھی اختلاف ہے کہ مرکب اعمال کا قہرے یا نہیں جوتہ میں کے کوئی نہ ہوئے ہر تہذیب و مذہب متفق ہیں اور ایسے ہی اس کے خلاف فی السنہ پر بھی وہ دوسری تہذیب کا قہرے فی سبب نہیں تفصیل بالذیل میں مناسب ہیں گذر چکی ہے۔

جب یہ تفصیل پیش کر دی ہوگی تو یہ بات بھی نہ نہیں رہے کہ بعض حضرات نے تقدیر کو سنا ہوئے امام ابوحنیفہ کو مرید کہا ہے اور کچھ لوگوں نے اس کا مناسب شیخ عبد القادر جیلانی کی طرہ کر دیا کہ ائمہوں نے اپنی کتاب یہ فیض اعلیٰ میں ان وقت کو مرید کہا ہے لیکن یہ بحث ہے کہ یہ سب وسیعہ کافی ہے، فیض اعلیٰ میں کے مستند دہستے میں سبب سنوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں اور دوسرے میں اس کا سنیہ پر لکھا گیا ہے اور جب ہماری باطلی ہوئی تو اس کو اصل کتاب میں درج کر دیا گیا ہے۔ عبد القادر شہرستانی نے اپنی کتاب اعلیٰ اعلیٰ میں لکھا ہے کہ مرید کو دوسری ہیں۔

۱۰۔ مرتبہ اہلسنت (۱) مرتبہ اہل بدعت ان دونوں فرقوں کا اس بات پر تو اتفاق ہے کہ ایمان کی حقیقت صورت اعتدلی نہیں ہے لیکن دل فرقی کے نزدیک اہل اصول بھی ثابت ضروری ہیں اور فرقہ ثانیہ کے نزدیک اعمال کو کوئی حیثیت نہیں یعنی اگر ایمان حاصل ہے تو پھر کوئی گناہ اس کو مضمحل نہیں کر سکتا یعنی بندہ صرف اعتدلیت سے تمام وارد شدہ بتائیں اس کا مکمل فقدان زمان سے شرعاً باطل ہوگا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کو اگر بعض ائمہ ترک غلطی کو جوہر سے مراد کہا جاسکتا ہے تو امام بخاری اور دیگر حضرات محدثین کو بھی معتزلہ اور خوارج کی صف میں مانا ہوگا (تقدیر) لہذا امام ابوحنیفہ پر مرید کا لفظ الزام محض ہے وگرنہ نہ۔

اہل سنت و جماعت کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں بلکہ یہ صرف نزاع عقلی ہے جو اختلاف اذان پر محمول ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ اہل حق کا کام یہی باطل کی تردید ہے اور امام ابوحنیفہ کے دور میں معتزلہ کا زور تھا۔ میں تک کہ حکومت کا مسلک بھی اقرار تھا اس لئے امام ابوحنیفہ نے معتزلہ کی تردید کی انھوں نے ائمہ کو جس طرح ایمان ظہر باقوام عنایت سے ایمان کو بیضہ فرمایا اور جب امام شافعی کا دور آیا تو مرید کا لفظ تھا تو انھوں نے انکی مخالفت کرتے ہوئے ایمان کو مرکب قرار دیا بھی وہ ہے کہ اہل حق میں سے کوئی بھی اس کا فائدہ نہیں کر سکتا اعمال کیلئے یہ بندہ غلطی مستند ہو گیا کہ یہ خلاف محض نزاع عقلی ہے جو اور دراز زمان کا اختلاف

ہر جہول ہے اس نے سوسن قرار دیا ایسا ہوا اس کو جنت میں داخل کر ہی دیا جائیگا اور بعض حضرات تو ایسے ہوں گے کہ جن کے پاس تصدیق کا اتنا دھندہ نہ تھا انہیں ہوگا جیسا کہ ہوگا نبوت ہی انہیں سکے گی جنہی حضور خدا سے پہلے آمد علیہ السلام اپنے اہل حق کو ایک ایک کر کے جہنم سے نکالیں گے مگر کچھ لوگ باقی رہیں گے جن کے پاس تصدیق نہیں آ رہی تھی یا تصدیق ہو گا وہ مثبت کلمہ کو یاد نہ ہو گا یا انہی ہو گا کہ ان کے پاس تصدیق نہ آئی تو ان کو ان لوگوں کو نکالیں گے جن کے پاس تصدیق تھی مگر عمل کی روک تھام نہیں تھی۔ اس فقرہ سے معلوم ہوا کہ تصدیق کا ایک درجہ وہ بھی ہے جو صرف بیعت اقرار ہے اور یہی وہ تصدیق ہے جس کے بار میں امام ابوحنیفہ نے فرمایا ایمان کی پیشی کو قبول نہیں کرنا یعنی اس سے زیادہ بڑے اثر کو غرض یہ بھی نہیں کہا ہوا کہ داخل جنت کے لئے اس سے فوقی درجہ درکار ہے۔

حکم قابل میں عرض کر چکے ہیں کہ جن اہل حق نے ایمان کو مرکب بنا کر تصدیق سے ایمان کو اجزاء سمجھ کر تصدیق سے نفرت کر لی ہے جب فقیر اس طرح ہے تو ایمان بڑی کا اعتراف ہی ہے محل ہے کہ اجزاء کو تصدیق کل کے فقدان کو مستلزم ہے لہذا پھر غرض قابل کو کافر قرار دینا ہو گا مگر اعتراف میں اس لئے غلط ہے کہ ہر اصول صرف اجزاء مقوم میں جاری ہو گا اگر اجزاء تکہ میں یہی ہی جنتی تصدیق ہے یہ بھی جواب دیا کہ یہ تو ان ہی مسلم نہیں کہ فقدان جزو کل کے فقدان کو مستلزم ہے اس لئے کہ اگر یہ کہ امام یاہ کوں کاٹ دیتے جائیں تو زبرد تو زبرد ہی رہے گا اس کو فقدان نہیں زیادہ سے زیادہ آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ زبرد کی زینت اور اس کی تکمیل میں کچھ کمی واقع ہو گئی۔

فائدہ یہ ہے کہ جواب ہی اصل ہے اور اس جواب میں کلمہ اجزاء سے تعبیر کیا گیا ہے نہ اجزاء مفرد نہیں بلکہ مکمل ہیں کہ تہمتی علی العالمی۔

تعلیق ۱۰۔ امام راضی اصطفا نے لکھا ہے کہ تمام اور کمال میں فرق ہے تمام سے ذات کی تمامیت کو دیکھنا ہے اور تمام کی تمامیت کو تعبیر یہ ہے جو چیز حق پرستی وہ جزو مقوم ہوگی اور جو چیز مکمل ہوگی وہ جزو مقوم نہ ہوگی۔ فقہ ہر

مذاہب کا مسلم اصول ہے فلا تشکیک فی القیاسات و لا فی العوارض الا اور ایمان بھی ایک ماہیت ہے تو اس میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں تو اصول مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کی زبردانی و قبول نہیں کرے گا یہی حقہ کا مسک ہے اور حضرات محدثین اور اہل بخاری وغیرہ کے نزدیک ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے لیکن یہ اختلاف ایمان کی بساطت و ترکیب و جزو مقوم سے ہے جن دونوں نے ایمان کو بسیدہ کیا ہے وہ نفسی تصدیق جو حق میں تہا رہے جب نہ خدا کو نہ کوئی بیشی کو قبول نہیں کر سکتی اور جن لوگوں نے ایمان کو مرکب مانا ہے تو جو کچھ ہر ہے کہ اعمال میں کمی بیشی ہوتی ہے اس لئے یہ حضرات ایمان میں کمی زیادتی کے قائل ہیں۔ غرضین کی جانب سے بہت دلائل پیش کئے گئے ہیں مگر درحقیقت یہ کوئی تمامیت ہی

نہیں بلکہ نزلان لفظی ہے جیسا کہ ابھی ذکر کیا گیا تھا۔ اہل مال کے نزدیک ایک ہے انصاف کے ساتھ جب خود کیا جائے تو حق بات وہی معلوم ہوتی ہے جو جو صیغہ و خبر و مقدمات کے گہا ہے کہ ایمان لپیٹا ہے اور اعمال ایمان کی حقیقت سے خارج ہیں اب ہم اس پر کچھ واکل پیش کرنے ہیں جن سے معلوم ہو گا کہ اعلیٰ تر ایمان نہیں میں دانہ۔ اہل علم کے معلوم ہونے پر قطع میں مغایرت ہوتی ہے ورنہ شی کا اپنے ہی نفس پر ضعف قائم آئیگا اور قرآن کریم میں بہت سی جگہوں پر اعمال کا ایمان پر بحث کیا گیا ہے جس سے معلوم ہو گا کہ اہل حقیقت ایمانی میں داخل نہیں ہیں جسے قرآن باری کہے ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات اگر یہ لوگوں نے اس استدلال کو جواب دیے کہ بہت کوشش کی ہیں اور سزا یہ ہم پر عمل کرنے کے امتیاز سے محنت کی ہے مگر یہی نہ حاصل ہے ورنہ ان کے ذکر کے بعد اعلیٰ کا ذکر ہوتا تو اس تاویل میں پٹنے کی گنجائش ہوتی۔

۲۔ شرط داخل شی نہیں ہو کر ہی ہے بلکہ خارج از اہلیت ہونی ہے یعنی شرط مشروط کا اور مشروط شرط کا جزء نہیں ہوتا اور اصول مذکور مستلزم ہے اور قرآن میں بعض مقامات پر ایمان اور اعمال کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ ان میں شرطیت کا تعلق ہے جیسے قرآن باری فہو یعمل من الصالحات و هو مؤمن فلا یفترق لحدیم جو شخص تک کام کرے اور مؤمن بھی ہو گا تو اس کی محنت بیکار نہ ہوگی یہ تفسیر طبع ہماری گفتگو کا مقصد ہے۔

۳۔ اجتماع صلیح کا استہزاء مستلزم ہے لہذا اگر اعلیٰ ایمان کی حیثیت کا جزو ایمان لیا جائے تو پھر ایمان کی ضد کا اجتماع ایمان کے ساتھ نہیں ہو سکتا لہذا ذکر قرآن کریم کی بہت سی آیات اس پر دل پیر کہ ایمان اور گناہ کا اجتماع ہوتا ہے۔

اس قسم کی بہت سی آیات اقبل میں گذر چکی ہیں انھیں میں سے مثلاً **لَیْسَ مِنَ الَّذِیْنَ آمَنُوا وَ لَکَ یَلْبِثُوا اٰیٰتِہُمْ** اظہر ہے۔

۴۔ قرآن نے دعوت حق لفظاً **اٰیٰتِہُمْ** اذی ہے اور اہل عرب جو اس کے غاطمین اور ہیں وہ ایمان کو نہ صرف تصدیق کے لئے استعمال کرتے تھے کسی اور معنی میں اس کا استعمال نہیں کیا گیا بلکہ بشیر الاستیوال لفظ مذکور معنی میں مستقل ہوا۔ اہل لغت اس کا ذکر نہیں کرتے۔

۵۔ حدیث جبریل جو سنہ ۱۰ کے شروع میں ہے اس سے بھی یہ ثابت ہو کہ ایمان نقد نہ ہوتی تھی کہ جو کہ حدیث جبریل اللہ علیہ وسلم کا جواب تھا **اَلَا یَہْدٰی اَنْتَ نُوْمِنٌ بِالْمَلٰٓئِکَہِ وَ الْمَلٰٓئِکَہِ وَ الْمَلٰٓئِکَہِ** و کلام اللہ ہو کہ **وَسَلٰوٰتُہُمْ وَ تَوٰحُّوْنَ بِالْبَیْتِ الْعَظِیْمِ**۔

۶۔ ایک صحابی حضور کے پاس ایک بار آئے کہ اگر آپ اسکو تو من بھیج تو اسکو آواز کو دروں تو آئے اسے ہو چکا کہ **اِنَّ اللہَ الذی شہادت دیتی ہے** اس نے کہا ہاں آپ نے پوچھا میری رسالت کی گواہی دیتی ہے

اس نے کہا: ہاں آپ نے فرمایا کہ مشرور شریر ایمان رکھتی ہے۔ اس نے کہا: ہاں، حضور نے فرمایا: ہر مومن ہے اسے آزاد کرو۔ اس حدیث سے منکوم ہوتا ہے کہ اگر اعمال بزرگ ایمان ہوئے ان کے بارے میں بھی سوال کیا جائے وہ بعض آیات سے یہ بات صاف منکوم ہوتی ہے کہ عمل ایمان قیامت اور ہرست کے اعمال کا حلقہ تو جواریت سے ہے لہذا ان آیات سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے جیسے قرآن ہدٰی اَوَّلُ الَّذِیْنَ اٰتٰیَتْ وَفِیْہِمْ اَلْاٰیْمَانُ وَاٰیْدِہُمْ بِرُوحِہِہٖ وَلَیْسَ لَہُمْ اٰیْدِیْنِ اِلَّا بِمَا دَخَلَ الْاٰیْمَانُ فِیْ قُلُوْبِہِمْ اَوْرَیجِیْہِمْ فَاَلَا اَفْہَمُ بَاہُوْہِہِمْ وَلَعَلَّہُمْ یَعْلَمُوْنَ قُلُوْبِہِہُمْ۔ اس استدلال پر اگرچہ لوگوں نے اعتراضات کئے ہیں مگر سب بے جا ہیں اور حضرات محققین نے سب کے جوابات دیئے ہیں۔

سوال۔ جب آپ حضرت کے نزدیک ایمان کی حقیقت تصدیق فرمائی ہے تو بعض گناہ ایسے ہیں کہ جن سے تصدیق خارج نہیں ہوتی مگر آپ ان افعال کے ترک پر کفر کا فتویٰ جاری کر دیئے ہیں جیسے شکار کرنا، کھانسی وغیرہ میں ڈالنا۔

جواب۔ یہ افعال ایسے ہیں جنکو شریعت نے منافی تصدیق سمجھا اور مذکورہ کے خلاف جاننا، اور تصدیق کے ساتھ مذکورہ کا جناح ہو نہیں سکتا اس لئے اسکو جزا مذکورہ پر محمول کرتے ہوئے اسکو کفر کہا جائیگا۔

سوال۔ بطالب کو تو تصدیق حاصل تھی انھیں مؤمن کہیں نہیں کہتے؟

جواب۔ تصدیق نہیں بلکہ معرفت تھی در بیان کی حقیقت وہ تصدیق ہے جس میں تسلیم و تہذیب ہو یہی حال مستطیان کا بھی ہے۔ دراصل کفر کی چار قسمیں ہیں: ۱۔ کفر انکار، ۲۔ کفر تحریف، ۳۔ کفر غلو، ۴۔ کفر نفی۔ کفر انکار تو یہ ہے کہ دل میں بھی انکار اور زبان سے بھی انکار ہو یعنی نہ تصدیق قلبی ہے اور نہ ظاہری اسانی ہے کفر تحریف یہ ہے کہ دل میں تو یقین ہے لیکن ماٹھا ہو اور ظہور نہ کرتا ہو جیسے یہود کا کفر و جحد و ایسکاذ و منکذبہ کذبہ افسہم ظلمًا و وعدہ۔ اس بردہ میں ہے۔ کفر غلو یہ ہے کہ دل میں یقین بھی ہو اور زبان سے اقرار بھی کرتا ہو لیکن ماتہ ہو جیسے ہرقل اور ابو طالب۔ گو ان کے باوجود یقین و اقرار کے سب جاہ و مال کی وجہ سے انھیں طاعت نہیں کیا اور ابو طالب عقیدہ باریکوب سے ایمان لایا تو یہ کفار منہ ہوتے۔ کفر نفی یہ ہے کہ دل میں تو کفر ہے لیکن کسی غرض سے رادھو کر دینے کیلئے زبان سے ایمان کا اقرار کرتا ہے تو یہ کفر کی تسلیم عقیدہ ہیں۔ جو بھی ان میں سے کسی قسم کا کفر کرے گا وہ عہدہ محمدی نہیں رہے گا۔

البتہ ایک پانچواں کفر ظہور ہے جو کفر انکار کے معنی میں آتا ہے اس کی وجہ سے انسان ایمان سے تو خارج نہیں ہوتا۔ مگر ظاہری میں اسکو بیٹے سے بیان کیا گیا ہے۔ ایک مسئلہ یہاں یہ بھی رہ جائے کہ ایمان اور سلام میں کیا فرق ہے اور دونوں میں نسب اور جسم پر دے کون سی نسبت ہے۔ امام غزالی نے علوم و خصوص من رجب کے علاوہ نمونہ نسبتیں بتائی ہیں یعنی ان دونوں کے درمیان نسبت سادہ ہے جس کو افعال نے تراوی سے ظہور کیا ہے۔ اور تراوی کی مثال میں یہ آیت پیش کی ہے فاخذوا منکم من کل فعیل

الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ۔

در سری نسبت تباران، اس کی مثال فرمان باری حالت الکھواب، اماناقل لہو تو منوا و لکن قولوا مسلما، ولما ینزل الایمان فی قلوبکم۔ اس آیت میں ایمان کی نفی کی جارہی ہے اور اسلام کا اثبات ہے اور بھی بعض مفسرین سے نسبت تباران ثابت ہوتی ہے۔

تیسرے علوم صحیح مطلق کی نسبت، ایسی اسلام کا تعلق قلب کے بھی ہے اور زبان کے بھی اور جوامع آئے بھی اور ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہے تو ہر اسلام ایمان ہے اور ہر ایمان اسلام نہیں ہے ایک حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا اے اللہ کے رسول! افضل فقال الایمان بالذکر ایک اور حدیث میں ہے کہ حضورؐ سے پوچھا گیا اے اللہ کے رسول! افضل فقال الایمان بالذکر۔ ان دونوں روایتوں سے عموم خصوص مطلق کی نسبت منہم ہوتی ہے جسکے امام غزالیؒ نے نسبت تداخل سے تعبیر کیا ہے۔ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ ہرے نزدیک راجح یہ ہے کہ اس میں عموم و خصوص میں دو چیزیں ہیں اور اسے افزون کے اندر ایک اختراع کا کتاب ہے جیسی بعض مومن ہوں گے مسلمان نہ ہوں گے مثلاً دلی میں تقدیر آگئی اور ظاہر کرنا موقوف نہیں مگر اختیال ہو گیا تو یہ عزائم مومن ہے مسلم نہیں۔ ایک دوسرے شخص جو زبان سے اقرار کر لے لیکن دل میں تقدیر نہیں تو ایسا شخص مسلم ہے مومن نہیں ہے جیسے منافق اور ایک وہ شخص ہے جو مومن بھی ہے اور مسلم بھی جیسے صحابہ کرام اور ہر شخص مومن، علامہ عینیؒ فرماتے ہیں، والحق ان بینہما اشیاء وغیرہ وہاں وجہ اختلاف ہے حضرت علامہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ ایمان و اسلام ایک ہیں صرف ایاب و ذباب کا فرق ہے۔ ایمان کی ابتلا قریب سے ہوتی ہے اور چھوڑ دینی کر کے اٹھنا اور جوارح تک سہرا ت کر لے، اور اسلام کی بابت ارادہ جوارح سے ہوتی ہے اور ترقی کر کے دل میں پہنچنا ہے۔ ملاحظہ ہو فیض الیاری ص ۶۶۔

جب ایمان کے باطن میں یہ ساری تعلیمات ذہن نشین ہو گئیں تو اب کتاب کی عبارت ملاحظہ ہو۔

وَالْإِيمَانُ فِي الْفَتْحَةِ النَّصْدِيقِ إِذْ إِذْ عَانَ حَكِيمُ الْمُنْخَبِرِ وَقَبُولُ مَا وَجَعَهُ حَمْدًا وَفِعَالًا مِنَ الْأَمْرِ كَأَنَّهُ حَقَّقَهُ أَمِنْ بِهِ أَمِنَ التَّلَذُّبِ وَالْمَخَالَفَةِ يُعْذِي بِاللَّامِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى حُكَايَةً عَنْ أَخِيهِ يُونُسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا إِثْمُ نَصْدِيقِ وَالْمَسْبُوءِ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْإِيمَانُ أَنْ تَوَدَّ بِاللَّامِ الْحَدِيثِ إِثْمُ نَصْدِيقِ۔

ترجمہ

اور ایمان نسبت میں تقدیر ہے یعنی مجھ کے حکم کا اذعان اور اس کو قبول کر لینا اور اسکو صراحتی قرار دینا (ایمان) اس سے (مصدر) افعال ہے گویا اگر آئینہ کی حقیقت آئینہ نگار (ایمان) اسکو نگار (ایمان) سے مانوس کر دیا (ایمان) لام کے ساتھ متعدی ہو کر لے جیسے

اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ قوانین و ضوابط میں سے ہے حضرت یوسف علیہ السلام کے جو خوابوں کی حکایت کرتے ہوئے
یعنی بھوکہ دینے (معنی میں) اور معدی ہوتا ہے بارے کے ساتھ جیسے حضور علیہ السلام کے خوابوں میں ہے الانبیا
ان تو من بالکلیہ یعنی تو تصدیق کرے۔

تشریح

یہاں سے حضرت مصنف گویا ان کے بارے میں گفتگو شروع فرما رہے ہیں تاں کا من ہے الانبیا کہ ان
الانبیاء حق بشاۃ بہ من عند اللہ تعالیٰ ولا خلاف انہ ہا۔ شارح لفظ ایمان پر کچھ غلط
بیان کرینگے۔ شارح نے کہا کہ لغت میں تصدیق کو ایمان کہتے ہیں۔ مگر اگر شارح یہ فرما دیا جائے ہیں کہ ایمان کے
معنی میں تصدیق کے ہیں جن حضرات نے کہا ہے کہ ایمان کے لغوی معنی امن دینے یا پر امن اور بلا خوف
ہونیکے ہیں شارح کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے۔ یعنی حقیقتاً لغوی ہی ایمان کی تصدیق ہے جس پر خدا کا
عیش سے جانتے ہیں (۱) و صاف بتا دیتا ہے کہ یہ تو من صدق کے معنی میں ہے جس سے معلوم ہو کہ تصدیق
ہی اس کے لغوی معنی میں ہے (۲) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا کہ ایمان کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد فرمایا
الایمان ان تو من بالکلیہ و علیکبہ (۳) تو اس سے معلوم ہو کہ ایمان کے حقیقی معنی تصدیق کے نہ ہوتے
تو آپ کا ایمان کی تشریح تصدیق سے کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ آپ کا مقصود اس ارشاد گرامی سے بل زبان پر
ایمان کے شرعی مفہوم کا انکشاف ہے (۴) آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عرب کو درود کی قوم ایمان بالشی کی دعوت
دیتے تھے تو اگر ایمان لغوی معنی سے شرعی معنی کی جانب متحول ہوتا تو پھر یہ عرب کے ساتھ ایسا کام ہو جاتا جو
دور نہ دیکھتے اور یہ آپ کی شان سے مستبعد ہے۔ (۵) جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اہل عرب کو ایمان باللہ و رسولہ
کی دعوت دیتے تو وہ آپ کی اطاعت کرنے اور وہ لوگ آپ کے ایمان کے معنی نہیں پوچھتے تھے حالانکہ وہ لوگ اس
اصطلاحات شرعی سے ناواقف تھے اس سے بھی معلوم ہو کہ ایمان کی حقیقت لغوی تصدیق ہے (۶) فعل خلاف اصل
ہے جسکو ہم ضرورت اختیار نہیں کیا جاتا لہذا معلوم ہو کہ ایمان کی لغوی حقیقت تصدیق ہے۔

قلبت۔۔۔ شارح کی مراد یہ ہے کہ کثرت عام میں ایمان معنی تصدیق مستقل ہے یعنی یہ اس کے شرعی معنی میں نہیں بلکہ
وہ معنی میں جو ہر عام میں متفق ہیں ورنہ لغت میں ایمان کے معنی امن دینے کے ہیں کیونکہ یہ اس سے ماخوذ ہے
اور باب افعال میں مستند ہے جو کہ ہے جس پر ہم شروع میں گفتگو کرچکے ہیں۔ اس کے بعد شارح نے تصدیق
کی تین تفسیر بیان کی ہیں (۱) اذعان حکم الخیر، خیر کے حکم کا اذعان۔ اذعان سے مراد تحسین و تعاضد و رفاقت
ہیں اذعان کے معنی حضور اور اطاعت و رفاقت اسکے ہیں (۲) تصدیق کے معنی قبول فکر الخیر، جس فعل فکر صاف
شارح نے بہتر و عاقبت تین تفسیریں شروع فرمادیں۔ پھر شارح نے فرمایا کہ ایمان امن سے ماخوذ ہے اور
امن خوف کی ضد ہے تو گویا امن یہ کہ معنی میں امن اللہ و الخلق یعنی اسکو مخلوق اور مخالفت سے امن
کر دیا۔ آمنہ میں ضمیر مفعول اول ہے اور کذب مفعول ثانی ہے۔ پھر شارح نے بتایا کہ ایمان کا سہل معنی دم آ
ہے اور کبھی نہ دوغلوں کی مثالیں گزر چکی ہیں اور ہم تبید میں اس پر تفصیل گفتگو کرچکے ہیں۔ شارح کی عبارت میں

جہاں کائنات ہے تو ہر مضمون، تقدیر، عمارت، نعمت، المصنوع، پوری معرفت اس طرح ہے الایمان ان تؤمن بالقدیر و مسئلہ و کتبہ و ما قبلہ و ما بعدہ و ما فیہ و ما خیرہ و ما شرہ (سورہ مشکوٰۃ)

و لیسیت حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبة الصدق للو الخیرا والمخیرین غیر ذلک و قبول بل هو اذعان وقبول ذلک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم مضمون صحیحہ الامان الغالی و سبب الجملۃ الحقہ الذی یدر عنہ بالافراسیۃ بکرم و یدان هو معنی التصدیق المہمل التصدیق یت یقال فی اوائل شعر المیزان العلم اما تصور و اما تصدیق حکم کو بن دیر و لایہم ہر سبب

ترجمہ

اور نہیں ہے تصدیق کی حقیقت کہ دل میں بغیر اذعان قبول کے نہ کیا جاسکتی نہ تصدیق کی نسبت و حق ہو جائے بلکہ تصدیق میں دعویٰ اور اس طرح اذعان قبول کے نہیں ہر قسم کا نام ہو، جس کے معنی کہ امام غزالی نے اس کی تصریح کی ہے اور واصل کلام اور معنی میں جسکو نام میں گردید ان الفاظ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور معنی اس تصدیق کے معنی میں جو تصور، امتداع، یہ معیار کہا جاتا ہے علم متعلق کے اور میں کہ علم تصور ہے یا تصدیق ہے سلف کے کہ میں اس سبب سے اس کی تصریح کی ہے۔

تشریح

شہادت کی حدیث نہ تھی بلکہ شہور فقرہ میں ذکر ہے، حکما جہاں تقدیر و علت سے کہ تصور علی اللہ علیہ السلام ہے، رسول میں جیسے قصو ضابط کتاب تو کئی عبارت تصدیق کی تھی تو میرا کو مومن نہیں کہ کیا اس سے متعلق ہوا، تصدیق اللہ میں کا نام ایمان نہیں بلکہ تصدیق کی حقیقت ہے کہ کلمہ کو جو کچھ کہتا ہے ایسا اذعان قبول ہوا بھی ہذا فرق ہے کہ جسکو تسلیم و القیاد سے تعبیر کریں تو وہ کلمہ ہو یا تصدیق کی حقیقت تصدیق ہے نام غزالی نے اس کی تصریح فرمائی ہے، بالذکر اگر تو اس کے تصدیق کی حقیقت، تصدیق تصدیق ہے جسکو ذریعہ میں گردید، سے تعبیر کرتے ہیں جس کے معنی میں بغیر اذعان و اسکار اور مستحکم کے مان کرنا، اہل مذاہب اعتراف میں مذکور وادہ ہو گا کہ کلمہ کفار میں ایسی تصدیق نہیں ہے کہ وہ تو صرف معرفت ہے جسکو ایمان نہیں کہہ سکتے۔ اس کے برعکس اگر ایک جہاں بات اور اشارہ لیتے ہیں، مسئلہ کی کہوں کے شروع میں یہ تصور اور تصدیق کی بحث آئی ہے وہاں بھی تصدیق سے گردید مراد ہے بھی تصدیق، خود تصدیق و عقلی دونوں کے درمیان سازی کی نسبت۔

سوال

یہ بات آپ کہاں سے کہتی ہیں؟

جواب

شیخ الدین ابو علی سیستانی نے اس کی تصریح کی ہے۔

سوال

یہ کہاں کی ہے؟

جواب

ان کا ذریعہ زبان میں ایک دفعہ ہے جس کا نام ہے دانش نامہ، جس میں غور سے کہنا ہے کہ

دانش حق بردار گونا گوست کے فہم کردن و اندر نفس و ان را بازاری نمود خوانند و در مگر پران و ان را بازاری

تہذیبی فوائد اس سے منسلک ہو کر شرح کے نزدیک تصدیق معنی کی حیثیت دہی ہے جو تصدیق لغوی کی ہے۔ ہم
تہذیبی فوائد میں اس پر مفصل گفتگو کر چکے ہیں۔

تہذیبی فوائد اس سے منسلک ہونا ضروری نہیں پیدا ہوئے۔ امامان کا تہذیبی فائدہ ان کے احکام، کتب، ارماء
ہے جو ان کی امامت سے منسلک رہا۔ خراسان کے انداز میں ایک مسلح کام غرض ہے اس میں دو قسم ہیں ایک ظاہر
اور دوسرا تو حاکم۔ امام غزالی ظاہر میں پیدا ہوئے۔ بعض حضرات کے کھلم کھلا ہے کہ غزالیوں کے ایک کوڑی کا نام ہے
امام غزالی اس کوڑی میں پیدا ہوئے۔ اصحاب غزالی کہتے ہیں اور بعض حضرات نے اس تحقیق کی تردید کی ہے مگر
آپ کے والد ماجد، رہا قدر و حق نے اس کے لئے ان کا تعلق غزالی کہلا جائے۔ غزالی عربی تہذیب سے جس کے علمی میں کا تھا۔
ہر زمانہ، ہر زمانہ بہت بڑے عالمِ محدث و مفسر میں جن پر مختلف دور گذرے ہیں درجین لوگوں نے ان سے
کافی مسائل کیا ہے غیر محدود بڑے لوگوں سے جوابی کرتا ہے۔

ان کی کئی تحفیات ہیں۔ ان میں سے اہل احکام، علوم کا یہ دستِ خدا ہے اور کیا ہے سعادت۔ "خلاق الہیہ"
یہ کہ میں اللہ کی ہیں۔ مہم فائدہ میں بیجا، بیجا، بیان لغوی، لغوی، مجموعہ نئی، مہم فائدہ میں تعین المائد
شمارہ طبع، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد

مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد
مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد، مہم فائدہ میں تعین المائد

جسکی اس کے علم نے انکو گرا کر دیا۔ لغوات اجماعی میں ایسے کتاب ہے۔ دائرہ علم ہوا

مستند میں مرقع میں استعمال ہوا اور جان میں دن ہونے

فیہ حصل هذا المعنى له من انفسه بخلاف اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان من شذبت
من امارات التكذيب والافتراء فخرنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي عليه السلام
وسلمه واقر به وعمل ومع ذوق مشد الزنك باطلا خيالا وسجدا للصبغة بالاذنية فاعلم
مخالفنا ان النبي عليه السلام جعل ذلك علامة للتكذيب والافتكار -

ترجمہ

اگر کسی کو اس کا وہاں پر جائیں تو اس پر کافر کے نام کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب
اور افتکار کی علامت میں سے کچھ چیزیں ہیں جیسا کہ ہر فرقہ کو جس کسی ایسے شخص کو جو تاہر رہا رسول
کی تعظیم کرتا ہے اور اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل کرتا ہے اور اس کے اوپر رہتا ہے
اسے ان امارات یا بات کو بخیرہ کرتا ہے تو اس کو کافر قرار دیتا ہے کہ اس وجہ سے کہ اس پر بعض اہل مذہب اس کو نہیں
اور انکار کی علامت نہیں رہتا ہے۔

تشریح

یہ باتی چاہی کہ مزید توضیح ہے مطلب یہ ہے کہ اگر تعذیب کے ساتھ سنی تعذیب کوئی
چیز ہوگی تو تعذیب کا حد یہ ہوئے گا اس لیے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا ثابت ہے اور
جماعہ کا محبت ہونا حدیث سے ثابت ہے۔ لہذا یہ بھی کیا جا سکتا ہے کہ اس کا تکذیب کی علامت ہونا حدیث سے

نتیجہ

نتیجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کے بعد اور سنی کی تشدید کے ساتھ یہ دعا گو رہا ہے جسکو کہ راہی مردوں میں سے
ہیں جو ان کا مشورہ میں کو اور میں جھوٹے ہیں در حقیقت یہ ان کے ذریعہ سلام میں جو سنی میں کر رہے تھے اسباب
ذات کا شمار اور ان کی بچان کیسے مشتبہ یا گمراہی تھا اب انھوں نے اسکو اقرار کیا سوال کرنا ضرر نہ کر دیا۔

وَيَحْفَظُ هَذَا الْمَقَامَ تَوَكُّلاً وَكَثْرَ بَهْلٍ لِّكَ الطَّرِيقَ الْوَحِيدَ لِلتَّحْدِيدِ مِنَ الْأَشْكَالِ لَا تَلَوُّ
وَمَسَاكِينِ الْأَيْمَانِ وَأَذْهَبَتْ حَقِيقَةُ مَعْنَى التَّصَدِيقِ فَأَعْدَدَ الْإِيمَانُ فِي الشَّرْحِ
هُوَ التَّصَدِيقُ بِمَا جَاءَ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْ التَّصَدِيقِ بِالنَّبِيِّ بِالْعَلْبِ فِي جَمِيعِ مَا أَخْبَرَهُ
وَجَمِيعَ مَا جَاءَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى أَجْمَلًا فَالْإِيمَانُ الْوَحِيدُ فِي الْخُودِ عَنْ عَهْدِ الْإِيمَانِ
وَالْإِعْظَامُ دَرَجَتُهُ عَنِ الْإِيمَانِ التَّعْظِيلِ -

ترجمہ

اور اس مقام کی تحقیر میں غریب پر میں نے ذکر کیا ہے جو سنی کے راستہ پہل کر سنی محبت ہے
ان اشکالات کو حل کرنے کے لئے جو وارد کئے گئے ہیں یہاں کے مسئلہ میں اور یہ تو نے بچان
تبا تعذیب کے معنی کی حقیقت تو ان کے کہ ایمان شریعت سے تباہ تعذیب ہے اس بات پر کہ جسکو رسول نے اعلان کیا

ہند کی جو خدمت کی کرتے ہیں، یہی سببی بنی کی اجتماعاً تصدیق یعنی ان تمام چیزوں میں جن کا من مذکر لیکر آتا
ہے، ہندو ماننا یا کیا ہو سکتے کہ یہ تصدیق اجمالی ہوگی، کمالی ہے، ایمان کی ذرا راہی سے نکلے کیلئے اور اس کا درجہ
کم نہیں ہے، ایمان تفصیلی ہے۔

تشریح

یہاں شارح تین باتیں بیان کر چکے ہیں، یعنی تفسیر کی غرض، لہذا کہ جس میں کہ جس انداز میں
تصدیق پر غور ہوگی ہے اس تفسیر سے وہ جس کے شکالات حل ہو جاتے ہیں جو لوگوں نے ایمان
کے مسئلہ پر کیے ہیں، ان میں سے مثلاً ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر تصدیق ہی کا نام ایمان ہے تو یہ تصدیق
تو ابو جہل کو بھی حاصل تھی، لہذا اس کو بھی ایمان کہنا چاہیے، جو اب ظاہر ہے کہ وہ ایمان و تصدیق کا لفظ ہے
دوسرا اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو شخص تصدیق اور اسے راہ عمل بھی کرے تو اسے وہ کہہ سکتا ہے کہ وہ بھی جو معتزلوں کو
سجدہ کرے یا کسی شرعی حکم کا مذاق کرے تو اس کو کافر کہیں کہا جائے، جبکہ ساری چیزیں موجود ہیں، اور ایمان
جو اب ظاہر ہے کہ اس عمل کو شرعیہ سے نکلے کر کیا ہے۔

۱۰۱۔ دوسری بحث، شارح نے اپنا کلام صنف کے متن کے ساتھ جو ذکر کر کے کہ اب تک تو ہمدانی
گفتہ گو تصدیق کی حقیقت پر جو بری بھی اب سنے کہ ایمان شرعی کیا چیز ہے، تو بتا دے، میں سوچا کہ اگر ہمدانی
سے بارہا نہ ہوتا ہے اسی دل سے تصدیق کہ ایمان کی شرعی حقیقت ہے اس میں وہ حیدر آبادی بھی داخل ہے
یہ کہ تفسیر صلی اندر صمدیہ و سلم اس کو بھی لیکر آئے ہیں۔

۱۰۲۔ تیسری بحث شارح نے یہ کہ تصدیق اجمالی کافی ہے اور پھر بھی قرآن یا اصل ایمان کے ساتھ قطعاً
میں ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے، در نہ تو یہ بات ظاہر ہے کہ تصدیق تفصیلی کا مقام ادنیٰ
ہے تفصیل اجتماعاً ہے۔ خلاصہ اس کا یہ ہے کہ جو شخص جزئیات شرعیہ سے واقف ہو اس میں تمام امور
کی تصدیق واجب ہے اور جو جزئیات سے واقف نہ ہو تو اس کے لئے تصدیق اجمالی بھی کافی ہے۔

تفسیر اجمالی، شارح نے متن کے بعد شروع کرتے ہوئے فرمایا: "ان تصدیق یعنی بالغیب" کی تہ نگاہی کیونکہ
عالم شرعی اس قدر کو بھی تصدیق کہتے ہیں۔ اجمالی مفہول مطلق ہے تصدیق کا موصوفہ محدث کیواسطے
تفسیر اجمالی، شارح نے یہاں الفاظ ضرورت استعمال فرما دیے ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا ذہن چرنا
نہ اترے نہ ثابت ہو خواہ وہ بات اپنی صیرور بھی ہو، نظری اور پھر وہ بات اس درجہ شہرت اختیار کر گئی ہو
کہ عوام و خواص کی ایک قابل ذکر تعداد نے اسے مان لیا ہو جیسے توحید، نبوت، آخر رسالت، مسند و شرف
غالب تہذیب و قوم، یہ تمام چیزیں اپنی جگہ نظری ہیں لیکن ان کا منظر دین ہونا نظری نہیں ہے، ضرورت کا مفہوم
یہ نہیں کہ اس کو شخص جانتا ہو، خواہ اس کے تفصیل علم کے سلسلہ میں کتنی ہی کوتاہی کی ہو اور نہ
ضرورت کا یہ مطلب ہے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہو، کیونکہ دین میں ایسی بھی چیزیں ہیں جن کی احکام
یا استحباب کا اعتقاد ضروری ہے حالانکہ ان پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے اس کی مثال میں سوچ کر

پیش کیا جا سکتا ہے اس مسئلے میں نہایت کامیابی سے یہ ہے کہ اس کا مسئلہ وہی ہو نا تو اثر سے ثابت ہو تو وہی نفس ہو جسکے نظریہ ہو اور خواہ اس پر عمل کرنا ضروری نہ ہو۔

تشریح: ایمان کی دو قسمیں ہیں ایمان اجمالی اور تفصیلی۔ ایمان اجمالی تو یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کوئی نیکو کرتے وہ حق ہے میں اسکو ماننا ہوں۔ اور ایمان تفصیلی یہ ہے کہ شریعت سے جو ہوا احکام سنائے انکو جانے اور ان کو حق سمجھنا ایمان اجمالی ہر شخص پر فرض میں ہے اور ایمان تفصیلی فرض کفایہ ہے یعنی امر سے کہ اندر ہزاروں میں ایسے افراد موجود ہیں جو عمومی طور سے جزئیات شریعت سے واقفیت رکھتے ہوں تو سب کے ذمہ سے فرض نہ مانتا ہو جائیگا، اور اگر ایسے افراد نہ ہوں تو سب کے سب نازل فرض ہونگے اور سب کے پاس ہوں گے۔ ظاہر ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ مرتبہ ایمان اجمالی سے بلند ہے۔ اسی وجہ سے ظاہر کا مرتبہ ایمان ہے لیکن ایمان کے ساتھ نفس نقیض میں ایمان اجمالی بھی ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے بلکہ نفس نقیض القیاض میں اسکی کثرت نہیں ہے اسی کو شارح نے کہا ہے کہ ایمان اجمالی کا مرتبہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے۔

فالمشرك المصِّرَق بوجود الصفات وصفاته لا يكون مؤمناً ولا يحسب اللغة دون
الشرح لا خلاصه بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى وما يؤمنون اذ فرم بالله
الا وهم مشركون۔

ترجمہ

تو وہ مشرک ہو جو دو صانع اور اسکی صفات کی تصدیق کر لے وہ تو نہیں مگر باقی ہر
نعت کے کہ، عبادت شریعت کے اس کے کوتاہی کرینگی وجہ سے توحید کے اندر اور اسی
کی جانب اشارہ ہے اللہ کے اس فرمان میں "وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَا يَحْسَبُونَ

تشریح

یعنی جب یہ بات معلوم ہوگی کہ نعت میں تصدیق کی جاتی ہے اور شریعت میں ایمان
کہتے ہیں کہ انھیں صلی اللہ علیہ وسلم جو لیکر آئے اس کی تصدیق کو تو جو مشرک اللہ کے وجود
اور اسکی صفات کی تصدیق کر لے مگر شریعت کی تصدیق نہیں کرتا تو وہ لغوی ہوں گے۔ شریعت میں
اسکو مؤمن نہیں کہا جا سکتا۔ اس مسئلے کو ابھی اس کی توحید ہی کامل نہیں کیونکہ وجود کو اتحاد حدیث کی تسلیم
کو تسلیم نہیں حالانکہ توحید سے بڑا کچھ ہے ان احکام کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لیکر آئے لہذا ایمان
شرعی کا فقدان ہے لہذا رب العزت نے اسی مفہوم کو اس طرح ارشاد فرمایا ہے "وَالَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَا يَحْسَبُونَ
اللَّهَ مُشْرِكَ كُفْرًا" اور نہیں ایمان لائے بہت سے اللہ پر مگر ساتھ ہی وہ مشرک بھی کرتے ہیں۔
یہی زبان سے سب کہتے ہیں کہ خالق و مالک اللہ تعالیٰ ہے مگر اس کے باوجود کوئی بتوں کو خدائی کا حقد
دار بنا رہا ہے چنانچہ مشرکین عرب کہتے تھے لیلیٰ اللہ لیلیٰ لا شریک لہ۔

الانصر کا ہولناک تھلک، دھما مٹک، کوئی اس کیلے بیٹے بیٹیاں بخود کرنا ہے کوئی اسے رورہ دمار کا محتاج بنا ہے کسی نے احرار و مہمان کو عدلی اختیار دے دیا، بہت سے تعزیر پرستی، قریب پرستی، پیر پرستی کے قصے و فاشاک سے توحید کے مات چھڑ کو کھڑ کر کے ہیں، ہر اور ہوا پرستی سے تو کتنے موقر ہیں، جو ایک ہوا لگے، غرض ایمان کا زبانی دعویٰ کر کے بہت کم ہیں جو عقیدہ یا ائمہ کے درجہ میں شریک جلی یا حق کا شریک نہیں کرتے، اعادنا اللہ موت کشاں انا حق اللہ فرق.

وَالْأَقْرَبُ رَجَاءُ إِلَى الْبَلَاءِ أَنَّ الْقَصْدَ بِمَكْنِ الْأَيْضَ الْكُلِّ التَّفْطُطِ الْأَصْلَ وَالْأَقْرَبُ رَجَاءُ قَدْ يَحْتَمِلُهُ كَمَا فِي حَالَتِ الْكَرَاهِ فَإِنَّ قِيلَ قَدْ لَا يُمْكِنُ الْقَصْدُ بِمَكْنِ الْأَيْضَ الْكُلِّ التَّفْطُطِ وَالْقَدْ قِيلَ الْقَصْدُ بِمَكْنِ الْبَاقِ فِي الْقَلْبِ وَالْأَهْوَالِ أَيْضًا عَنْ حَصُولِهِ وَبِوَسِيلَةٍ وَتَأْثِيرَةٍ جَعَلَ الْمُحَقِّقُ الْبَدْوَ لَمْ يَطْرُقْ عَلَيْهِ مَا يَضَاهَا فِي حُكْمِ الْبَاقِ حَيْثُ كَانَ الْعَمَلُ مِنَ أَمْرِ الْبَدْوَ أَمِنْ فِي الْحَالِ وَفِي الْعَمَلِ وَفِي الْعَمَلِ عَلَيْهِ مَا هُوَ عِلْمُهُ السَّكَنُ يَب.

ترجمہ

اور اس کو زمان سے اقرب کرنا، مگر قصد یعنی ایہ کہ جسے جو بالکل مقبول کا اہل نہیں رکھتا اور اقرار کسی اس کا اہل رکھتا ہے جس کا کہ راہ کی حالت میں۔ پس اگر اعتراض کیا جائے کہ بسا اوقات قصد یعنی باقی نہیں رہتی جیسے فریاد اور غفلت کی حالت میں تو ہم کہیں گے کہ قصد یعنی دل میں باقی رہتا اور ذہول اس کے حصول سے ہے اور اگر تشبیہ کر لیا جائے تو شاید غلے اس کی تحقیق کو جس پر اس کا معائنہ ظاہر نہ ہو باقی کے حکم میں شمار کیا ہے یہاں تک کہ مؤمن اس شخص کا نام بھی نہ کرے، احوال ایمان لایا جائے، گذشتہ میں اور اس پر وہ چیز ظاہر نہ ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے۔

تشریح

ایسی مصنف نے ایمان کی حقیقت قصد یعنی اقرار کو مستلزام پر شائع فرماتے ہیں کہ یہ دونوں ایمان کے ارکان تو ہیں مگر ان دونوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ قصد یعنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتی اور اقرار کسی ساقط ہو جائے مثلاً اگر کسی مسلمان پر گواہ کیا گیا ہو اور گواہی اسکو قل کی جگہ دی ہو تو زبان سے کلمہ کفر کے نکلنے کی اجازت ہے۔

سوال۔ آپ فرماتے ہیں کہ قصد یعنی کسی حالت میں بھی ساقط نہیں ہوتی، مگر جب آدمی سوچا جائے یا غفلت میں ہوتا ہے یا دل اور جانب توجہ ہو جائے تو دل میں قصد یعنی بدل ہے؟

جواب۔ یہ فیصلہ بعد مراد کسی تحصیل تو نہیں ہو سکتی مگر اور ایک مابقی فیصلہ کے متعلق نہیں ہے۔

بالفائد دیگر اور ایک حادثہ کے متعلق ہے کہ اگر اور ایک اہل کے تو شائع کیا جائے ہیں کہ قصد یعنی کے اندر جو ذہول ہو رہا ہے وہ اس کی تحصیل اور حصول سے ذہول ہے بالفائد دیگر غفلت کے تو کین میں جو نیکی باوجود

ان کی جانب عدم التفات کو نہ بھول سکتے ہیں اس سے ذہنوں اور زبان کا فرق واضح ہو گیا۔ اس لئے کہ فیضانِ ممیں
 نہ ہونے سے صورتِ عاجزہ شکل جاتی ہے اور وہ بولی میں نہیں ملتی صرف التفات کی جانب تو ہو گی ضرورت ہے۔
 لہذا اس کا حکم یہ کہ تصدیق پر اقرار اور اگر آجکی بات تسلیم ہی کر لی جائے کہ ناظم اور داخل میں تصدیق باقی نہیں
 رہی تو کون کون کی اشکال نہیں اٹھنے کے شریعت کا مولیٰ۔ مغرور ہو چکا ہے کہ جو چیز موجود و حقیقی ہو اس کو اس وقت
 تک باقی ہی شمار کریں گے جب تک کہ اس میں تصدیق اس کی جگہ پر نہ ہو جائے اور یہاں ظاہر ہے کہ عند وقوعِ غلطی کی حالت
 میں اگر تصدیق بھی رہی تو کون تصدیق بھی تو نہیں آئی لہذا ماہرینہ قواعد مذکورہ تصدیق کو باقی شمار کریں گے۔
 جیسے ایک مرتبہ افراد کے بعد جب تک انکار نہ آئے انکار کو باقی شمار کیا جاتا ہے۔ ایسے ہی جو شخص باقی بھول یا پیچھے
 اسلام نہ یا اور تصدیق کا تحقیق ہوا تو جب تک اس پر کلمہ تصدیق کی طاعت جاری نہ ہوگی اس کو کون کون کی کہہ جائے گا۔

هذا الذي فكر فيه من ان الايمان هو التصديق والافراس مذهب بعض العلماء وهو اختيار
 الامام شمس الائمة ونحو الاسلام وذهب جمهور المتأخرين الى انه هو التصديق بالقلب
 وانما الافراس شرط الاجزاء الاحكام في الدنيا كما ان التصديق القلب امر باطن لا يدل
 من علامة فمن صدق بقلبه ولم يعرف بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمناً
 في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالكافر في الفكر وهذا هو
 اختيار الشيخ ابو منصور

تذکرہ یہ بات جو مصنف نے ذکر کی ہے کہ ایمان وہ تصدیق اور اقرار ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی شمس الاممہ اور فخر الاسلام کا مذہب ہے اور مجبوراً محققین اس بات کی جانب گئے ہیں کہ ایمان صرف تقویٰ بالقلب ہے اور اقرار و تائب احکام جاری کر دینے کے شرط ہے اس وجہ سے کہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے جس کو کبھی کسی علامت کا بیان یا اندوہ کی ہے جو جس نے اپنے دل سے تصدیق کی اور اپنی زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے اگرچہ وہ دنیا کے احکام میں مؤمن نہیں ہے اور جس نے اپنی زبان سے اقرار کیا اور اپنے دل سے تصدیق نہیں کی جیسے منافق تو وہ بریکٹش ہے اور یہی شیخ ابو منصور کا عقار ہے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ مصنف نے جو فرمایا کہ ایمان کہنے میں تصدیق اور اقرار کے مجموعہ کو یہ بعض علماء کا مذہب ہے اور شمس الاممہ سرخسی یا محمد بن احمد سرخسی ہیں متوفی ۵۸۵ھ تفصیل دیکھئے دیکھتے القواعد الجہیہ ص ۷۰ خیر المرن زر کلی نے الاغلام میں سن وفات ۵۸۵ھ لکھا ہے یہ سن نام کی بات کی عملی ہوگی اور فخر الاسلام مزدوی نے مل بن محمد خراسانی کا مذہب اسلام مزدوی میں سن واد است مشہور ہے اور سن واد مشہور۔ وشمہ اعظم بالعباب محمد بن مسعود کاؤکی غفرلہ۔

وتمش لا تشام سحری اور فرار اسلام از دینی صاحب الکشف کا بھی ہے مگر تجویز محققین سے ادا اور
تشریح یہ فرمایا ہے کہ تمسک کی حقیقت نقد تصدیق بالیقین اور اقرار پوشہ و یقین ہے کہ اس پر سوال کا جواب
کہ تمسک میں متناہی نہ ہو اس کی حرمت اور اس پر جنازہ جنازہ اور مسلمانوں کے قیام میں وطن کی جائزہ
اور اقرار پوشہ و یقین کہ یہ یقینی ہے کہ نقد یقین چونکہ ایک پوشہ ہے جس پر ہم وضع نہیں کرتے
ہذا اجماع ہے نقد یقین کہ اس اور نہ بان سے اقرار نہ کر سکتے ہو وہ اللہ کے نزدیک تو من جو کا اگر جب یقین
الحکام میں اس پر احکام اسلامی چری نہ ہو تمسک کے مگر شرط یہ ہے کہ اس نقد یقین کے ساتھ کتاب کے روایت
نہ ہوں ورنہ پھر اصول مذکورہ کے مطابق وہ غلطی کا فرار ہوگا اور وہاں تحقیق خلافی (اللبعض) اور زوال
افراز کہ اللہ سے نقد یقین نہ کرے کہ وہ خدا کی اس مومن ہے مگر عند اللہ کا ہے جسے سرفیض نہیں
سین ابو مسعود مازنی مرقی اندام ابو صفیہ کا مذکور ہے۔

اب شارح عقین کے ذریعے بروائیں بیان کر رہے ہیں بعض علماء نے جو نسب میں فرق کو جو ان کی حقیقت کہو ہے اسی کی دلیل ہے کہ انسان جسم اور روح کا مجموعہ ہے تو نہ ذریعہ ہوا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اپنی سے حصہ ملا جائے تو نسب میں قبیحی روح کا عقیدہ ہے اور اقراسانی بدن کا حصہ ہے اور بدن کے کا دل ایسا ہوتا ہے کہ اس کے آسان فقر جسم سے ملے اسی کو بدن کا حصہ قرار دیا ہے اب جو کہے دیکھیں

فَالنَّجْوَى مِمَّا حُذِرَ لِذَلِكَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَأَمَّا كِتَابٌ فَرَّقُوا بِهِمُ الْإِيمَانَ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى
وَقُلُوبُهُ مَضْطَرِبَةٌ بِالْإِيمَانِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمَّا دَخَلَ الْإِيمَانُ قُلُوبَهُمْ كَرِهَ قَوْلُ النَّبِيِّ
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ الْمَقْرُونَةَ فَلَمَّا حَقَّقَ ذَلِكَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا سَمْعَ حِينَ قَتَلَ قُرْآنًا
كَالِ اللَّهِ الْإِيمَانُ هَلَّا شَقَّيْتُ خَيْبًا

[illegible]

عربی است و اولیٰ آنکسب فیضیہم الاولیٰ ان یں لوگ ہیں کہ ائمہ نے مجھے قبول کیا یہاں تک کہ

بیسوی ایمان ان کے دل میں جمادیا اور تہجد کی لڑکھیر ثابت کروا۔

دوسری آیت مَن كَانَ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ ذُنُوبٌ كَثِيرَةٌ يَجِئْهُ مِنَ اللَّهِ آيٌ مُّذِيقٌ لِّعَذَابِهِ مُلَذَّةٌ لِّئَلَّا يُصَيِّرَهُ بَشَرًا لِّعَذَابِهِ لَعَنَ الْكَاذِبِينَ۔ جو کوئی کفار اور ایمان انہیکے بعد عطا وہ اس شخص سے جس پر بڑی برکت کی گئی حالانکہ اس کا دل ایمان پر برقرار ہے یعنی اگر کوئی مسلمان ہمدردی سے برابر ایمان پر قائم رہے ایک لمحہ کیلئے بھی ایمانی روشنی اور قلبی طراوت اس کے قابض جدا نہیں ہوئی صرف کسی خاص حالت میں کسی دباؤ اور بڑی سستی سے مجبور ہو کر شد و ترین خوف کے وقت مجروح خاصی کیلئے بعض زبان سے منکر ہو جائے یعنی کوئی کلمہ اسلام کے خلاف کہلوسے بشرطیکہ اس وقت قلب میں کوئی تردد نہ ہو بلکہ زبانی الفاظ سے سخت کراہت اور نفرت ہو ایسا شخص مرتد نہیں ہے بلکہ مسلمان ہی رہے گا لہذا منکر یہ ہوگا ایمان کی حقیقت فقط تصدیقی نہیں ہے۔

تیسری آیت اَقَالَتْ اَلْاَعْرَابُ اَمَّا قُلُوبُهُمْ فَلَمْ تَزِدْهُمْ مَعْنًى وَتُكْفِرُ بِنُبُوِّهِمْ قَالُوا اَلَسْلَامُ وَلَسَا بَدَّخَلِ الْاِيْمَانُ فِى قُلُوبِهِمْ۔ دہمائی لوگ کہتے ہیں کہ ہم ایمان نے آئے تو آپ کہہ دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے لیکن تم یہ کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے کیوں کہ ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا۔ اس سے بھی معلوم ہو کہ حمل ایمان پہلے پہل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اکثر تفسیر است کے واسطے یہ وہاں تک پہنچے اللہ عز و جل قہر سے نہ بدلا۔

بیسوی سے ائمہ ایمان پر ثبات رکھ۔

سوال

۱۔ دین کی تحسیر آپ ایمان سے کیسے کر دی؟

جواب

۲۔ اِنَّ الدِّينَ عِنْدَ الْاِسْلَامِ۔ اس سے معلوم ہو گا کہ دین سے مراد اسلام ہے اور ایمان اور اسلام ایک چیز ہے۔ گماڑ کرنا یا نہی۔ لہذا دین کی تحسیر ایمان سے کرنا درست ہو گا۔

دوسری حدیث، اَعْلَا شَفَقَتِ قَلْبُهُ وَانْقَرَبَ بَيْنُهَا اِلَى اَكْثَرِ عَصِيَةِ عَمَلِ الشَّرِّ عَلِيٍّ عَلَيْهِ سَلَامٌ۔ ایک قوم کے پاس حضرت اسامہؓ اور ان کی جماعت کو بھیجا جنگ ہوئی تو ان میں ایک شخص بہت سے مسلمانوں کو قتل کر چکا تھا حضرت اسامہؓ اور ان کے افسار داری صحابی موقع پا کر اس تک پہنچ گئے جب انھوں نے اس پر وار کرنا چاہا تو اس نے زور کہا اے اللہ تو افسار داری بے اپنا اسمہ کیجئے لیا مگر حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا۔ جب یہ واقعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تو آپؐ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا کہ تو نے اے اللہ! ان کیجئے کہ بعد اس کو کوئی قتل نہ کرے! انھوں نے فرمایا کہ اس نے تو یہ کلمہ تمہارا کہہ دیا ہے تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ کیا تو نے اس کا دل چیر کر رکھ دیا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ دل ہی ایمان کا محل ہے۔

تیسری حدیث، حضرت اسامہؓ زید بن حارثہؓ کے بیٹے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان سے بہت خوف کرتے تھے۔ حدیث کی اسے ایوں میں ان سے ۷۸ روایتیں ہیں۔ خلافتِ مہدیؑ کے آخر میں مسلمانوں میں وفات ہوئی۔

فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان
والاستيعاب عليه التسلّم واصحابه يصفون التصديق من المؤمنين بكلمة الشهادۃ ويحكمون بالایمان
من غير استقصاء عما في قلبه قلت لا خفاء فان المعاصی في التصديق عمل القلب حقیقۃً
عدم وضع التصديق لمعقود او وجهه لمعقود غیر التصديق الغلبی لوجہیکم احد من اهل
اللغة واعلمت بان المتلفظ بكلمة صدقت مرصد فی ثلثی علیہا اسلام مؤمن بہ۔

ترجمہ

جیسے اگر کوئی قزاق کہے کہ میں ایمان وہ تصدیق ہے لیکن اہل لغت نہیں سمجھتے اس سے بگڑا ہوا
تصدیق کو (افزادہ لسانی کو)۔ دوسری اہم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابہ مؤمن سے کہلائے۔ اہل
پرکاشہ کو کیا کہتے تھے اور اس کے دل میں کیا تھا سکو نہ پتے بغیر اس کے ایمان کا حکم کیا کیا کہتے تھے۔ تو میں کہتا
تھو کہ اس میں کوئی پوشیدگی نہیں ہے کہ تصدیق میں قلب کا عمل ستر ہے۔ پہلی جگہ کہ جو فرض کر لیں غلبہ تصدیق
کے کسی حقیقی یا اس کے موضوع نہ ہوتے تو یہ اس کے موضوع ہوتے کو ایسے معنی کیلئے جو قلبی تصدیق کا غیر ہوں تو اس وقت
اور اہل عرب میں سے کوئی بھی اس بات کا حکم نہیں کرے گا کہ کہتے "صدقہ" کو بولنے والی رسم صلی اللہ علیہ وسلم
کی تصدیق کو نہ بولا اور آپ پر ایمان رکھنے والے۔

تشریح

ما قبل میں گزر چکا ہے کہ اگر امر یہی ایمان کو سبب مانے میں مگر اسی کی حقیقت کو محض اقرار کہنے میں
اور دلیل پر پیش کرے جیسا کہ اہل زبان ایمان کو تصدیق کہنے کی جس استعمال کرتے ہیں مگر انکی
مراد اس سے ذاتی اقرار ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ جب کوئی تصور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے تصور کے سامنے
ایمان لانا تھا تو اس کے اقرار لسانی پر انکار کی جاتی اور بھی یہ نہیں تحقیق کی جاتی تھی کہ یہ دل میں کیا ہے لہذا
اس طریقہ کا یہ ہے کہ ثابت پونی لگا ایمان کی حقیقت محض اقرار لسانی ہے۔ شائد اسے جواب دیا کہ ایمان کی حقیقت
تصدیق نہیں جی ہے اور اسی پر ایمان کا مادہ ہے۔ ذکر محض اقرار لسانی پر ایمان بنا کر تصدیق قلبی کہنا چاہا اس
کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ مثلاً رویت یہ سو گھنٹے کے ہوتے تو کیا بھی کوئی تصدیق کہنے والے کو ایمان
سے منع لانا چاہئے معلوم ہوا کہ اگر اقرار لسانی کی جاتی ہو تو ہر حال میں "صدقہ" کہنے والے کو مؤمن کہا جاتا
مادہ صورت مذکورہ میں اسکو مؤمن کہنا اطلاق ہے۔ کہہ دیجئے۔

اس فقرہ سے معلوم ہوا کہ تصدیق حقیقی محض غلط اور اقرار محض نہیں ہے بلکہ اقرار لسانی ہے لہذا اس سے
جو نہ ہے کہ اقرار تصدیق قلبی پر دل سے در تصدیق اقرار کا مدخل ہے جس سے وہ کہے کہ اگر قذو دل اقرار ہو۔
مذہب تصدیق ہے۔ یہ تو اس کو مؤمن نہیں کہ گنہگار ہے۔ ساری آگے اسی است کو
اور شائد فرماتے ہوئے کہتے ہیں۔

وَلَهَذَا صَدَقَ نَفَرُ الْإِيمَانِ عَنْ عَصْرِ الْعَقِيدِينَ بِأَلْسَانٍ ذَالِ اللَّهِ تَعَالَى وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ أَمَّا
بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا مِمَّنْ مَوْسِينَ وَقَالَ إِنَّكَ تَعَالَى قَالَتِ الْأَعْرَابُ أَمَّا قُلُوبُهُمْ لَوْ تَوَلَّوْا وَلَوْ كُنْ
قُولُوا السَّلَامُ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے صحیح ہے ایمان کی نفی کرنا بعض ان لوگوں سے جو زبان سے اقرار کرتے ہیں مگر ماہ
باری تعالیٰ نے ان لوگوں میں سے جو ایسے ہیں جو ان سے پہلے کہ ہم اللہ اور اس کے رسول کو
پر ایمان سے سب سے ظاہر نہ کیا، ایمان نہیں لائے اور کہا کہ ان لوگوں نے کہ ہم ایمان لائے اسے تو آپ فرمادیجئے کہ ایمان
نہیں ہے لیکن یوں کہو کہ ہم مسلمان ہو گئے۔

تشریح

خارج نے جواب دیا کہ دیکھ مذکورہ دونوں آیتوں میں ان لوگوں سے ایمان کی نفی کر دی گئی کہ جو
مسن نہ ان سے اقرار کرتے ہیں اور نہ میں تصدیق نہیں ہے پہلی آیت عبد اللہ بن ابی سلول
اس کے ساتھ کہہ رہے ہیں، ازلہ چولی جو قول یعنی مسرت میں موسم اور ایک موشتر عورتیں جس جوش
میں ہاتھ جب وہاں کے باشندے مسلمان ہو گئے تو ان لوگوں نے عوار کے خوف سے زبانی ایمان کا اقرار کر
اور دلوں میں کفر چھپائے رکھا۔ دوسری آیت تبذیر اسلام کے متعلق نازل ہوئی جو قبیل کے سال میں مدینہ منورہ
تشریف اور مصداق کے بارے میں ایمان کا حکم کرنا اس پر آیت نازل ہوئی کہ اگلی ہمارے عقوب میں ایمان افس
میں ہوا البتہ ہم بظاہر مسیح بن گئے ہو۔ دیکھو دونوں آیتوں میں تصدیق قلبی حاصل نہ ہو سکی وجہ سے ایمان
کی نفی کر دی گئی ہے۔

تعلیق: امام ربیع نے فرمایا کہ لفظ "مَنْ" واحد اور ثقل اور جمع کی صلاحت رکھتا ہے لہذا یہاں "بقول" کے
الفاظ "مَنْ" کی رعایت ملحوظ ہے، اور "مَنْ" جمع ہو سکتا ہے، میں معصی کی رعایت ملحوظ ہے اور قرآن باری و ہم
عقرب معنی ایک میں لفظ "مَنْ" کی رعایت ہے، اور قرآن باری و ہم معنی میں معنی ایک میں معنی کی رعایت
ملحوظ ہے۔ عوار کے بدزل کو کہتے ہیں جو گاؤں کے رہنے والے ہوتے ہیں، عوار جمع ہے اس لفظ سے
میں کو کوئی راجع نہیں، بلکہ جمعیت اعراضی استعمال کرتے ہیں۔

اٹھارہ: یہ گاؤں کے لوگ بھی عجب ہوتے ہیں شرعاً تقابہ کے عارض پر سب کے عوار کا ایک دہائی مسلمان غریب
آگ اور بڑا کا دقت پر خوش ہے یہاں امام نے یہی حکمت میں یہ آیت پر مبنی "وَالْأَعْرَابُ أَكْثَرُ الْكُفْرِ"
وَالْأَعْرَابُ أَكْثَرُ الْكُفْرِ" اور خلاصہ اور خلاصہ میں بھی نام کی کر جھلائی کہ ہماری بڑی کرنا ہے امام عبادہ
مذہب صاحب کو میں مسئلہ یہ بھر دوسری کہتے ہیں امام ربیع نے یہاں سے یہاں سے عوار میں تو میں تقابہ
والیوم والاخر اور قرب فرماتے ہیں ایہا الامام فی صفات العقیدۃ یعنی حضور امام صاحب میرے لفظ سے
پہ کو راجع درست کر دو۔

وَأَمَّا الْمُعْتَقُ بِاللِّسَانِ وَحْدَهُ فَلَا نَزَاجَ فَإِنَّهُ لَا يَسْقِي مَوْمِنًا لَعْنَةً وَيُخْرِجُهُ مِنَ أَحْكَامِ الْإِيمَانِ ظَاهِرًا وَأَمَّا الْبِزَاجُ فَوَاجِبُهُ مُؤْمِنًا فِيهَا يَلْتَمِسُ وَيَسْتَبِينَ اللَّهُ تَعَالَى وَالْمَنِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ مِنْ بَعْدِهِ كَأَنَّهُ لَا يَحْكُمُونَ بِأَيِّمَانٍ مَن تَكْلَمُ بِكَلِمَةٍ الشَّكَّادَةِ كَأَنَّهُ لَا يَحْكُمُونَ بِكَلِمَةٍ الْمَنَافِقِ فَكُلُّ كَلِمَةٍ لَا يَكُونُ فِي الْإِيمَانِ فَحُلُّ لِللِّسَانِ وَإِيضًا لَا جَبَاحَ مُنْعَقِدٍ عَلَى الْإِيمَانِ مَن صَدَقَ بَلَدَهُ وَفَقِدَ الْإِقْرَارَ بِاللِّسَانِ وَمَعْدًا مِنْهُ مَا نَعَمَ مِنْ خُورَسُو وَغِيَرِهِ فَخُلُوصَاتُ يَلِيَّتْ حَقِيقَةُ الْإِيمَانِ بِجُودِ كَلِمَةٍ الشَّهَادَةِ عَلَى مَا زَعَمَتِ الدُّلَى إِيْمَانِيَّةً.

ترجمہ اور یہ میں بوقت زبان سے اقرار کر لے تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے کہ اسکو توہم نہیں کہا جائیگا اور کیا اگر اس پر ایمان کے احکام جاری ہوں گے اور نزار اس کے کھانا میں اللہ عزوجل ہونے میں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جو آپ کے بعد تھے و صحابہ و تابعین، جب کہ وہ حکم لگاتے تھے اس شخص کے ایمان کا جو کلمہ شہادت کا حکم کرے یا نبی ہی وہ حکم لگاتے تھے مانتی کے حکم کا تو یہ بات اس پر دل ہے کہ ان کے اندر زبان کا لفظ کافی نہیں ہے اور نیز احرام مستعد ہے اس شخص کے ایمان پر جو اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار کر لے یا ارادہ کرے اور اس کو کوئی مانع نہ رکھے مثلاً گوشت کا بولہ اور اس کے کش۔ تو یہ بات خارج ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت کرامہ کے گون کے مطابق بعض شہادت کے دوزخ میں نہیں ہیں۔

تشریح جو شخص بعض زبان سے ایمان کا اقرار کرے اسے اپنی زبان حقیقت پر مطلق نہ ہوگی وجہ سے مجہولاً توہم نہ کہیں گے اور اس پر بلا ہر اسلامی احکام جاری ہوں گے لیکن یہ فوائد میں ان اثر میں شہادت ہوگا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ جیسے اقرار مانتی پر ایمان کا حکم جاری کرنے سے ایسے ہی منافق کے اندر بھی تو کلمہ کا حکم جاری کرتے تھے تو ان حضرات کا مانتی پر جسک جاری کرنا اس بات کی توجہ دلیں ہے کہ ایمان کیلئے بعض بذاتی اقرار ناما کافی ہے ایمان کی حقیقت اقرار نہیں بلکہ تصدیق قبیح ہے ایمان امت سے بھی ثابت ہے مثلاً ایک شخص دلتا سے ایمان دے یا اور زبان سے اقرار کر لے یا ارادہ رکھتا ہے مگر حکم پر نہ رت نہ چڑھ کہو دے اقرار نہیں کرنا اس لئے گونگے ہو گئی اور عارضی ہے تو باوجود توجہ ایسا شخص توہم ہے بلکہ اسکو کلمہ پر کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ بعض اقرار مانتی لہذا معلوم ہو کہ کرامہ کا مذہب بعض ہے۔

تنبیہ شریف اس سے جسے لفظ کلمہ کو واحد استعمال کر رہے تھے اور یہاں تثنیہ کا صیغہ استعمال کیا وجہ اس کی یہ ہے کہ پورا کلمہ اقرار اللہ رب العالمین ہے تو اسکو شدت تصدیق جو دے بھی ہو گا اور ادب تعبیر کر جانا ہے کہ ہمیں لاہر بقہ و کائنات کرتے ہوئے اسکو کلمہ میں سے تعبیر کر دیا جائے ہے۔ فقہر۔

وَلَا يَسْكُنُ سِوَا حَبِيبِ مُحَمَّدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَالْمُكَلِّمِينَ وَالْمُفَقِّهَ أَعْرَافَ الْإِيمَانِ فَتَعَدَّلُوا

بالعباد و قرائم باللسان و عمل بالاربع ان ائصال فی نفوذات بقولہ۔

ترجمہ

اور جس کہ جو روح میں اور تکلیف اور نقیبہ کا نہ ہو ہے کہ ایمان دل سے نقد فی کردار و زبان سے قرار کرنا در عمل باور کا نہ ہے کہ مصنف نے اشارہ فرمایا اس مذہب کی نفی کی جانب اپنے اس قول سے ہے۔

تشریح

یہاں سے تاسع صفت کے آئندہ حق کی تمیز بیان کر رہے ہیں کہ جو روح میں اور تکلیف اور نقیبہ کا نہ ہو ہے کہ یہ کہ اس کے حق میں نقد فی کردار اور اعمال کے مجموعہ کو ملا کر مصنف کے نزدیک تولی عناد کے خلاف ہے اس لئے مصنف آجوانے حق میں اس کی تردید فرمائی ہے کہ نہ ثابت کریں گے کہ حق ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں۔

تفسیر

محدثین سے مراد علماء حدیث ہیں جن کا مذہب یہ ہے کہ در بقول صاحب فتاویٰ مکیہ طاریت ہی آپس کے وارث ہیں اور یہاں تک کہ ان سے مراد اہل عہد کے علاوہ ہیں جس میں معتزلہ اور خوارج ان کا بھی بہت برا گروہ ہے اس لئے جو وہ ہے کہ یہ کہ دایہ اور فقہاء سے مراد متبع کے وارہ کلیہ اہل فقہ اور خارج ہیں۔

سوال

معتزلہ اور خوارج کو تکلیف کیوں کہ گناہ

جواب

خالف اگرچہ ضالی اور گمراہ ہوا سکو مگر ہی کتاب نہ ہے۔

نقد فی بخون۔ یعنی دل سے نقد فی۔ بخان۔ طبع اکیم۔ یعنی قلب۔ دل کو زبان اس لئے کہتے ہیں کہ وہ چہا ہوا ہے۔ اور اس بارہ میں مسمر کے معنی میں جیسے جن۔ جنیں اور جنہ۔ ملن ہار کان۔ زبان۔ کہ ان کے جمع سے یعنی اعضاء اس لئے کہ اعضاء بدن کے اگر کان ہیں اور بعض اعضاء کے کہ بہت کہ ایمان فقط عمل ہے بھیر عمل میں ہمیں کہ کو نہ دل سے جو یا زبان سے یا اعضاء سے

فاما لا اعتدال ای الطاعات فہی شذائید ففہما والا لیسان لا یوسید ولا یستغفر
فلہما ما مقامان۔

ترجمہ

پس یہاں افعال یعنی طاعات اور عبادت پر مبنی ہیں بہت خود اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مقام ہیں۔

تشریح

مصنف نے بہت افعال اور عبادت کے ساتھ فرمایا کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہیں اس لئے کہ انھوں نے فرمایا کہ عمل و طاعات میں جو کچھ نہ کہتی جتنی ہوتی رہتی ہے وہ ایمان میں کی جتنی ہوتی رہتی ہے اگر اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل ہوتے تو ایمان بھی کی جتنی کہ قبول

کرتا اس سے معلوم ہوگا ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل نہیں ہیں۔
اب شارح اس پر سیدھے گفتگو کریں گے کہتے ہیں کہ یہاں دو مقام ہیں ایک یہ کہ اعمال ایمان کی حقیقت
میں داخل نہیں اور دوسرا یہ کہ ایمان میں ان کی پیش پیش ہوتی اور اب دونوں کا شارح تفصیل سے بیان کرینگے۔
تنبیہ :- فتحنا کا معنی اشارہ کرنا ہے ایمان سے یا مصنف کا حق فکر ہے اللہ دونوں کا مالک ایک ہے ۔
مقتضاتان ۔ مقام کا متنبہ ہے جبکہ محمد اور خود دونوں کے ساتھ بڑھا جائز ہے ۔ مگر بقول موعظام خدا حسن ہے ،
خبر کی صورت میں مستثنیٰ ہوں گے دلیل کر سکیں گے اور خود کی صورت میں معنی ہوں گے دلیل قائم ہو سکیں گے۔

الاولی ان الاعمال غیورہ اخلیۃ فی الذمات لہا امر من ان حقیقۃ الایمان ہوا لصدقہ فی
ولایتہ فی وزرہ فی الذمات والسنۃ عطفت الاعمال علی الایمان کذلک تعالیٰ ان الذین
امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف یقتضی المعافیۃ وعدم دخول المعطوف
فی المعطوف علیہ۔

ترجمہ :- پہلا مقام یہ ہے کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اس فقرہ پر جوہر سے جو گزرتی کہ ایمان
کی حقیقت وہ معنی ہی ہے اور اس لئے کہ وارد ہے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں اعمال کا
عطف ایمان پر ہے جیسے فرمان باری ان الذین امنوا وعملوا الصالحات میں ہے اس بات کے یقین
ہوئیے باوجود کہ عطف مغایرت کا قاعدہ کرنا ہے اور رتقہ فہر کرنا ہے معطوف علیہ میں معطوف کے داخل ہونا ہے۔
تشریح :- شارح پہلے مقام کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان کی حقیقت جب فقط تصدیق علی
ہے تو پھر ایمان کا بوزرہ ہوں گے اس پر شارح نے تین دلیلیں پیش کی ہیں یہ پہلی
دلیل ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اگر اعمال حقیقت ایمانی میں داخل
ہوتے تو عطف جائز نہ ہوتا کیونکہ عطف مغایرت کا قاعدہ کرنا ہے یعنی اس بات کا قاعدہ کرنا ہے کہ معطوف
علیہ اور معطوف دونوں ایک نہیں ہیں بلکہ دونوں میں مغایرت ہے لہذا ہمارا مطلب ثابت ہو گیا ، اس لئے
کہ شی و احد معطوف علیہ اور معطوف ہو جائز نہیں ، باوجود کہ اس پر عطف ہو بھی جائز نہیں ہے۔
تنبیہ :- اگر دینی نظری سے دیکھا جائے تو جوہر اس پر کل کا غیر ہونا ہے لہذا جوہر بوزرہ کا اعمال کل پر
(ایمان پر) عطف ہو کر ہونا چاہئے ؟

جواب :- یہ تین فلسفی ہے ایسا زبان فلاسف کا اعتبار کرتے ہوئے ان دونوں میں تغایر کا حکم نہیں لگا
سوال :- خاص کا عطف عام پر بوزرہ جائز ہے جیسے شغل المملکت والزوجہ بیکہ روح سے مراد
حضرت جبرئیل علیہ السلام ہوں اور جیسے من کان عدو اللہ ومن ملکہ ومن سلکہ وجہ میں

وَيُحَالِفُونَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ أَلْفُ تُحَكِّمُونَ

حجرات: حقیقت یہی ہے کہ معطوف معطوف علیہ میں داخل نہ ہو اور اگر کہیں داخل ہو رہے ہو تو یہ مجازاً ہے۔
 اور چونکہ جانب عدلیہ غیر ضرورت کے جائز نہیں اور یہاں کوئی ضرورت مجاز کی داعی نہیں ہے۔

سوال :- خواہاں کالی بٹ پر غلط کیا ہے؟

جواب:۔ ثمراتِ ایمان کا بارانِ برکات ہے جو کہ اعمالِ ایمان کے ثمرات ہیں، تو اس سے اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ایمان ان غرضوں کے گواہان ہے مگر ایسا ہے جیسے درخت پتہ پھل کے۔

وَيُرِيدُ بِهَذَا جَعْلَ الْإِيمَانِ قَوْلًا لِكُلِّ أَحَدٍ: أَلَا عَمَلٌ كَسَلًا فِي قَوْلِهِ لَعَالَى وَمَنْ يُعْمَلُ مِنْ
الْعَمَلِ الْخَيْرِ مِنْ دُونِ ذَلِكَ أَوْ لَا يَخْتَارُ هُوَ مُؤْمِنٌ بِمَعْنَى الْقَوْلِ أَنَّ الْبَشَرَ وَكَذَا لِكُلِّ خَلْقٍ فِي
الشَّرِّ وَالْإِصْطِحَاقِ أَشْرَاطُ الْبُشَى نَفْسًا -

ترجمہ اور یہ وارنر ہو، وہاں دستور قرار دینا، اعلیٰ کی صحت کیسے مجھے زبان بازی و مقررہ عمل پر
میں ہے اس بات کے تعلق ہونیکے باوجود کہ مشروط شرائط میں داخل نہیں ہوتا دستور افسانے کے
مجھے متفق ہونیکے ریت سے اپنے ہی افسانے کے لئے

تشریح یہ دوسری آیت سے استدلال ہے جس کا ماحول ہے کہ گناہ مذکورہ و مومن لقمہ کیوں
 انصاف گناہات وہ وہ مومن کے اندر ایمان شرط عمل ہے اور یہ اعمال مقررہ کے مشروط
 شرط میں داخل نہیں ہو سکتا۔ یہاں مشروط عمل ہیں اور شرط ایمان ہے تو گناہان کی حقیقت میں اعمال
 کو داخل نہیں کئے تو مشروط کا شرطہ کی حقیقت میں انہیں بڑا لازم سمجھا۔ اور دوسرے ماحول ہے مشروط کے جو تینوں
 کے لئے شرط ہوگی تو وہ جزو کے لئے بھی مشروط ہوگی، تو یہ ایمان اعمال کے مشروط ہونا ایمان ایمان
 کے لئے بھی مشروط ہونا اور اس سے دور لازم آتا ہے جو باطل ہے۔

سوال :- وہو مؤمن شہادۃً ہے یہ کہ وہ عالم ہے وہن یعنی اس نے شہادہ
 جواب :- اس عالم کی قید ہونے اور اس کیلئے شہادہ کا زہر کھانا اب بعد ازاں کہ شہادت کی خبر اور موت کھانا

وَوَسَّوْهُ اَيْضًا اَنْ يَبْشُرَ النَّاسَ بِتَرْكِ عَمَلِهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَارْكَعْ سَاجِدًا لِلَّهِ اَنْتَ وَارْتَدَّ عَنِ الْبَاطِلِ اَلَمْ يَكُنْ لَكَ بِنُوحٍ اٰيَةٌ اَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُنْذَرِيْنَ

ترجمہ اور نیز درجہ ایمان کو ثبات الیائیکو کہلے جھومے یعنی اعمال کو جھوٹا دیتے

جیسے شریک فرمان "وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا" میں ہے اس تقریب کے مطابق جو گزر چکی ہے کہ شیعی کا تحقق بغیر اس کے رکن کے نہیں ہوتا۔

تشریح

یہ تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ بغیر رکن کے شیعی کا تحقق نہیں ہو تا۔ ذکر آیت مذکورہ میں آجیس میں قتال کرنے والوں کو مومنین سے تعبیر کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اعمال ایمان کا جز نہیں ہیں ورنہ ترکیب اعمال پر ان کو مومن کہنا درست نہ ہوتا۔
تفسیر :- بعض محققین نے فرمایا ہے کہ بجائے اس آیت کے: "مَنْ كُنِيَ كَرِيحًا" کے اگر مثال میں آیت پیش کی جاتی ہے: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الْأَخْوَىٰ فَاصِلًا أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يَرْجُونَ" اور زیادہ اچھا ہوتا۔ مسئلہ کہ آیت بد مثال ایمان پر دل ہے اور آیت مذکورہ اس بات کی جانب مشیر ہے کہ قتال سے پہلے ایمان کا وجہ ہے۔ فقہ ہر۔

وَلَا يَجْعَلُ اللَّهُ هَذِهِ الْوُجُوهُ أَسْمَاءً لِقَوْمٍ يُخْتَلَفُ عَنْهُمْ يَجْعَلُ الطَّاعَاتِ رُكْنَ مِنْ حَقِيقَةِ الْإِيمَانِ بحيث ان تاركها لا يكون مومناً كما هو رأي المعتزلة لا على من ذكبت الى انها ركن من الايمان الكامل بحيث لا يجوز تاركها عن حقيقة الايمان كما هو مذهب الشافعي وقد سبقت تمسكات المعتزلة باجوبة كافية سابقاً۔

ترجیح

اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ تمام دلائل ان لوگوں پر بحث بن کر قائم ہو سکتی ہے جو طاعات کو ایمان کی حقیقت کا رکن قرار دیتے ہیں اس طرف رکھ کر ان کا نام مومن نہیں ہوتا جیسا کہ یہ معتزلہ کی رائے ہے نہ کہ ان لوگوں پر جو اس طرف تھے جس کہ اعمال ایمان کا رکن ہے اس طرف رکھ کر ان کا نام حقیقت ایمان سے خارج نہیں ہوتا جیسا کہ یہ امام شافعی کا مذہب ہے اور تحقیق کہ معتزلہ کے معتزلہ اس مع ان کے جوابات کے ماقبل میں گذر چکے ہیں۔

تشریح

یہاں سے خارج فرماتے ہیں کہ مذکورہ سارے دلائل معتزلہ اور نوارج کے خلاف توجہ ہو سکتے ہیں جو تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں لیکن یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف بحث نہیں ہیں جو اعمال کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی اور جمہور محدثین میں رہے معتزلہ کے معتزلہ اور ان کے جوابات وہ ماقبل میں تفصیل سے گذر چکے ہیں۔

ترتیب الی :- جمہور محدثین اور دیگر اہل حق کے اختلاف کے متعلق ہم تمہیدی گفتگو میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔
ترتیب ثانی :- بعض حضرات نے ایمان کی حقیقت مذکورہ اجزاء ثلاث ثابت کرنے کیلئے ایک حدیث اسنادوں کا ہے جو ان راہ میں مذکور ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان ایمان عندی بالقلب والقرآن

باللسان وعمل بالارکان۔

فہمے ۱۔ اس کی صحت میں کام ہے عاقلانہ بنانے کے اسکو موضوع قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھئے ہفتی نمبر ۱۰

المقام الثاني ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مر من انها التقيد بالقلبي الذي بلغ حد الاجرام والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التقيد بقضاء الخصال الطاعات واكتسب المعاصي ففقد يقين باقي علم حاله لا تقيد فيه اصلاً۔

ترجمہ

دوسرا مقام یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت کم و بیش نہیں ہوتی اس تقدیر کو جسے جو گزرتی کہ وہ حقیقت ایمان) وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی گھڑی ہوئی ہو اور یہ کسی چیز سے جس میں زیادتی اور نقصان نہیں ہو سکتا کہ وہ شخص جس کیلئے تصدیق کی حقیقت حاصل ہو گئی تو خواہ وہ طاعات کرے یا معاصی کا مرتکب ہو اس کی تصدیق اپنے حال پر باقی ہے اس میں بالکل کوئی تغیر نہ ہے پہلے مقام کی وضاحت سے فراغت کے بعد اب شارح دوسرا مقام پھر رہے ہیں ایمان کی حقیقت میں کمی بیشی نہیں ہوتی کوئی ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم و اذعان کو پہنچتی ہوئی ہو جس میں شک کی بیشی کا سوال نہیں پیدا ہوتا تو اصرار کرتے ہیں اس میں اضافہ نہ ہو گا اور یہ بھی کے ارتکاب سے اس میں کمی نہیں آئے گی بلکہ تصدیق پھر حال پر قرار رہے گی۔

تفسیر ۱۔ جن حضرات نے یہ کہا کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا انکی مراد یہ ہے کہ طاعات وہ ایمان اور تقویٰ ہے جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی یعنی ایمان کا وہ درجہ جو انسان کو کفر سے بیکارت کا مستحق بنا دے وہ تصدیق کا ایک آخری درجہ ہے جس میں اگر ذرا ضعف آجائے تو کفر جانی ہے تصدیق کا اس قدر مضبوط نفس ہو گا جسکو بظاہر روایات محمد بن عبد اللہ کی نگاہ بھی نہ دیکھ سکے گی یہ درجہ ایمان کی کمی کو داخل نہ قبول نہیں کرتا لیکن زیادتی سے قبول کرتے ہیں بظاہر کوئی قیامت نہیں ہوتی لیکن ذرا غور کیا جائے تو یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قبول زیادت کا مطلب یہ ہے کہ جب تک اس زیادتی کو شاعر نہ کہنے لگتا نہ ہو سکے گی گویا درجہ تک صحت وہ دھندلا سائنس ہے جسکو خداوند قدوس طاعت ہے یہ ساری گفتگو اعتبار رکھت ہے رکابیت کا مستحکم قویہ سب کے نزدیک مستحکم ہے کہ عام لوگوں کو ایمان صحیحہ و جبرئیل، میکائیل اور جبرائیل کہہ دیا نہیں ہے اس کا انکار نہ مجبور کر سکتے ہیں اور نہ امام ابو حنیفہ نے کیا ہے۔ شارح نے اہل کفر و فتنہ کی تائید کی ہے جو کہی، اور تصدیق بے قیاد کو خارج کرتے ہیں اذعان کی تبدیلی۔

وَأَيُّهَا الدَّالُّ عَلَى زِيَادَةِ الْإِيمَانِ صَحُوحُهُ عَلَى مَا هُوَ فِيهِ وَأَوْجُفُهُ عَلَى مَا هُوَ فِيهِ، وَاصْطَوَى فِي
الْجَمْعَةِ تَقْدِيرًا فِي فَرْضٍ بَعْدَ فَرْضٍ وَكَانُوا يَتَوَمَّنُونَ لَيْسَ فَرْضٌ خَاصٌّ وَحَاصِلُهُ إِذَا كَانَ
يُزِيدُ بَزِيدًا مَا يَجِبُ بِهِ الْإِيمَانُ وَهَذَا لَا يَتَصَوَّرُ فَرْغُهُ عَنِ التَّوَجُّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ -

ترجمہ

اور وہ آیات جو دولت کرتی ہیں ایمان کی زیادتی پر وہ قول ہیں اس پر وہ ایمان ابو حنیفہ نے ذکر
فرمایا ہے کہ معارف ایمان جمالی لاسے گئے پھر اچھا ایک فرض بعد دوسرے فرض کے اور وہ ایمان
لاستے گئے ہر جہاں فرض پر اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زیادہ ہوتا تھا واجب بالایمان کی اگر اس پر
ایمان کا تدارک ہے زیادتی کی وجہ سے اور یہ غیر متصور ہے جہاں علیہ السلام کے زمانہ کے نہیں۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض وارد ہو رہا تھا کہ جب ایمان میں کمی بیشی نہیں ہوتی تو اس آیت کا کیا جواب
ہو گا جو ایمان کے زیادہ ہونے پر دولت کرتی ہیں تو اس کو جواب امام ابو حنیفہ نے یہ دیا ہے
کہ ان آیات کے معانی حضرت محمد کریمؐ میں تو ایمان اور ایمان لانے گئے جیسی دوحی انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کی کہ آیت سب پر مطلقا ایمان ہے اور یہ تسلیم ہے کہ قرآن کا نزول تیس سال کے فاصلے میں ہوا ہے تو احکام
کا نزول بھی کچھ بعد ہو گیا ہے جو اسے یہ حکام لازمی ہوئے ہائے ہمارے ان پر ایمان لانے والے تھے تو ان حضرت
سلاہیں تو اس میں کہے گئے کہ جو سے بڑھتا تھا اب وہ مسئلہ بھی ختم ہو چکا ہے تو اب دین مکمل ہو چکا ہے۔
لہذا تو اس میں کہے گئے کہ جو سے ایمان کے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اب آیات صحت ہو گئی کہ ایمان
کو بیشی کو قبول نہیں کرتا اور جو آیات کی بیشی پر دال ہیں ان کو عرب ہو گیا کہ یہ اضافہ تو اس میں کہے اعتبار
سے ہے اور ان حضرات کے زمانہ کے ساتھ ملتا ہے۔

تبیین الایمان عام فقہی مصنفی شرح بخاری میں فرماتے ہیں کہ جن کے یہاں ایمان است مخلص تصدیق ہے تو
ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرے گا ہاں عافیت کی بیشی کو قبول کرتی ہیں اور یہ بھی ظاہر ہے کہ طاعت و اعمال
تصدیق کیے مکمل ہیں اور یہ وہ دلیل جو اس بات پر دال ہو کہ ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا دال ایمان سے
اصل ایمان (تصدیق) اور وہ مادہ خود دنیا کی بیشی پر دال ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے لہذا حاصل
ہو گا کہ یہ اختلاف محض لفظی ہے۔

تبیین الایمان شب مراح سے پہلے ہفت روزہ ایمان ایک سو دس گئے پہلے اور ایک سو دس کے عذاب
سے پہلے اور روزِ اشب مراح میں ہجرت سے پہلے باہر جب کی مشغول تارکین میں ہفتہ کی شب میں فرض
ہوتی اور کوہ ہجرت کے پورے سال میں فرض ہوتی اور روزِ ہجرت کے پورے سال جدنجان کی دس
اربع میں قبولِ تہد سے بعد فرض ہوا اور پورے سال کے عذاب میں فرض ہوا لہذا لفظی اضافی۔

پھر مال اس تفصیل سے حلیم ہو کہ تو اس میں کہے اذان کی وجہ سے ایمان میں کمی بیشی ہوتی تھی اور یہ ہفت

آنحضرتؐ کے زمانہ تک پہلے انھوں نے مگر شارح کو اس شخص پر اعتراض ہے اس لئے نقل نہیں دیکھتے۔

وفيه نظرات الاطلاق على تفصيل القول نظر ممكن وغيره على المعنى دليل الاستدلال والامكان
واجب احكامها لا فيها شاعرا جاعلا وتفصيلا فيها علم تفصيلا ولا خلافا في ان التفصيل ازيد بل
الكل وما ذكر من ان الاجمال لا يخط عن درجت فانما هو في الانصاف باصل الامكان

ترجمہ

اور اس میں غرض ہے اس لئے کہ مطلع ہونا نفس کی تفصیل پر ہی اہل ائمہ علیہم السلام کے
زمانہ کے غرض میں ممکن ہے اور ایمان اجمالی واجب ہے ان حکوم میں جنکو اجمالا جائز ہو اور ایمان
تفصیلی واجب ہے ان احکام میں جنکو تفصیلاً جائز ہو اور اس میں کوئی پوشیدہ نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی ازید لاکل
ہے اور جو ذکر کیا گیا تھا کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم نہیں ہے تو وہ گفتگو اہل ایمان کے ساتھ
نہایت میں ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اہم جو مفہم نقل ہو رہا ہے کہ کونوں کے اخذ کیوجہ سے ایمان میں اضافہ
عبرت آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ہی ہو سکتا تھا نہیں۔ لہذا اس پر اعتراض ہے کیونکہ
یہ صورت ایسی بھی ممکن ہے کہ ایک شخص اولاً ایمان لایا اور بعد ازاں رسول کی تصدیق کر دی پھر وہ کہہ سکتا ہے کہ میں
اسم پر مطلع ہوا تھا کہ تو دیکھتے ہوئے کونوں کے اضافہ کیوجہ سے ایمان میں اضافہ ہو گیا اور اب یہ بات بھی مسلمہ ہے کہ انکا
کاظم الجالی ہے وہ ایمان اجمالی واجب ہے اور جب احکام کا علم تفصیلی حاصل ہو جائے تو ایمان تفصیلی واجب ہے
اور یہی سلسلہ ہے کہ ایمان تفصیلی کا درجہ ایمان اجمالی سے اونچا ہے۔ غلام کلام مجھے اس شخص سے تھا کہ نہیں،
سوال: اب تو عقل میں فرمائیے کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے یہاں اس کے خلاف
کیوں فرما رہے ہیں؟

جواب: دیکھتے جواب ایک تو یہ بھی ایمان سے انصاف اس میں دونوں مساوی ہیں اور ایک ہے فرق
مربطہ اولاً ہے کہ تفصیلی مقام دور ہے ایمان اجمالی سے اور پتا ہے اس کی مثال بعد ایسی ہے کہ ایک شخص ہے نہایت
اعز و مکرور اور دوسرے ہے اندر ہر دست پہلوان میں کو کوئی مقابلہ نہ کر سکے تو یہ دونوں حیوان الخوف ہونے میں
مساوی ہیں کوئی فرق نہیں ہے البتہ درجات کا تفاوت بہت زیادہ ہے اور جیسے دارالعلوم سے وہ طالب علم فارغ
ہوئے ان میں سے ایک ضعیف اور دوسرے کہ نامہ بننے کے بھی تو ہیں نہیں اور دوسرا شیخ اکابریت بننے کے کاہن
ہے تو فاضل و پوہندہ کے وصف کے ساتھ مستحق ہونے میں، دونوں مساوی ہیں کوئی فرق نہیں مگر مراتب کے
تفرقہ بہ فرق ہے یہی حال ہونا ایمان اجمالی اور تفصیلی کا ہے۔

تنبیہ

شارح کو اہم جو مفہم نقل کیا ہے پر غرض ہے فقیر کو شارح کی بات پر اعتراض ہے اس لئے کہ

نفس مؤمن پر کمال اعتناء و محبت جنہو فی اللہ علیہ السلام کے زمانہ سے رہا جو غصہ جس ہے اور جب دین مکمل ہو گا تو دوسرے
کے اضافہ نفس نامی کا سوا کچھ ہو گیا اور آپ کے زمانہ کے بعد اگر جو غنا حاصل پر لغات ممکن ہے مگر نفس مؤمن
اپنے نفس لامری وجود کو جو سے ایمان اہل کی سخت دشمن ہے اور انتہیم پہلی اندر طرہ سے کے زمانے میں جو کچھ اسی
اس کا زہل بھی نہیں ہو گا اس کو ایمان قبول سے سخت میں داخل کر دیا ہے لہذا شائستہ کا انہو جس ہے ہمارے
اور ایمان جو حیضہ کہ فرمان درست ہے وہاں بات زمین نشین کوئی تو شرح کا پہلے از یاد اور بھرنی کے اکل
فرمانہ عمل ہے جو کچھ سامان احوال سے تفصیل کی جانب منتقل کو نفس تصدیقی کا اضافہ اور زیادتی نہیں کہہ سکتے
البتہ کہ کہہ سکتے ہیں اور کثرت نسبت میں نہ کہل جی کیفیت میں غفلت نہیں ہے احوال دیگر زیادہ مرون تملات
ہے جس کا تعلق ذات سے ہوتا ہے اور گراں کا تعلق اولیائے حق سے ہوتا ہے اور مادی غفلت و غفلت میں نہیں نظر و ملت
میں ہو رہا ہے کہ نہایت ایمان جیسی نفس تصدیقی کی جتنی کو نہیں نہیں کر سکتی۔ خدہ بڑ

وقیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادۃ علیہ فیکمل مساعیہ و حاصلۃ انہ یزید
بزیادۃ الايمان لعداۃ عرض لا یقع الا بتجدد احوالہ و فیہ نظر لان حصول العمل
بعد التدام الشئ لا یكون من الزیادۃ فی شئ کما فی سواد الجسم مثلاً۔

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ ایمان پر بہت تہم ہوتا اور مدت ایمان پر زیادتی بہت عیب میں اور اس
کا حاصل یہ ہے کہ ایمان زمانہ کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہوتا ہے سوچ ہے کہ ایمان عرض ہے
جو بغیر تجدد احوال کے باقی نہیں رہے گا اور اس میں لغت ہے اسلئے کوئی کے معدوم ہو چکے بعد اس کے مثل لکھنا
کہ زیادتی نہیں ہے جیسے مثلاً جسم کی سیاحت میں۔

تشریح

حضرت امام کو حقین شافی ہو چکے باد جو ایمان میں کمی بیشی کے قائل نہیں ہیں انھوں نے فرما
آیات کا جواب جو ایمان کی زیادتی پر وال ہیں۔ و باکہ ایمان پر معلومت اور اس پر استمرار
کو ایمان میں اضافہ ہو گا شارح فرماتے ہیں کہ ان جو کچھ کلام کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیقی ہے
اور تصدیقی غم ہے اور عرض کی بقا بغیر تجدد احوال کے ہوئی نہیں کہ کچھ شاعر کا کہی چلا
ہے کہ عرض کی بقا عمل سے لہذا تجدد احوال کے طریقہ ایمان کی بقا کو زیادتی سے بغیر کہ باقی ہے شارح
اس جواب پر عرض کرتے ہیں کہ اگر ایمان کی بقا تجدد احوال کے طریقہ پر ایمان تو ایک شے کے بنا ہو چکے بعد
جو اس کا تعلق زیادہ زیادہ کہاں ہوتا ہے بلکہ اول کے مثل ہوتا ہے جیسے جو نوج ہے اور اس کی سیاحت عرض ہے
اور اس سیاحت کی بقا تجدد احوال کے طریقہ پر ہے مگر نفس سیاحت میں انصاف کو نہیں ہوتا بلکہ وہی سیاحتی جوں
کی تفسیر رہتی ہے تو یہی حال ایمان کا ہو گا کہ جوں کا توں رہے گا اضافہ کہاں سے اسلئے جواب درست نہیں

ہے مگر شارع کا اعتراض غلط ہے چونکہ یہاں گفتگو بحث فلسفی میں نہیں بلکہ شرعی میں ہے اور ایمان کی بقا اور تہذیب و تمدن کے تحفظ پر مانی جاتے تو جو تصدیق و وجود و حقیقت کے اعتبار سے غلط ہو گئی وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے۔ دینا احسان و حسنات و سبکدوشی کا جو احوال یہاں ہوتا ہے، تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہے اور دوسری اس کی جگہ اس کی تو اس کو افسانہ کہنے میں کیا مضائقہ ہے اس لئے شارع کا اعتراض بطل آگیا ہے۔

مستحب ہے۔ بلکہ اگر شارع کی قدرت میں بول بھی مرض کیا جاسکتا ہے کہ جو یہ کی مراد وہ نہیں ہے جو اپنے سمجھتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان پر ضمانت ایک امر حتمی ہے جس کا عقل اعتقاد کرتی ہے غرض یہ ہے کہ آپ کا رد و فرمودہ اعتراض اس پر وارد ہو۔

تثبیت ہے۔۔۔ جس کے کام کو حاصل یہ ہے کہ تصدیق غرض ہے اس پر قدرت کی وجہ سے بطریق تہذیب و تمدن تصدیق کے اعتبار سے جو کہ تحقیق کا تحقق کا عنصر ہے جو کہ اس امر سے تہذیب و تمدن کا حصول ہوتا ہوگا اور ہر وقت میں تصدیق کی تجدید میں الفاظ ہوتا ہے کہ یہ امان بہترین جواب ہے جو اسے بہت سے مشکلات میں پہنچتا ہے اس میں شک کی کیا بنیاد ہے ایمان کے بار پر نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ایمان کی تصدیق میں یہ اس قدر ہے کہ ایک لحظہ کیے بغیر غفلت نہیں ہوتی جو کہ وہ معصوم میں اور دوسرے لوگ چونکہ معصوم نہیں اس لئے کبھی علی حب لا حول غفلت ظاری ہو جاتی ہے اس لئے ایمان کا ایمان اکثر و ذریعہ یہ ہے اکل و اقویٰ ہے جو کہ حسب الاحوال ہی تقریر و رد و رد کے پتہ میں بھی جاری ہوگی

تثبیت ہے۔۔۔ امام احمد رضا رحمہ اللہ نے فرمایا کہ غلبہ ہے ان میں سے ایک معنی تسلک میں اور ایک شافی تسلک جو حنفی ہیں وہ امام ابو الظرف یوسف شافعی اور حنفی ہیں اور جو شافعی ہیں وہ ابو العباسی عبد الملک بن عبد اللہ بن یوسف ضیاء الدین ہیں جو تیسرا جو میں شافعی کے رئیس تھے۔ وادت ماہ حرم مسلک میں ہے اور دفاتر تسلک میں ہے یہ کہ میں چار سال رہے اور وہاں تدریس و افتاء کا کام انجام دیا اس وجہ سے امام احمد رضا رحمہ اللہ سے غلبہ ہوئے اور میں اس کی محبت میں۔

وقتی المرکز یؤدہ فسرہ، واشراق نورہ و ضیائہم فی القلب فاند یؤیدہ بالاعمال
وینفعہ بالمکاشفہ۔

ترجہ

اور کہا گیا ہے کہ مراد ابو بن کے شروع کا یہ وہ ہے اور اس کے لڑا اور جنگ کا روشن ہونا ہے
دل میں اس لئے کہ یہ اعمال سے زیادہ ہوگا اور گناہوں سے کم ہوگا۔

تشریح

جو آیات ایمان کے زیادہ ہونے پر دلالت کرتی ہیں جن میں حضرت نے ان کا یہ جواب دیا ہے کہ اعمال
دل کی لامعات سے ایمان کے خرات میں افتادہ ہو تب ہی قلب میں رقت اور مغائی اور اللہ کا

قرب حاصل ہوتا ہے اور ذریعہ ایمانی میں، خداوند ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے کہ طاعت سے قرب ایمانی میں اضافہ ہو گا اور معاصی سے قرب ایمانی کم ہو گا اور عیسا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تم کو گول پر نصیحت ہے نماز اور روزوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے دل میں کثرت ہے اس کی وجہ سے نصیحت ہے، تو اس سے مراد یہی ایمانی روز کی کثرت کی زیادہ اور اس سے کثرت کی زیادہ ہے

ایقول لاہم انکم من غفلت کا نام ہے۔
تشریح۔ حضرت شامی نے ذکر کے بعد ضیاء کو استواء سے لے کر ضیاء نور سے آگے ہے فرمایا باری ہے جو اللہ تعالیٰ جل اشمس ضیاء والفرقون فرما تو۔

وَمَرْؤُذٌ هَٰذَا الْاِيْمَانُ اَلْعَمَلُ جَزَعٌ مِّنْ الْاِيْمَانِ اَنْ فَعَلْتُمُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَ كَظَاهِرٍ
 وَ لِهَٰذَا اَقْبَلُ اِنْ هَٰذَا لَا التَّسْلِيْمَ فَرَجٌ مُّسْتَلَمٌ كَوْنِ الطَّاعَاتِ جَزَعٌ مِّنْ الْاِيْمَانِ .

ترجمہ اور جو گئے ہیں اس بات کی جانب کہ ایمان ایمان کا جزو ہیں تو ایمان کا زیادہ اور کم کی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ بیش کلمات کے جزو ایمان ہو چکی فرما ہے۔

تشریح یہاں سے شروع فرماتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کئی بیشی کامت کے ہیں پر مشروط ہے کہ اعمال ایمان کا جزو ہیں۔ نہیں جو اعمال کو ایمان کا جزو مانتا ہے وہ کئی بیشی کا قائل ہے اور جو نہیں مانتا وہ کئی بیشی کا قائل نہیں ہے جس کا خلاصہ یہ نکال ہے کہ یہ سوانح الفکی ہے کیوں کہ کئی بیشی اعمال میں ہو سکتی ہے۔
 تین تین کئی بیشی نہیں ہو سکتی۔

وَقَالَ اَعْضَاءُ الْمُحَقِّقِينَ لَا يُسَلِّمُونَ اَنْ حَقَّقَتِ اَيْتُهُمْ اَوْ لَا فَعَلُوا الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَ اِنْ بَلَّ تَعَاوُثُ
 فَوَ اَوْضَعًا فَفَقَطَمَ بَانَ نَصْدِ بَقِ الْاَمَةِ لِبَرِ كَيْفِ بَقِ السَّبِي عَبْدِ السَّلَامِ وَلِهَٰذَا قَالِ اَبْرَاهِيْمُ تَكْلِيكَ
 السَّلَامَ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنُّ قَلْبِي .

ترجمہ اور فرمایا اعضاء محققین نے کہ جو اس بات تسلیم نہیں کرتے کہ بیشی کی معافیت زیادہ اور کم کی کو فرما نہیں کرتی بلکہ متعادلات ہوتی ہے تو انہیں ہر نصف کے اعتبار سے تین کے یعنی ہر کئی وجہ سے کہ افزہ است کی تصدیق ہی علیہ السلام کی تصریح کے میں نہیں ہے اہمیت وجہ سے حضرت ابو بکر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میری زبان ٹھوس ہو جائے۔

تشریح واضح عقائد میں فرمایا ہے المعنی انہی انصاف سے کہتا ہے کہ بیشی کا نقصان

عَلَّمَ قُلُوبَنَا عَرَفْنَا هَذَا أَهْلَ الذُّنُوبِ إِذَا لَمْ يَعْرِفُوا نَبُوَّةَ هَازِمٍ مُرَكَّبٍ الشُّعُوبَ كَمَا كَانُوا
يَعْرِفُونَ إِنَّمَا هُوَ مَعَهُ تَقَطُّ بَعْضُهُمْ نَبِيٌّ مُرَكَّبٌ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمَكْرَمِينَ كَانَتْ تُعْرِفُ الْحَقَّ
نَبِيًّا كَانَتْ كَانَتْ يَكْرَهُنَّ وَأَوْسَعَتْ رَأَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَجَّهَ قُلُوبَهُمْ أَوْ السُّقُوفُ الشُّعُوبَ
فَلَا دُمُومَ وَهِيَ تَكُنْ الْفَرْقَ بَيْنَ مَعْرِفَةِ الْأَحْكَامِ وَأَوَّلِهَا أَوَّلِينَ الْمَعْرِفَةِ بِهَا
وَأَعْتَادَ هَذَا الْبَحْثُ كَوْنَهُ لِلْخَلْقِ نَبَا وَدَوْنَهُ الْأَقْوَالُ

نور

توجہ لیں یہاں تک کہ مسلمانوں کو شکیں نہ آئیں اور یہ سبک بعض اہل جاس و طاقت کے ہاں کہ ایمان و معرفت ہے اور یہاں کے علماء کے سر کے فائدہ اٹھان کی سبب اس مسئلے کے بارے میں کتاب خمس اربع علیہ السلام کی بحث کو اس طرح بجا منتہی کر دیا کہ ان کیوں کہ پرستی کی کہ نہ ہو مگر رہے کہ ان کے کفر کے بعضی موبیہ کی ذمہ داری اور اس کے انکار میں اس کے ہر قسم کے جوابات میں حق کو چھوڑ دینا اور غلامانہ کج روی سے انکار کر دینا ہے۔

فرمان باری عزوجل و اذنت ادا سیف فکرت الفکر و توجہ داری ہے فرق بین ان کہ ان کا کام کی معرفت و استیعقان کے بعد ایمان و ادا کا کام کی تصدیق اور اعتقاد ہے کہ وہ ایمان نہ ہو دوسرے کا ایمان ہو یا صحیح ہو یا غلط۔

کتابخانه

[illegible]

[illegible]

روم کی اہمیت و وحدت و اہمیت و استغناء النفس عن خلق و عیون اور ان کو انکار کرنا عالم امکان کو یقین دلانے کے لیے ہے۔ یہاں سے یہی سبب فرعون اور اہل فرعون کی انکسلیں کھرنے کیلئے وقتاً فوقتاً انتسابات پر کھلے نہیں نہیں نہ ہونے لگے کہ یہ سبب جدا ہے۔ حالانکہ ان کے دلوں میں یقین تھا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام اور جو جوستانی و کھارے ہیں ایسا تھوڑا ہی نشان ہے جاوے اور شہدہ اور نظر بندی نہیں مگر غصہ ہے اللہ تعالیٰ اہل فرعون کو مجھ سے جدا کر دے اور جو جوستانی و کھارے کی طرف حق کی آمد میں اور سبحانی کو انکار کر رہے تھے۔

والمكان كونه في كلام بعض المتأخرين ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم عن اخصائيه
المختبرين وهو مركبي ينبت باختيار المصدق ولهذا يثبت عليه ويجعل راس العبادات
بجذات المعرفة واما ان رتب جعل بل القلب كمن وقع به في غير جسم فحصل له معرفه
انه جذار وحر وهذا اما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان قلب باختيار
المصدق في المختبر من ان وقع في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقاً وان
كان معرفه.

ترجیلا | اور خود کو بے شمار حج کے کلام میں دہرایے کہ تصدیق مبرا ہے دل کے اتفاق کرنے سے اس چیز پر جو حج کے جوہر سے عظیم ہوئی اور یہ امر کہ جس ہے جو ہستی کے افق سے ثابت ہو تا ہے اور کسی وجہ سے اس پر ثواب و امانت ہو اسکو تمام عبادت کی ذمہ داری ہے گناہ سے بخلت معرفت کے اس لئے کہ وہ شرف لیا، اوقات بھی گزرتے کہ نفس میں جاتی ہے جیسے اس کی فکر کسی جسم پر پڑی تو اس کو اس بات کی معرفت حاضر ہوگئی کہ وہ یوہ ہے۔ پھر وہ اپنے وہاں ہے جسکو بعض متعلمین نے ذکر کہا ہے یعنی تصدیق ہے کہ ذکر اپنے اختیار سے لائق کو فخر کی جانب منسوب کرے یہاں تک کہ تہذیب اختیار کے دل میں واقع ہو جوئے قویہ تصدیق نہیں ہے کہ یہ معرفت ہے۔

تشیوہ | یہاں سے تنازع اٹھتا تو دونوں کے دو زبان فرقی بیان کرنے پر نہ کہتے ہیں کہ بعض مشائخ کے کلام میں مذکور ہے کہ تصدیق کتب میں رد القاب علی اہل حق من اخبار النبی کو بھی غلطی سے جوہر دہی ہے۔ نفس کی اس برہمنی جو وہ الطہان ہوا۔ اس کے مقتضایہ برہمنی کو نہ درود اور انکار اور خدا و استغفار سے بے خبر جوہر تصدیق اور برہمنی ہے۔ اور امر قیاسی ہے جو مصدق کے اعتبار سے ماحول و نفس ہے۔

[illegible]

سوال: درختوں کا غلہ اور انبیاد کا وہ عمل جو درمیان میں حاصل ہوتا ہے، اگر کسی نے یہ دیکھا کہ کوئی شخص ہتھوڑے سے انبیاد کا وہ عمل کر رہا ہے تو اسے کیا کرنا چاہیے؟

جواب: ذرا غور سے کام لیجئے، میں نے اس کتاب میں درفصل میں ان کے سب کچھ لکھ دیا ہے۔ یہ تو ان کو پتہ ہے کہ ان کی کیا بات ہے۔

[illegible]

وَهَذَا امْتِكَلٌ لِأَنَّ الْقَصْدَ بِإِحْسَانٍ قَدْ كَلَّمَ الْعِلْمَ وَهُوَ مِنْ تَلَكُّمَاتِ انْفُسَ الْبُحُورِ الْأَوَّلِ
الْأَخْيَارِ بِإِلَاحَاةٍ أَنْصُورٍ بِسَهْبٍ بِحِينَ شَيْئٍ وَتَكُنْتُ فِي زَيْبٍ بِالْمُتَابَاتِ وَالْمُتَابَاتِ
أَقْبَمَ السَّرَّاهَاتِ عَلَى تَبَوُّهِهَا فَادَى بِمَحْضٍ هُوَ لَا دَوَاءَ وَالْقَدْرُ تِلْكَ النَّسَبِ وَمُقَرَّبِي
الْقَدْرُ وَالْعِلْمُ وَالْمُتَابَاتِ وَالْمُتَابَاتِ.

ترجمہ اور یہ بات مشکل ہے، اس کے مترادف یہ ہے کہ اللہ میں سے ہے اور تو کچھ بات فہمائید میں سے ہے نہ کہ تعالیٰ افسوس میں سے، اس لئے کہ یہ بات، جسے اللہ اور اس کے زبان و صوت کا تلفظ کیا جا رہا ہے، مشکل ہے کہ یہ نصیحت ان بات کے ساتھ نہ آجائے کہ اس صوبے کے شہادت میں اس نے حق کو کھو کر

تشریح | ماقبل میں بعض محققین نے تصدیق اور معرفت کے درمیان غلط تفسیر مطلق کی نسبت ثابت کی ہے۔ ہمارے یہاں پہلے کہ تصدیق اور خیالی اور کسی نے شاعر کو اس پر اعتراض ہے۔ مگر اس کا حاصل یہ ہے کہ نقل میں واضح کیا جا چکا ہے کہ تصدیق ایمانی اور تصدیق منطقی دونوں خود ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ تصدیق منطقی علم حجابِ مطلق کے لئے ہے وہاں افسانہ، محض ادب، فن، ادا، دال، آداب تصدیق منطقی علم ظہری، تو یہ بھی مسلم ہے کہ کائنات تصدیق سے ہے اور تصدیق کیفیت اس حقیقت کو کہ جس سے جس کا قیام ایسی ذات کے ساتھ جو جس میں نفس و بدن جو مثلاً اس میں حیات، قدرت، وادارہ و غیرہ جو بزرگ عالم کیفیت عرض کی انگ ایک قسم ہے اور نفس عرض کی اور دوسری قسم ہے اسی پر سے آپ عقولات عشر میں کیفیت و انگ پاؤ گے اور نقل کو انگ اور دوسری قسم ہے کہ عرض کی انواع میں ان میں میں تباہ ہے ان میں سے بعض بعض پر مادی ہیں آئیں جیسے معلوم ہے کہ کوئی معلوم ہوگا اور تصدیق کو کیسے نقل نہیں ہو سکتا ہذا تصدیق کو نقل اعتبار کی کیا اور معرفت کو اس سے عام کہنا غلط ہوگا۔ لہذا اذ تصدیق سے ناواقف سے کہ بر دلائل پیش کرے جس کو حاصل ہے کہ ہم نے متنازعہ دلائل اور عالم کے، زمان کی نسبت کا بیزاریات و نوعی کے قسم رکھا پھر میں شک ہے کہ یہ نسبت اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ پھر ہم نے اس کے اوپر دلائل قائم کر کے جان لیا کہ یہ نسبت ثبات ہے اور عالم حادث ہی ہے و دلائل قائم ہوئے کے چند جو چیزیں حاصل ہوتی ہے اس کو دلائل کہتے ہیں اور اسی کو قبول نفس ناطق نسبت کہتے ہیں، اور اسی کو حکم اور اسی کو تصدیق اور اسی کو اثبات اور اسی کو اعتبار کہتے ہیں۔ یہاں نام مختلف ہیں مگر سارے اختلاف کا اعتبار ہو گا لہذا اعتبار اس کو ہو گا کہ اس کو علم کہتے ہیں تو کیفیت ہے اور اسی کیفیت کو اذعان اور قبول کہتے ہیں۔ اور ہر قسم منافق اور منافق اس بات پر متفق ہیں کہ جو علم پر ان درجہ سے حاصل ہو کہ ہم نے اس کو اذعان کہہ لیا ہے اور یہ اضطراری ہو کہ یہ اعتباری نہیں ہو تا لہذا پھر بعض محققین کو تصدیق کو تصدیق کہہ کر اختیار ہی کہنا غلط ہو گا۔

بعض شخصیات کثرت الکلیفۃ ہو کر یا بالاختیار یا بسبب مشقہ انساب و صفات الظرف و فہم الموالف و غیور و ذی قویۃ هذا اعتبار فیہم النطق بالانسان و کانت هذا احوالہ و احوالہ و کانت ہر سبب الاختیار و مشقہ

توجہ | اس کیفیت کی قویں اعتبار سے ہوتی ہے اسباب کے استعمال کے لئے میں اور فقر و فاقہ کا میں اس میں اور ذوالفقر کو اٹھانے میں اور اس کے مثل میں وہ میں اعتبار سے واقعی ہو گا لیکن اس کا مطلب جانا اور سوچنا کہ میں مراد ہے اس کے کبھی اختیار ہی ہو سکے۔

تشیع

تشریح یہاں سے شاعر اپنے کئے ہوئے انٹرویو کا جواب دے رہے ہیں جس کا اصل ایسے راورچر فیڈبک تو ہوا تھا کہ یہ نگرش کی محکمہ کے اسباب اختیاری میں اندر صبر کا اعتبار کرتے ہوئے اسکو اختیار کر کے ہوتے اس کا مکتف بنا دیا گیا پھر غرضی دلائل ہیں کہ ان لوگوں نے اسکو کسی اور اختیار کیا کہ ان کی مراد بھی یہی ہوئی لیکن انھوں نے وہی کے اعتبار سے اسکو کسی اور اختیار پر قرار دیا ہے۔

فیمائشہ والا باب: خوفِ جہنم کے تعلق سے اور اس کے بعد ہر صوفی اور کبھی کی مریدیت اور صوفیہ طریقت سے منسوب باتوں کو محض نفسِ حق کی جانب متوجہ کرنا ہے دفعہ المواقف سے دیگر باتوں سے بدستغاثی ہو جائے۔ اگر کسی مفسد کی جانب توجہ نہ دی جائے، وہ حق و فلاح کے اس کھلا دروازے کی طرف دُعا کی روایت کی جانب شام ہے۔

تصنیف ہر ایک شاعر اس نام سے کیجیے پڑھنے والے کو یہ نصیحت دینی چاہیے کہ اس شاعر کے نام سے اس پر اعتراض نہ ہو۔ اور نہ اس میں کچھ کہیں کہ یہ دونوں شخص نہیں بلکہ تصنیف شاعر کے نام سے کی گئی ہے اور تصنیف یہ نام ہے۔ نہ کہ تصنیف کوئی اعتراض اور نہ یہ کہ تصنیف اور تصنیف تمام کتابوں میں ان کے نام کے ساتھ نظر ہونے میں حال کے کتب خانوں سے بار بار شواہد ثابت ہوتی ہے وہ اس کے خلاف ہے نہ کہ یہ۔

ولا يكون في حصول التصديق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يتم ان تكون المعرفة القلبية المكتسبة بالاعتبار تصديقاً ولا بأس بذلك لانها لا يحصل المعرفة التي يعقب عنها بالفارسية بغير دليل وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحسباً لكننا لم نجد بين المتكلمين ممنوعاً على تقدير العصور فكيفهم بانكارهم بالاسرار واصرارهم على اعداء الاستكبار مما هو من علامات التكذيب والانكار.

ترحمہ

ترجمہ اور تہذیب کے حصول میں معرفت کا ہی نہیں اسلئے کہ معرفت کبھی بغیر اس کے حاصل ہوجاتی ہے۔ بلکہ بات لازم آتی ہے کہ وہ معرفت یقیناً مضبوط حاصل کیا جائے۔ نفسہ دینی ہو یا مینکی اور اس میں کوئی تفرق نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس وقت میں وہ مہی حاصل ہوجا جس سے مضبوطی میں ردیان سے تعبیر کیا جاسکے اور ایمان و عقیدہ اس کی علامت نہیں ہے اور اس کا حاصل ہونا ان کف و کوثر و علو میں و مسکین میں سمون ہے اور حصول کی تقدیر پر یہ بھی بکھر ان کے زبانی لکھا اور ان کے غاویز استسباب اور احکام کی وجہ سے ہوگی اور ان چیزوں پر اس پر کوہ سے ہوگی تو کثرت اور احکام کی غلطی میں ہیں۔

تشریح جب شارح سابق جملہ سے فارغ ہو گئے تو اب فراموشی کا شکار ہو گئے تھے۔ صرف کئی کئی منٹ کافی نہیں رہتے کہ معرفت بسا اوقات انھیں قیام حاصل ہو جاتی ہے۔ مثلاً مغیرہ کے کوئی

موجود رکھ لیا معرفت حاصل ہوگئی محکمہ اختیار نہیں پایا یا محکمہ اس معرفت کی بنا پر اس کو مؤمن نہیں کہا جائیگا۔

سوال :- اچھا بتائیے اگر کسی کو معرفت انبیاء سے حاصل ہو تو وہ مؤمن ہے یا نہیں؟
 ثانیہ جواب دیا کہ جب معرفت یقینی کسب واقعہ راستہ میں ہوگئی اور سیدہ انبیاء اس کے ساتھ آیا تو پانچویں ہے تو وہ اس کو معرفت جو بالیقین بات ایک ہے کہ جو تصور عقلی میں بدل یعنی تبدل و انقار کا شوق ہے سو وہ ہوگا یا نہ ہوگا۔

سوال :- ابھی معرفت تو انکار کو بھی حاصل ہو جاتی ہے؟
جواب :- غرض یہ کہ سیدہ انقار مقصود ہے تو تصدیق کے لئے ضروری ہے۔ جو بات ہوگی مگر ثانیہ پھر فرمائیے کہ اگر بالفرض تصدیق ہال بھی ہیں تو علامت تکذیب اور انکار و استغناء پر دوسرے بالیقین کے نتائج اس لئے انکی تکذیب کی جائے گی۔

وَالْأَيْمَانُ وَالْأَسْلَامُ وَاحِدٌ لِأَنَّ الْأَسْلَامَ هُوَ الْخُضُوعُ وَالْأَيْمَانُ مَعْصِيَةُ قَبُولِ الْأَحْكَامِ وَالْإِدْعَاءُ بِهَذَا وَذَلِكَ حَقِيقَةُ التَّعْدِيقِ عَزَمُ امْنٍ وَيُؤَيِّدُهُ قَوْلُهُ الْغَنَاءُ وَخَرِجَ امْنٌ كَانَ فِيمَا مَنِ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيمَا غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُجْمَعَةَ لَا يَجِيءُ فِي التَّسْبِيحِ أَنْ يَكُونَ عَزَمُ لِحْدٍ يَكُونُ امْنٌ وَيُسْرُغِي سَلَامٌ وَأَمِنْ امْنٍ وَلَا يَفْعَلُ بِوَحْدٍ تَهْدَأُ سَوَى ذَلِكَ.

ترجمہ :- اور ایمان اور اسلام ایک ہیں اس لئے کہ اسلام رد و خضوع و انقیاد سے احکام کو قبول اور احکام کے اعلان کے معنی میں اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے اس تفصیل کے مطابق قول ذرا مٹی و فرار این باری فاعترضا اس کا تا یہ ہے اور حاصل کلام شریعت میں یہ بات صحیح نہیں کہ کسی پر یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم اور مؤمن نہیں ہے اور ایمان اس کے بخود ان دونوں کی وجہ سے یکجا و مزہ نہیں دیتے۔

تشریح :- حدیث مصدقہ نے فرمایا کہ ایمان اور اسلام دونوں ایک چیز ہیں پھر شارح نے اسکی تفصیل کرتے ہوئے فرمایا کہ اسلام خضوع و انقاد کو کہتے ہیں اور یہی حقیقت تصدیق کی بھی ہے جس سے ظہور ہو کہ ایمان اسلام میں شریعت خداوندی سے پھر شارح نے فرمایا کہ ایمان مردہ ایمان و اسلام کی وجہ سے ہے کہ شریعت میں کسی شخص پر یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ مؤمن نہ ہے یا مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ شارح نے ان دونوں کا تھوڑا بت کر دیکھنے کے ایک آیت سے استدلال کیا ہے کہ

آیت میں مؤمنین اور مسلمین کا مصداق ایک ہے۔ آیت ہے فالجرحین اثنی کات فیہ ایمن المؤمنین
فما یؤمنون، ظاہر ہے بیت مؤمن المؤمنین، پھر بجا نکلا ہم نے جو خداؤں ایمان والا پھر ایمان کے اس جنگ
مسلمانوں کے ایک گھر کے سوار، یعنی الاقرانے قوم لوگوں سے کہو سنے فرمائیے جیسے یہ ایک گھر کے
ایک ملک کر رہیں اور اس بیت میں میں ایک حضرت کو کاہن ناموں گھر تھا اس کو شرط عذاب
بجائے اپنی سب سے کہہ گئے تو اسی ایک گھر کو مؤمنین سے اور منافقین سے فقیر یہ اگر ہے جس سے ان دونوں
کا انکسار ہے۔

تفسیر کا معنی بڑی کرنا اور مرئی کرنا، فقیر کے معنی منافق اور ہر دہ کرنا پھر ثار ہے
نفسور راقیہ کی تفسیر اعلان و قبول احکام سے فرمائی ہے جس سے ان دونوں کا انکسار ثابت ہو گیا۔

وَقَدْ مَرَّ عَلَى الْعَشِيرَةِ أَهْلُ الْغَمَامِ وَأَرْوَاهُ عِدَمٌ قَدْ نَزَلَ هَهُنَا كَعَيْنِهَا لَا يَمْلِكُ أَحَدٌ مِمَّا عَنِ الْغَمَامِ
لَا لِيَعْلَمَ بِحَسْبِ الْمَقْصُومِ كَمَا ذَكَرَ فِي الْأَنْبَاءِ مَنْ أَنْزَلَ بِقِاسَانِ هُوَ تَقْدِيرُ بَقِ الْإِلَهِ تَعَالَى فِيمَا
أَخْبَرَنَا مِنْ أَمْرٍ لَا وَفَاهِيرٍ وَالْأَسْبَابُ هُوَ الْفَقْدَانُ وَالْخُصُوفُ لَا نُفُوسِهِ وَذَلِكَ لَا يَتَعَقَّقُ
الْأَقْبُولُ بِالْأَعْرَافِ وَالْغَمَامُ لَا يَمْلِكُ عَنْ الْأَسْلَامِ حَتَّى يَخْلُقَ الْإِلَهِ بَرَانِ

ترجمہ

اور شانہ کے کوام کا فاعل ہے کہ انھوں نے ان دونوں کے عدم شمار سے ہم اول ہے کہ انھیں
سے ایک دوسرے سے مشک (میلہ) نہیں ہوتا مقبول کے اعتبار سے اتحاد کا ارادہ نہیں کیا
ہے جیسا کہ یہ کہہ کر کہ ایمان ان کی تعداد سے ان احکام کے، یہ میں تو میں نے اور امر اور امر کے
مقتضی خبر کی اور اس کی نوہیت کا اعتبار اور حضور ہے درجہ اعتبار اور حضور، امر اور ان کو قبول کے بغیر
حق نہیں ہو گا تو حکم کے اعتبار سے ایمان اس مقام سے مشک نہیں ہے بلکہ ان دونوں میں خدا کر نہیں ہے۔
تشریح

ثابت کہ ان کی امر اور اس اتحاد سے اتحاد لغوی نہیں، نہ لفظ ہے کہ لغوی اتحاد، نہ درجہ
کے مضمر ہیں اعتبار سے بلکہ ان کی ہر از خود سے اتحاد اصطلاحی ہے جو مشکل کے لئے کہ ایک اصطلاح صرف ہے کہ غیر
کے درمیان اتفاق دوسرے، اور ان دونوں کے درمیان جو شری کے اعتبار سے اتفاق نہیں ہے، یہ عدم
اتفاق کا اتحاد سے غیر کیا گیا ہے، پھر شانہ بغیر دلیل کے صاحب کفر کا کفران پیش کرتے ہیں انھوں نے کہا۔
عین کہات کہہ کے، امر اور ان کی تعداد میں ایمان اور اس کی قومیت (مجموعیت) کے سامنے انھیں اور
انھیں کو شہادت دینے میں اور یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک امر دینی کی تسلیم اور قبول ہو، جو حق ہو تو قبول
و قبول ہو، دینے کا لفظ، لہذا اس فقرہ سے معلوم ہوگا کہ ان دونوں میں عدم اتفاق اور عدم اتحاد ہے۔

کیونکہ تغایر اتفاق کی خبر ہے اور اتفاق ہے نہیں تو تغایر بھی نہ ہو گا۔ غرض کہ قلام جب تمام انقیاد و تکریم کے معنی میں ہو گا تو ان دونوں کا اتفاق اتفاقاً ہے۔

تنبیہ :- اور اگر واقعی تو از قبیل اشارہ ہے پھر انکو صاحب کتاب نے خبر کیسے کہہ دیا ؟

جواب :- اور وہ واقعی سے مراد احکام و مسئلہ میں خبر کا بخیر ہو نا کا ہے نہ جواز کا۔ کبھی متعین ہوں کہ متعین مراد لیا جائے کہ جسکو وہ اس بات کو مستحسن ہے کہ یہ خبر دی گئی ہے کہ یہ واجب ہے اور بھی نہیں خبر دی گئی ہے کہ یہ حرم ہے جواز کا۔ اور وہ واقعی سے مراد کل امور و ربایات میں انکا خبر ہونا یا خبر نہ ہونا ہے۔

وَمَنْ أَشَبَّ الثَّغَابِ بِقَالَ: إِنَّهُ تَحَاكُمُ مِنْ أَسْنٍ وَلَمْ يَلِمْهُ أَوْ اسْتَمِرَّ لَمْ يُوْءِ مِنْ فَاِنْ أَشَبَّ لِأَحَدٍ هَذَا حَكْمًا لِمَنْ يَشَابُثُ الْآخَرَ عَيْدٌ وَلَا فَيْتَنَةٌ خَصْرٌ وَلَا ضَلَالَةٌ قَوْلًا

ترجمہ

اور جو ان دونوں کے درمیان تغایر کو ثابت کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اس شخص کا یہ حکم ثابت ہو جائے گا اور اسلام نہیں لایا یا اسلام لایا تو زبان نہیں دیا تو اگر رد ان دونوں میں سے ایک کیلئے اسے حکم ثابت کرے جو دوسرے کیلئے ثابت نہیں تو ٹھیک سے وہ نہ اسنے قول کا بعد ان ظاہر ہو جائے گا۔

تشریح

یہ بھی نہ کہہ لایا کہ وہی وہ عام ہے فرماتے ہیں کہ حکم ان دونوں کے درمیان غدا ثابت کیلئے نہیں لگ کر دینی ہماری اس بات کو نہ مانے اور ان دونوں کے درمیان تغایر ثابت کر چکے ہیں پس تو جو اس سے سوال کرے کہ چھوڑ دینا یہ جانتے کہ اسنے ٹھیک کا کہ یہ حکم ہے جو مؤمن ہے مسلم نہیں یا مسلم ہے مؤمن نہیں تو اگر ان کے ہاں ایک حکم ثابت کرے تو ٹھیک اس کی اس بات ماننی جائے گی ہے مگر وہ ایک ایک حکم ثابت نہیں کر سکتا جب تک ایک حکم ثابت نہ ہو سکا تو ہر ساری بات ثابت ہو گئی۔ دونوں میں اتحاد ہے اور اس کا یہ قول اہل ثابت ہوا کہ دونوں میں تغایر ہے۔ اب صاحب کتاب کا کلام ختم ہو گیا۔

ہاں مشیہ و عثمان آفری میں بطلان قول کے بعد انی کا لکھا ہے کہ ہے یہ بالکل غلط ہے جو بڑے۔

فَاِنْ خِلَ قَوْلُهُ تَعَالَى هَذِهِ الْأَعْرَابُ: أَسْنَا قُلُ لَمْ يُوْءِ مَعُوْءًا وَلَكِنْ قَوْلُوا اسْمُهَا صَوْنٌ وَفِي تَحَقُّقِ الْأَسْلَامِ بَدْوَاتُ الْأَيَّامِ قُلْتُ الْأَعْرَابُ الْأَسْلَامُ الْمَعْتَبَرُ فِي الشَّيْءِ لَا يُوجَدُ بَدْوَاتُ الْأَيَّامِ وَهُوَ فِي الْأَيَّامِ مَعْنَى الْأَفْقَادِ النَّظَرِ مِنْ غَيْرِ انْقِيَادِ الْبَاطِلِ بِمَعْنَى تَوَلَّى الشَّيْءَ بَدْوَاتُ الشَّيْءِ الشَّهَادَةُ مَنْ خَلَفَ يَصْدُقُ فِي بَابِ الْأَيَّامِ

ترجمہ

اے اگر غرض میں کیا جائے کہ قرآن میں یہی تعالیٰ قاتل الاعراب اسنا اور صریح ہے لہذا یہ

اسلام کے حقیقی ہونے میں تو ہم جواب دینے کے مراد یہ ہے کہ وہ اسلام جو شریعت میں مندرجہ وہ غیر ایمان کے نہیں بلکہ ایمان کے علاوہ اس میں آیت میں اقتدار کا بھی کسی معنی میں ہے غیر نیکو ادا باطن کے ہے اب ایمان میں ایسا ہے جیسے غیر نقد حق کے لئے شہادت کا لفظ ہے۔

تشریح

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات ایمان و اسلام کے درمیان تغایر ثابت کرتے ہیں وہ اس آیت سے مستندال کلمتے ہیں جو مذکور ہے اسنے کہ اس میں اعراب سے ایمان کی نفی کی گئی ہے اور اسلام ثابت کیا گیا لہذا دونوں کے درمیان اتفاق ثابت ہو کر تغایر ثابت ہو گیا۔ شارح فرماتے ہیں کہ چارے پاس اس کا جواب موجود ہے کہ ہم ایمان شریعی کے متعلق تفکیک کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ جیسے اقرار لسانی بغیر تصدیق قلبی کے ایمان نہیں ہے ایسے ہی اقرار ظاہری بغیر اقرار باطنی کے اسلام نہیں ہے اور آیت مذکورہ میں اسلام سے اسلام لغوی یعنی اقرار ظاہری مراد ہے جو عامیہ موضوع سخن سے خارج ہے درحقیقت یہ اعراب اسلام نہیں کہتے بلکہ زمانہ غلط فہمی بطریق لغات عقائد کے فرق سے شہادتین کا حکم کرتے ہیں۔ یہ منورہ حاشیہ جو سننے والے اور ساتھ ہی ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو احسان بھی جناب ہے فتح کہ ہم مع اپنے اہل و عیال کے ہجرت کر کے آپ کے پاس آگئے ہیں اور ہم نے عرب کے ہر ایک کوئی جنگ نہیں کیا ہے۔ مہر حال آیت سے استدلال نام نہیں ہے۔

فان قيل قوله عليه السلام ان لا اله الا الله وان محمدًا رسول الله
وتقديم الصلاة وتوفي الزكوة ونسبهم سره ضامن وتنجح البيت ان استطعت اليه سبيلا
دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القائل.

توجیه

ترجیح دے پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذریعہ ہے، اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں اور تو خدا کا کریم ہے اور تو کو تو دے اور رمضان کے روزے رکھے اور بیت اللہ کا حج کرے مگر اس کی طہارت راستہ کی طافیت ہو۔ یہ فرمان نبویؐ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام عملاً نہیں ہے کہ فقہ بنی فقہی۔

42

تشریح | آئینہ شریعت کے مذکورہ الفاظ میں جو ب رحمت فرمایا مگر جواب میں سختی چیزیں مذکور ہیں سب اعمال سے متعلق ہیں ان شہادت اس کا تعلق زبان سے ہے (۴) غارت پر اس (۵) رکوع و تاراج پر درود رکھا (۱۵) حج مکہ نہ اس امر پر ضروری ہے معلوم ہو تب کہ اسلام کی حقیقت اعمال میں اور ایمان کی حقیقت کے ایمان میں ہے بار بار فرماتے رہے ہیں کہ قصد حق قلبی ہے ہندو اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان نہ راستہ میں نہیں رہے بلکہ اعمال۔

تنبیہ: یہ رج کے تفصیلی مسائل کہہ تھیں اقسام استطاعت، اصول فقہ اور قیامت وغیرہ کی بحث تفسیر بیہتادی میں آپ پڑھ لیتے ہیں۔

قُلْنَا الْمَرْءُ اَنْ يَّمُرَ بِالدِّمَارِ وَيَعْلَمَ اَنْ يَكْفُرَ بِالْاِسْلَامِ وَعَلَامَاتِهِ، ذَلِكَ كَمَا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَوْمٌ وَخَدٌّ وَعَالِيهِ
اَسْمَاءُ مَا لَا يَمَانُ بِاللّٰهِ وَحَدَّثَنَا فَقَالُوا اَللّٰهُمَّ ارْسِلْ رَسُوْلًا اَعْلَمُ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَشْهَدُ
اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰهِ وَاقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَصِيَّامَ رَمَضَانَ
وَإِنْ تَعْلَمُوْهُ مِنْ الْخَيْرِ فَلْيَحْسِنُوْا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْاِيْمَانُ بِفَضْلِ نَفْسِهِ وَسِعْهُ شَعْبُكَ
اَعْلَاهَا قَوْلُ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰهُ وَادْنَاهَا اَمْلَاطُهُ اَلَاذِي عَنْ الطَّرِيقِ .

ترجمہ

ترجمہ جواب دینے کے بعد کہ اسنام کے قرأت اور اس کی علامات یہ ہیں، جبکہ ان کے بعد
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قوم سے فرمایا تھا کہ جو بفریق زندہ آپ کے پس منظر سے گئے یا تم ملتے
ہوئے وعدہ پر ایمان لانا کہ ہے تو انھوں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کے رسول ہی زیادہ جانتے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا
کہ اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے علاوہ کوئی معبود نہیں اور نماز اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے
رکھنا اور یہ کہ تم ہر شے میں سے خس دیکرو اور جبکہ آپ نے فرمایا ہے کہ ایمان کی شہادت اور کچھ شاخیں ہیں ان
میں سے ایک اعلیٰ والد اللہ تعالیٰ اور ان میں سے ایک اور فی رخصت سے تحلیف یہ چیز کو مانا ہے۔

تشریح

معرض نے پہلی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے ایمان اور اسنام کے درمیان تفریق ثابت کیا
تھا۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ اس حدیث سے استدلال درست نہیں کیوں کہ میں
اسنام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے قرأت و ایمانی و اسلامی کام بتانا
مقصود ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں مقرر کیا گیا ہے ارشاد فرمایا اور دوسری حدیث میں
صاف فرمایا کہ ایمان کی کچھ شاخیں ہیں یعنی ایمان کے کام اور اس کے قرأت اور اس کی علامتیں ہیں
نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں ہے اس لئے اس حدیث سے استدلال درست نہیں ہے۔

تنبیہ: یہ ہم تنہا دیکھتے ہیں ایمان راستہ اسلام کے درمیان نسبت کے متعلق تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں۔
تنبیہ: اردو دوسری حدیث اقام باضی کا فیض نہیں بلکہ افعال کا مہر ہے، تاہم کوہن کر دیا گیا
ہوئے آفت اس کا جذبہ تڑپ ہے۔ مخمّم: کفار سے بولنا خست قابل ہمارا کا جس کا ہمارا تھا۔ اور
چار حصے ہمارے ہیں درمیان نفس ہم کو دینے جاتے ہیں اور جس کے حکام اور نفس ہم کو دینے کی ماری تقصیر
ہاں ہمارا ہے کتاب میر میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

تنبیہ: در فہم کا اطلاقی بین اردو کے درمیان ہوتا ہے پھر کوئی اس کی تفسیر تو نے کہ آتے ہیں

نیز فتحِ اسلامیہ میں بہت نصیب انداز میں اس پر بحث کی گئی ہے۔

تنبیہ: آدناھا۔ اولیٰ اسم تفضیل ہے الف وکسے بلا پیما ہے جس کا فاعل جمع متفعّل و فکر میں تفضیل سے عرض کر چکے ہیں۔ نظر اولیٰ لہی افس کے معنی میں مستقل ہو جائے اور بھی اسفرتی بلی صورت میں اکثر کا مقابل ہوگا اور دوسری صورت میں اکثر کا۔ درجہ اولیٰ اصغر و ارض کے معنی میں مستقل ہو جائے تو پھر اعلیٰ و افضل کا مقابل ہو جائے۔ درجہ اولیٰ افرت کے معنی میں مستقل ہو جائے تو پھر ابوب کا مقابل ہوگا اور بھی اولیٰ کے معنی میں مستقل ہو جائے تو پھر آخر کا مقابل ہوگا اور حدیث میں لفظ اولیٰ انفس کے مقابل میں ہے اس لیے یہاں اولیٰ قلیل الزمت کے معنی میں ہے، اور حدیث کی مراد یہاں کام کے غرات پر لفظ ہے صحت مفقود نہیں ہے بلکہ غرت کی تکمیل کی جانب اشارہ ہے بالذات غرات کا صحت ہر دے دکر اس کی حسد نکات کا فتنہ بڑھ

وَإِذْ أَوْحَىٰ إِلَىٰ عِيسَىٰ ابْنِ مَرْيَمَ أَن صَلِّ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ ۖ إِنَّهُ يَرْفَعُ دَرَجَاتٍ لَّهُمْ ۚ وَإِذْ يُنَادِي ابْنُ مَرْيَمَ ۖ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ اذْخُرْ بِكَ إِلَٰهًا مِّنْ دُونِي ۚ وَسَيَعْلَىٰ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ۚ وَإِذْ يَنْفِخُ فِي سَافِرَةٍ ۚ إِنَّهُ يُنَادِي بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِذْ يُنَادِي ابْنُ مَرْيَمَ ۖ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ اذْخُرْ بِكَ إِلَٰهًا مِّنْ دُونِي ۚ وَسَيَعْلَىٰ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ۚ وَإِذْ يَنْفِخُ فِي سَافِرَةٍ ۚ إِنَّهُ يُنَادِي بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِذْ يُنَادِي ابْنُ مَرْيَمَ ۖ يَا عِيسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ ۖ اذْخُرْ بِكَ إِلَٰهًا مِّنْ دُونِي ۚ وَسَيَعْلَىٰ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا ۚ وَإِذْ يَنْفِخُ فِي سَافِرَةٍ ۚ إِنَّهُ يُنَادِي بِٱلْحَقِّ ۚ

ترجمہ: اور جبکہ یا جانے بندہ کی جانب سے قصد حق اور اقرار تو بھی ہے اس کے لئے کہ وہ بولے کہے :
 "تاسو کو خدا اس کے ایمان کے ستم ہو نہیں دے اور یہ مناسب ہو کہ وہ بولے کہے
 میں انشاء میں ہوں اس لیے کہ یہ خدا کا ارادہ ہے کہ اگر شک کے لئے ہے تو یقیناً کفر ہے اور اگر برکت پر
 توجہ اور دوسرے احادیث کے لئے ہے تو یہ خدا کی مشیت کی جانب یا انجام اور مال میں شکر کو جس سے نیکاب
 اور فی حکم شکر کو جس سے اللہ کے دوسرے برکت حاصل کر سیکے لئے یا اپنے فضل کے ترکہ کی برکت حاصل
 کرے کیلئے اور خود پسندی کی برادری کے لئے واقف اس کا ترک ہی ہے اس لئے کہ یہ شکر کا وہم یہ کہنا ہے
تشریح: حنفی اور شافعی کے درمیان بحث کا غلط فہم ہے کہ جب بندہ کو تسبیح فی حاصل ہوتی اور
 اقرار تائی حاصل ہے تو یہ وہ بلا شک و شبہ دوسرے ہیں لیکن اس کو انھوں نے خدا کا کیا
 ہے جس میں یقیناً بلا شک و شبہ کے دوسرے ہیں اس کا کیا حکم ہے۔

یہ شواہد کہنے میں کہ اس کے لئے مشتبہ ہے کہ وہ انھوں نے انشاء ارادہ کیلئے اس لئے کہ یہاں کہے
 ہیں کہ اپنی طرف سے کہہ رہے ہیں کہ ان کے ساتھ ادب کا وہی فاعل ہے وہ فاعل کا نام معلوم نہیں رہتا نام

عزلیؒ جہاں معلوم میں فرماتے ہیں کہ چند دلائل سے اعتقاد درست ہے یعنی ہر حال میں اللہ کے ساتھ تائید کی رعایت سی میں ہے نیز محمدؐ اور کو اللہ کے حوالہ کر دینا مناسب ہے۔ نیز زبان ماری ولا تقولن شیئاً فی فاعیل ذلک عندنا الا ان یشاء اللہ کو یہ قید تہ ہے۔ نیز زبان باریکہ لستہ شلون العبد العزیم من شاء اللہ۔ امین، اگرچہ ذیل میں بھی انشاء اللہ کہا گیا ہے، اس کا بھی یہی تعلق ہے نیز جب آنحضرتؐ کے مقابر میں مشرفین لے جاتے تو قربا سے اس کے دم علیکم دائر قوم مؤمنین واثقان شاء اللہ کہ انھوں نے حال کنکھوں میں بھی ہے مگر ادب کا لحاظ ہے اس کو بھی تعلق ہے نیز شوافع نے کہا کہ بندہ فیہ فوات کے گرداب میں جھنسا ہوا ہے سو وہ تم کا بھی اندیشہ نہ الیس کہ انھوں نے اور علم میں باوجود کار آمد اور بعضا رابہ کے انھوں نے اور امین العفت کا۔ نیز دار علی مرتبت ہو چکے باوجود اس کی واضح دلیل ہے اور حضرت صوابہؓ کو اہل اسلام میں۔ وقت غزوہ محسوس کہ اسے استفادہ کیے اور روئے سے اور سلب ایمان سے خائف رہتے تھے یہ تمام وجوہ مذکور اس امر پر دل ہیں کہ انھوں میں ان شاء اللہ کہہ جائے اور یہی مستحب ہے۔ یہ شوافع کی غیر خستہ ہو گئی۔

خفیہ کے کہا ہے کہ وہ انھوں نے عقائد کو اپنا جانے اور استہوار مناسب نہیں۔ طواف اوقاف ہے ان کے دلائل عندہ جہاں میں۔ استہوار جہاں عقائد کو اپنا کر رہا ہے جیسے کہ مسلمانوں میں ہے اب اس سے اعزاز لگاتے بات کہاں ہو چکے کا انداز ہے وہ، حضرت عطار سے منقول ہے کہ میں صحابہ کو بایزہ ہوں کہتے تھے خیر المؤمنین والہو المؤمن۔ ایک شخص نے انھوں نے انشاء اللہ کہہ کر حضرت ابن عباسؓ سے فرما دیا کہ تو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھتا ہے، اس نے کہا ہاں تو اپنے فرمایا انھوں نے کہ جو یہ حضرت ابن عباسؓ نے بات پڑھی انھو المؤمنون الذین آمنوا باللہ ورسولہ ثم یؤدوا ما وادوا للذین ہم المؤمنون حقاً اس سے مطلوب ثابت ہے (۴) اللہ تعالیٰ نے نماز روزہ زکوٰۃ کے احکام فصاحت ہے اہل اسلام پر لازم کے ہیں تو جس کو اپنے ایمان میں شک ہو گا تو اس پر کوئی مسلک لازم نہ ہو گا (۵) ایک شخص عبد الشرائیؓ کے پاس گئے اور پوچھا آپ کا کیا مذہب ہے۔ تو نے احوال و عبد اللہؐ کا کہا آپ انا احوان شام اللہ کہو گے تو انھوں نے کہا نہیں۔ عبد اللہؐ نے کہا ہے باپ کے رکھے ہوئے نام میں استہوار نہیں کرتے اور مشرک نہیں دانہم قرآن میں مؤمن رکھا ہے اس میں استہوار کرتے ہو۔ بخوار تفسیر مذکورک انھوں نے بعض الفاظ (۵) امام ابو حنیفہؒ نے ایک شخص سے پوچھا کہ تم استہوار کو مستحب کہتے ہو اس کی دلیل کیا ہے تو اس نے کہا کہ میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اتباع کرتا ہوں۔ انھوں نے فرمایا احوال والذین الطبع ان یغفل قطیعتی یوم الدین۔ امام صاحب نے فرمایا یہاں تو اپنے ان کا اتباع کر لیا اور قال اولہ تو میں قال کی کے اور آپ نے ان کا اتباع نہیں کیا۔ خفیہ کے دلائل خستہ ہوئے۔

شارج فرماتے ہیں کہ اگر اللہ اللہ شک کی وجہ سے کتابت تو اس کے کلمہ ہونے میں کوئی شک نہیں اور

اگر بہارِ آدابِ باطن پر کتبہ ہے کہ خاتمہ کا قول معلوم نہیں، بالشریک کے نام کی برکت کو جو جسے کہنا ہے باوجود
بہت سی بات اور سیاق معلوم ہونے سے بچے کیلئے کہنا ہے تو اگرچہ یہ کہہ سکتے ہیں اور اس کے اوپر عدمِ حوازم کا
فتویٰ نہیں دیا جاسکتا، بہر حال کسی نہ کسی درجہ میں جو ہم شگ بہرِ رہے، پہلے اس سے اضاہاب ہی
اولیٰ ہے۔

فہمیت :- یہ اختلافات لفظی معلوم رہے اور ہر ایک نے اپنے دعویٰ پر دلائل پیش کئے ہیں مگر درحقیقت
یہ کوئی اختلاف حقیقی نہیں بلکہ نزاعِ عقلی ہے جس نے فی کمال تعویضی ایمان کا کما کما کیا اس نے انا مویش
حق کو افضل کہا اور جس نے نجات اور ثواب کے ترش کما کما کیا اس نے انا مویش حق ان شاء اللہ کو افضل
فہمیت دیا اور اس میں حضراتِ مجاہد کرم اور تابعین اور سادات و دلائل قسم کے اقوال نقل ہیں انہیں ذرا
بیشمار کیا گیا ہے۔

مستطاب :- لفظ فی ایمان والحقابی۔ ان معنی پر فہمیت، ان اس زمانہ کو کہتے ہیں میں کما کما محکم وافع ہو
اور اس کا معنی یہ نام تو افعال کو ممکن بناتی ہے اور اس پر جو نام داخل ہے، یہ نام تعریف نہیں اسلئے کہ نام
تعریف کی شرط یہ ہے کہ کلمات پر داخل ہو، مگر اس کے معنی یہ ہے۔ اور ان کے لئے اس سے مستثنیٰ نہیں لہذا وہ اسلام سہا
کہ باہر کو نفس پوش کی وجہ سے معنی ہے۔

اور حال سے مراد ان کی دروسِ ظاہریں ہیں یعنی دروازوں کے دریاں، قدیم شریک وقت، یعنی افاضی کی بہت
زیادتیں کی بڑھت کا وقت، حال کما کما آب، اسی وجہ سے تو بولتے ہیں، "نہ لعلی الان"۔ حال کما کما کما کما
گناہ چکا اور کما کما بانی ہے۔ باخدا، کما کما حال کہتے ہیں جس کے لفظ کا وجود اس کے معنی کے ایک جز سے مفاد
ہو جیسے نہ یہ فہمیت الان، تو یہ سب مفاد اس کا معنی ہے حال کے معنی میں تو یہ کتب کے لفظ کے وقت وجود کما کما
کے بعض مفاد سے مفاد سے سب سے تین، بہر حال اب شراہ کی سہتے :

وَالْهَيْتُ اَعَالِ لَا يَنْفَعُ دُونَ اَنْ يَقُولَ لَا يَجُوزُ لَا دَرَا اَعَالِ لَكِنَّ الشَّرِيفَ فَلَا مَعْنَى لِنَحْنِ الْجَوَازِ
كَيْفَ وَدَرَاهِبَ الْكَيْفِ كَيْفَ مِنْ كَيْفَ حَسَنَ الصَّغَرِ الْكَيْفِ وَادَاتِ الْكَيْفِ

ترجمہ :- اور تو درست نہایت کما کما متبع نے ایمان نہ لایا جو تو نہیں فرماؤں میں نے کہ جب شگ نہ جو
تو جو ارا کی نفی کے کوئی معنی نہیں میں یہ کہتے ہو سکتا ہے حال کما کما اس کی جانب بہت سے
سبب یہاں تک کہ حواہ در تابعین سے ہیں۔

تشریح :- راجح فہمیت میں کہہ دے کہ کہنا ہے کہ اس کا ترک دینی ہے، ہرگز ترک کو واجب نہیں
کہا، اس کی ترغیب نہیں کی، مصنف نے نہ جو دے کہ اس کے لفظی ترغیب ہے کہ جب تا اگلے

متصرف ملک ہو بلکہ امور مذکورہ سائلہ میں سے کوئی نہ ہو تو اسکو ناجائز کچھ کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی بلکہ بہت سے اسلاف سے یہ منقول ہے یہاں تک کہ صحابہؓ اور تابعین سے بھی منقول ہے۔

تسلیم کہ یہ حاشیہ رمضانؑ گذر کر اس سے کہ مروی ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ ایسے ہی کہا کرتے تھے صحابیؓ انہوں نے ان شادانہ شرح انیاء میں بھی اس کی نسبت ابن مسعودؓ کی طرف کی تھی ہے اور یہی امام شافعیؒ سے ظاہر رہا ہے مگر یہ اعتساب عجیب منکرم ہوتا ہے کہ چونکہ خلیفہ کے فیصلہ کی خبر ابن مسعودؓ کی امارت اللہ ان کے اجتہاد پر ہے۔

تسلیم کہ حضرت ابن عمرؓ کے متعلق منقول ہے کہ انہوں نے ذبح کر نیچے لئے ایک بکری نکالی تو ایک آدمی گذر کر ان سے پوچھا کہ کیا آپ بخوشی ہیں؟ اس نے کہا نعم ان شادانہ لا میں غور نے کیا ہے اپنے ایمان میں شک کرے وہ ذبح نہیں کرے گا۔ پھر دوسرا شخص گذر کر اس سے پوچھ گیا کہ تو خوش من ہے؟ اس نے کہا نعم تو اس کو ذبح کر نیچے ٹھکروا۔ تو گویا ابن عمرؓ نے لامر یا مستثنیٰ کو شک کی جانب پھیرے ہوئے اسکو مؤمن قرار نہیں دیا۔ گذشتہ حاشیہ کسلی مسئلہ ۱۲۰ افواہی اثبات لفظ الرادہ عن ابن عمرؓ منقطع ہے۔

تسلیم کہ بعض متقدمے مخالف سے کوہ لیتے ہوئے یہ کہہ کر شافعی غور سے نکاح جائز نہیں سمجھتے کہ شوافع مستند راویوں سے کافر ہیں۔ مگر یہ بہت بڑی جرات اور ایسا تعصب ہے جبکہ دائرہ غائی پسہ نہیں کرتا اور نہ اسلاف کی طرف سے نادانیت ہے۔ شرح فقہ کفر لاطالی قاری مسئلہ ۱۲۰ اس مسئلہ پر سماعی کام کیا گیا ہے۔ **تسلیم** کہ یہ صحیحاً میرا ہے وجہ قال الامامون من ان شاء اللہ تعالیٰ من غیث تاویل کفر۔ قدیر۔

وَلِیْسَ هَذَا مِثْلَ قَوْلِ أَتَا شَابُّ ابْنِ شَادَانَ تَعَالَى لَأَنَّ الشَّيْبَ لِعَرِّ مِنَ الْفَعَالِ الْمَكْتَسَبِ
وَلَا مِثْلَ يَكُونُ الْبُشَاءُ عَلَيْهِمْ فِي الْعَاقِبَةِ وَالْعَاقِبُ لَا مَعْلُومٌ يَحْصُلُ بِهِ تَرْكِيزُ النُّفُوسِ وَلَا عَجَابُ
بَلْ مِثْلُ قَوْلِ أَتَا زَاهِدٌ مَتَّى ابْنُ شَادَانَ تَعَالَى۔

ترجمہ

اور یہ میرے قول؟ اتا شابُّ ابْنِ شَادَانَ تَعَالَى کے مثل نہیں ہے۔ اس سے کہ حوالی افعالی کسی کے میں سے نہیں ہے اور ذان چیز اول میں سے ہے کہ انہی میں کارجن کی بناء معقوبہ اور نہ ان چیزوں میں سے ہے جس کے ذریعہ تَرْكِيزُ النُّفُوسِ اور فوراً ہی ہو سکے۔ تو میرے قول اتا زاہِدٌ مَتَّى ابْنِ شَادَانَ تَعَالَى کے مثل ہے۔

تشریح

صاحب کلام نے اتا زاہِدٌ مَتَّى ابْنِ شَادَانَ تَعَالَى کے جملہ میں ردائیں پیش کرنے ہوئے کہ اب کہ نہ مؤمن ابْنِ شَادَانَ تَعَالَى بالکل ایسا ہے جیسے اتا شابُّ ابْنِ شَادَانَ تَعَالَى اور اس کلام کا اہل بدر کذب ہو نا ظاہر ہے لہذا اولیٰ کا بھی حال ہے اسی قول میں ہے۔ صاحب کلام کی یہ بات پر شاعر گہفت

فرما رہے ہیں کہ معذور بہ نواسۃ علیٰ تشبہ وری کہیں ایمان کا مسئلہ اور کہاں جوئی کا مسئلہ، دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے کہیے؟ اس لئے کہ جوئی میں باغداد نہیں بلکہ ذوالفقہی ہے۔ (کہہ دیجئے) مخلوق ایمان کے نیز جوئی کسی اور اختیار کی چیز نہیں ایمان اختیار ہی اور کسی ہے نیز جوئی کوئی اہل ملاحہ میں سے نہیں ہے کہ اس میں عجب اور غور پسندی کی بات ہو اس لئے ثانی کی نفی اور اول کی نفی کو مستلزم نہیں ہے کہ جوئی کی کسی ہے باعث انکار ہے، عمر خارج ہے، سوچا جا رہا ہے، جوئی میں یہ سب امور نہیں ہیں بلکہ لوں کے کو "انما مؤمنین" ان شاء اللہ علیہ ہے جیسے "انما مؤمنین" کہنا کہ ایمان زبردستی امور اختیار میں سے ہیں سوچا جا رہا ہے، عجب ہیں اور ثانی کے اندر استثناء بالاعتقاف اور مت ہے لہذا انما مؤمنین کے اندر بھی مستثنیٰ ہو چکا ہے۔ یہ شارح کے کام کا معاملہ ہے جسکی صاحب کفایت پر عرض، شارح کا اندازہ لنگویہ ظاہر کر رہا ہے کہ جس طرح "انما مؤمنین" ان شاء اللہ علیہ کہنا مستحسن ہے ایسے ہی "انما مؤمنین" ان شاء اللہ علیہ مستحسن ہے تشبیہ کا۔ مگر شارح کا یہ کام اور ایمان در تقویٰ کو لیک در جس میں کہنا عملی نہیں ہے بلکہ کز در تقویٰ اور ایمان میں زمین و آسمان کا فرق ہے کیونکہ اول تمام کسی ایک وقت میں حاصل ہو جائے ناممکن ہے۔ کیونکہ زائد متقی اسکو نہیں کہتے جو کسی وقت تک مل کر ہے کسی وقت میں گناہوں سے غیب ہو جائے بلکہ در تقویٰ سے ایک ایسی کیفیت نفسانی پیدا ہو جاتی ہے جو بندہ کو اشتیاق و امر براہ حال ہے اور اسکی صاحب معاصی سے روکتی ہے اور یہ کیفیت قوت و ضعف قبول کرتی ہے زوال و ثبات قبول کرتی ہے اور معتبر ہی تقویٰ ہے جو ایسی قدرت پروردگار کے پوشہاوت کو قوت دے اور نفس مارے کو مغلوب و مغلوب کر دے اور در ہر عمر برقرار رہے۔ تو اس میں شک بر عمل ہے اس لئے انشاء اللہ کہنا یقیناً مستحسن ہو گا۔ اور ہر حال ایمان وہ ایسی چیز ہے جو اتنی کمزور ہے ایک دم حاصل ہو جاتا ہے رہا اس کی مضبوطی اور قوت کا مسئلہ وہ شئی دیگر ہے جو موضوع سخن سے خارج ہے۔ بلکہ موضوع سخن نفس ایمان اور تقویٰ قلبی ہے جوئی کامل ثابت و متین ہے لہذا اس میں شک کے کرا مفتی

وَقَدْ خَلَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّ الْمَحَاضِلَ لِلْعَبْدِ هِيَ حَقِيقَةُ التَّصَدِّيقِ الَّتِي يَبْتَغِي عَنْهَا الْفَتْحَ لَكِنِ التَّصَدِّيقُ فِي نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّكِّ وَالْتَمَعُ وَحُصُولُ التَّصَدِّيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِي الْمَشَارِئَ لِلْبَوْلِ، لِتَعَالَى أَوَّلُكَ هِيَ الْمَوْضُوعُ حَقُّ الْهَيْئَةِ دَرَجَتِ عَبْدٍ رِبِّهِمْ وَمَغْفِرَةُ وَمَرْفَعٌ كَوَيْدِ انْشَاءِ هُوَ فِي مَشِيَةِ اللَّهِ تَعَالَى.

ترجمہ اور گئے ہیں بعض محققین اس بات کی جانب کہ بندہ کو جوہر مل رہا ہے وہ حقیقت تصدیق ہے جس کے ذریعہ وہ کفر سے خارج ہو جائے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف

کو قبول کرتی ہے اور تصدیق کا حصول جو بھی (نجات دینے والے) عن عذاب ہے جس کی جانب اللہ کے فرمان
 اُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ سے اشارہ ہے۔ یہ اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح

استغفار کے بولنے کے سلسلہ میں استغفار کرنے ہوئے بعض حضرات نے یہ توجیہ کی ہے کہ اگرچہ
 غرض تصدیق تو حاصل ہو گئی لیکن ہر حال تصدیق شدت و ضعف کو قبول کرنی ہے یہی وجہ
 ہے کہ احادیث کی تصدیق یا انکسار کی نسبت میں سب ماحول سے استغفار جائز ہے اور ابی تصدیق کامل جو عذاب سے نجات
 دینے والی ہو وہ قدرتی یا کسبیت میں سب ماحول سے استغفار جائز ہے اور ابی استغفار کے معنی ہوں گے:
 اَنَا مُؤْمِنٌ كَمَا اُولَئِكَ نَجَّيْنَاهُ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی۔ ہذا اب اس کے بولنے میں کہ عرض نہ ہو گا کہ بزرگ
 رب استغفار ناجائز ہو گا۔

آیت کی تشریح: اُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَّهُمْ دَرَجَاتٌ جَنَّاتُ رَفِيعَةٍ
 مَعْفُورٌ فِيْهَا رُفُوفٌ عِشْرَم رُفُوفٌ ہر ایک ایمان والے ان کے لئے ان کے رب کے پاس درجے ہیں اور
 معافی ہے و عزت کی روزگاری ہے۔

غزوہ بدر میں جو مال غنیمت ہاتھ آیا اس کے متعلق ہو چڑھیں نزاع تھا اور جو ان جو اسے بڑھ کر لارہے تھے
 وہ کل مال غنیمت کو اپنا حق سمجھتے تھے پر اسے لوگ جو جو مالوں کی پش پش کرتے ان کا یہ حکم تھا کہ ہمارے
 سہارا لگنے سے منع ہوئی لہذا غنیمت ہم کو ملنی چاہیے۔ ایک جماعت جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مخالفت کرتی رہی
 رہی تھی وہ اپنے کو اس مال کا مستحق سمجھتی تھی، لہذا ان آیات میں بتلاد باکرمین صحت اللہ کی نصرت سے ہوئی
 ہے سو ان کا مالک اللہ ہے اور پھر اس کے نائب ہیں لہذا ہر ایک خدا پرست جو طریق چاہیں گے تصدیق کریں گے۔ کچے
 مسلمانوں کا کام یہ ہے کہ ہر معاملہ میں خدا سے ڈریں انہیں میں صلح و آشتی سے رہیں و خدا را سب آیات پر مقرر ہے
 ڈرنا انہیں اپنی ماں و خواتین سے قطع نظر کہ بعض خدا اور رسول کا حکم مانیں جب خدا کا امر و ممان میں آجائے
 بیعت و خوف سے کاتب انھیں آیات و احکام الہی مستدرک ان کا ایمان و یقین زیادہ مضبوط ہوتا رہے،
 اس تمام مضبوط و قوی ہو جائے کہ ہر معاملہ میں اس کا اصلی بھروسہ اور قہار و مہاجر خدا کے کسی پرستی نہ رہے
 اس کے سلسلے میں ہر عبوریت چھو جائے، کسی کے نام و مال و دولت خیر کر دیں۔ عرض عقیدہ و خلق، عمل
 اور مال ہر چیز سے خدا کی خوشنودی حاصل کرنی کی کوشش میں رہیں۔ ایسے ہی لوگوں کو چاروں بکا مالدار
 کہا جاسکتا ہے جو خدا کے مہال اپنے اپنے درجہ کے موافق چلے چلے مقامات و مراتب قرب پر فائز ہوں
 گئے انھیں معمولی کوتاہیوں سے روگردار کر کے عزت کی روزگاری سے سرفراز کیا جائیگا۔ تو اس حجب کا کہتے
 ہیں کہ ایسا ایمان اللہ کی مشیت میں ہے اس کے پیش نظر ہم سب مستغفار کو جائز سمجھتے ہیں۔

تشریح: جب ہذا آیت ہے کہ اس فقرہ پر میرے نزدیک کلام ہے جو کہ اگر مراد عذاب دائمی سے
 نجات ہے تو وہ تصدیق کے، وہی مرتبہ سے حاصل ہونے کی (کاملاً) کیونکہ ادنی مرتبہ تصدیق کو مرے

کمال دیتا ہے اور اگر مطلق غدا کے نجات مراد ہے تو محض تفسیر بنی بھرا دام عبادات و ترکہ معاویہ کے اسکے لئے کافی ہے۔ لہذا یوں کہنا چاہئے تھا "الحاصل العبد ہو تصدیق یو الید مخرج عن الکفر وحصول الايمان الکامل المعتبر عن دخول النار في مشیئة اللہ تعالیٰ۔"

قلبت: یہ عجیب عرصہ آیت کا حوالہ دے رہا ہے اس میں سب ایمانیات و ترکہ و نواہی عراضی برکمل نہیں ہے۔ تبلیغاً:۔۔۔ شارح نے شرح مقاصد میں پراس جواب کو نقل کر کے بعد کہلے و ہذا اقرباً لولا انک لست لایستعد عید القوم من لا یفعل و لکن ذکرت فی الفتاویٰ من ان روایات: نیز اس سے پہلے صفحہ پر کہلے ذہب کتب من المکتب و هو المحکم عن الشافعی و المروئی عن ابن مسعود ان الايمان یدخل فی الاستعداد الا۔

وَلَمَّا قُلْنَا لَعَنَ بَعْضُ الشَّاعِرَةِ اَنَّهُمْ اِنْ يَقَالِ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی بَعْدَ اَعْلٰی اَنْ تَعْبِدَ فِي الْاِيْمَانِ وَالْكَفَرِ وَالتَّعَادَةِ وَالتَّشَاوُفِ بِالْخَاتَمَةِ حَتّٰی اِنْ اَمِنَ مِنَ الْعَبْدِ مِنْ مَاتَ عَلَى الْاِيْمَانِ دَانَ صَحَابَ طُولِ عَصْرِ عَلَی الْكَفَرِ وَالْعَصِيَانِ وَالْكَافِرِ الشَّرِّ مِنْ مَاتَ عَلَى الْكَفَرِ ضَلَّ بِاللّٰهِ مِنْهُمَا اِنْ كَانَ طُولِ عَصْرِ عَلَی اَصْدِيقٍ وَالطَّاعَةِ عَلَی الشَّيْرِ السَّيْرِ يَقُولُ تَعَالٰی فَوْقَ الْبَلِيسِ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ وَبِقَوْلِهِ السَّعِيدِ مِنْ مَعْدٍ فِي بَطْنِ اَمَةِ الشَّقِ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ اَمَةٍ اِشَارَ اِلَى الْبَطَالِ ذَلَالٌ يَقُولُ۔

ترجمہ

اور جبکہ منقول ہے بعض اشاعر سے کہ انا مؤمن میں ان شاء اللہ کہنا چھٹی ہے اس بات پر بنا کرے ہوئے کہ ایمان و کفر میں اور سعادت و شقاوت میں خاتمہ کا اعتبار ہے یہاں تک کہ جو کفر سے رہے جو ایمان پر رہے اگر وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں کفر و عصیان پر رہا ہو، اور کافر شقی رہے جو کفر پر رہے (تم ان دونوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں) اگر وہ اپنی عمر کے دراز حصہ میں تصدیق بنی ایمان پر رہا ہو جیساکہ اس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اللہ کے اس فرمان میں جو البلیس کے حق میں ہے و کان من الکافرین اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں السعید من سعد فی بطن امہ و الشقی من شقی فی بطن امہ۔ ترجمہ اللہ کے اللہ رکھا اس کے بطن کی جانب اپنے اس قول لا تظن سے یہ جواز استثنائی کی غیروہ دلیل ہے بعض اشاعر سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کا ہے اگر ایمان اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے بھر جائے تو صحت میں جائیگا، تو چونکہ ایمان بر قات کا کسی کو صحت نہیں ہے اس وجہ سے اسکو محول الی ذکر کرے ہوئے استثناء گردینا جائز ہے بلکہ ترک ایسی معنی درست نہ ہوگا۔

تشریح

اب حاصل ہوا اور بعد میں اس سے بھر جائے تو صحت میں جائیگا، تو چونکہ ایمان بر قات کا کسی کو صحت نہیں ہے اس وجہ سے اسکو محول الی ذکر کرے ہوئے استثناء گردینا جائز ہے بلکہ ترک ایسی معنی درست نہ ہوگا۔

بہر معقولہ نے ایک کثرت اور ایک حدیث استدلال میں پیش کی۔ آیت کا ماحصل یہ ہے کہ چونکہ اعتبار غائر کا ہے اور شیعہ اہل حق سے ایمان مطلوب ہے اور آمیزہ بھی مطلوب ہوگا مگر اس سے پہلے وہ بہت اوجھے رتبہ کا حامل تھا اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا اے ایمان من الکافرین یعنی تو پہلے ہی کے کافرین میں سے تھا اس سے ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ غائر کا حل ممکن ہو نہیں لہذا اس کو اللہ کی جانب محول کر دینا چاہیے۔ اور حدیث میں آگیا کہ جو نیک بخت ہو تا ہے وہ مال کے پیٹ سے جیسا پوچھتا ہے اور جو بد بخت ہو تا ہے وہ جیسا مال کے پیٹ سے پوچھتا ہے اور وہ زندگی بھر جو چاہے سو کرے مگر مال کے پیٹ میں رہتے ہوئے فرشتے نہ جواسکی سعادت و شقاوت کوئی سمجھا کر کار وہی منتظر سامنے آکر رہے گا اور اسی حال پر اس کا انتقال ہوگا۔ لہذا یہ جواز کا خوف ہے۔ اس وجہ سے ہم استنصار کے قائل ہیں امام اگر کہیں سے بھی یہی جواب منقول ہے۔ ملاحظہ ہو شرح مفاد ص ۲۴۲۔

تنبیہ: ۱۔ اشارہ نے جاستہ اشارہ پر تین دہلیں یہ ذکر کیا ہیں وہاں شک قواضع دہ، ایمان کامل کے حصول میں شک و دوہر وقت خاتمہ ایمان میں شک۔ مگر مصنف اشارہ کی اس توجیہ اور ان کے استدلال کو باطل قرار دینے کے معنی یہ جواب معنی صحت حدیث کا جواب ہے۔

آیت کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ تسلیم ظاہری میں نہیں بلکہ ظاہرانی میں وہ پہلے ہی سے کافر تھا اور ہماری مراد وہ جو ظاہری نفس لادری ہے یا یوں کہا جائے کہ قرآن کے نزول سے پہلے تو شیطان کافر ہو چکا ہے تو اس کو کائنات سے تعبیر کرنا درست ہو گیا، نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کائنات خدا کے مافیہ میں ہے اور لیا معلوم ہو تا ہے کہ شارح علیہ السلام اشارہ کر حضرت استدلال کی جانب اشارہ کرنا چاہتے ہیں

وَالْمُشْهِدُ قَدْ يَشْفِي بِلَا يَنْتِ بَعْدَ الْإِيمَانِ نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ ذَلِكَ وَالنَّفَرُ قَدْ بَعْدَ بَلَدٍ
بَلَدٍ يَوْمَ بَعْدَ الْكُفْرِ وَالْعَقَبِينَ يَكُونُ عَلَى السَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ دُونَ الْإِسْعَادَةِ وَالْإِسْعَادَةِ وَهَذَا
مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَمَّا أَنْ الْإِسْعَادَ تَكُونِ السَّعَادَةِ وَالْإِسْعَادَ تَكُونِ الشَّقَاوَةِ وَلَا
تَعَالَى عَلَى صِفَاتِهِ لَمَّا مِنْ أَنْ الْقَدِيمُ لَا يَكُونُ مَحَلًّا لِلْحَوْلِ وَثَبَتَ

ترجمہ:

اور سید کبھی شفی ہو جاتا ہے اس طرح کہ ایمان کے بعد تہ ہو جائے (نوعہ بلقرآن نامی) اور شفی کبھی سید ہو جاتا ہے اس طرح کہ کفر کے بعد تہ ہو جائے۔ اور تعبیر سعادت و شقاوت کا ہے مگر اسعاد اور اشقاء کا اندر یہ دونوں اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں اسلئے کہ اسعاد وہ سعادت کی تکوین (خلق) ہے اور اشقاء وہ شقاوت کی تکوین (خلق) ہے۔ اور اللہ اور اس کی صفات پر کوئی تغیر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گذر چکی کہ قدیم حوالہ کا حل نہیں ہوتا۔

تشریح

اصناف کے کلام کا حامل یہ ہے کہ ہند کی صفات میں تغیر اور تبدیلی ہوتی ہے۔ تجلیت، شفاوت سے سعادت، کفر وین اور سعادت سے شقاوت کی طاعت نیز طاعت سے نصیب کی شرف۔ اور مصیبت سے طاعت کی طرقت اس کا اشتغال ہو کر رہتا ہے مگر الشکر کی صفات میں تغیر نہ ہو۔ مسلمہ بنیاداً ہند کی صفات کا آخر اللہ کی صفات میں آخر کو مستند نہیں ہو سکتا۔ اور اللہ کا نام اور اللہ کے ساتھ یعنی ایک ہی اور بدلتی کی گویا ہے اس گویا میں تو کچھ تغیر نہیں اور درستی ہے ہند کی صفات میں شقاوت اور سعادت تو اس میں تغیر ہو گیا ہے۔ جب یہ بات زمین نشین ہو گئی تو سب سے کم حدیث ہے آپ کا استدلال و صحت نہیں کیونکہ ہاں اس سے مراد اسد اور اسفاد میں جس میں تغیر نہ ہو گا۔

والحق انہ لا خلاف فی البعۃ فان اريد بالایمان في السعادة فمن حصول البعۃ وهو حاصل في الحال وان اريد ما يقرب عليه الخصال والثبات فهو مشية الله تعالى لا يقع بمحصوله في الحال فمن قطع بالحصول اراد الخلال ومن فوض المشية اراد الثاني

ترجمہ

اور حق بات یہ ہے کہ معنی وغیر سے کوئی خلاف نہیں ہے اس لئے اگر ایمان اور سعادت سے محض معنی کے حصول کا ارادہ کیا جائے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر اس کا ارادہ کیا جائے جس پر ثبات اور عزت مرتب ہو جسے تو وہ الکی شیت میں ہے۔ وہ فی الحال جس کے حصول کا کوئی یقین نہیں ہے تو جس سے حصول کا قطعی جانا تو اس سے اولاً ہی کا ارادہ کیلئے اور جس سے نسبت ایمان کے بہرہ و کردار تو اس نے معنی ان کا اعتبار کیا ہے۔

تشریح

ہم اس کے درمیان میں انھیں سے گفتگو کر چکے ہیں یعنی یہ فقہ فرائض الفی ہے کہ اخلاص یعنی

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من الرضاينة وهو سفارة العبد لله والى الله والى الناس من خشيته لا يرضى بها عبيدهم فيها قصود عنه عفو لهم عن عيباتهم الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والسبق في صيد الكتب جملته في مصلحة وعاقبة حميدية

ترجمہ

اور پیغمبروں کے پیچھے میں رکھتے ہیں (رضائے) رسول کا معنی ہے رسالہ سے بخوبی کے درجہ پر اور یہ (رضالت) ہند میں سفارت دینیا رسالی ہے) اللہ کے درمیان اور اس کے مخلوق میں سے غلاموں کے درمیان تاکہ اللہ سے اس سفارت کے ذریعہ ان کے امر حق کا ذکر کر دے ان کو

کے سلسلہ میں کہہ رہے ہیں، انکی مقصود قاضی نہیں دہاؤ آخرت کی اہلیوں اور توسلے کتاب کے شروع میں رسول اور نبی کے معنی کو پہچان لینے سے (اور رسول اور نبی میں) تمکنت ہے اور پھر انجام ہے۔

تشریح

مقصودت الیہات اور احوالِ خشر سے فراغت کے بعد بابِ نبوت اور ان احوال کو بیان کرینگے جو نبوت سے خلق کے لئے تھے میں منصف نے یہاں جہاں اتنی بات کہی ہے کہ بغیر دوسرے کچھ میں حکمت ہے یعنی اہلیت جہتہ میں لوگوں کیلئے مسافہ کوڑہ چہا، شارح نے اس پر گفتگو کرتے ہوئے جذباتیں بھی ہیں، راہِ نبی کے معنی جو رسالت سے مشتق ہو کر محمول کے گردن پر ہے، وہ رسالت کی قبولیت کرتے ہوئے کہہ رہے کہ رسالت ہے کہ اللہ ارادہ اس کی مخلوق میں سے جو باری فعل میں ان کے درمیان پیغام رسائی کا کام انجام دینا، رسالت و معرفت کا عقیدہ و غرض یہ ہے کہ اس کے ذریعہ بندوں کے امراض یعنی ان کی بہت اور شکوک و شبہات کا ازالہ ہوتا ہے اور یہ ایسی ہیئت ہے کہ محمول اسے اپنی ذات خود ان امور کا ادراک کرتے ہے قاضی نے خواہ وہ امور دنیا سے متعلق ہوں یا آخرت سے، امور دنیوی جیسے عدل و انصاف کے قوانین میں جگہ ضرورت سے بیان کیا ہے محمول انسانی ان کے دراک سے قاضی نہیں، اور آخرت کے امور جیسے ثواب و عذاب، محض اس کا بھی ادراک کرتے ہے قاضی نے یہ کہہ کر رسول و نبی میں کیا فرق ہے، جو اصل کتاب میں گزریکا ہے جہاں شروع کو بیان و وہ نبی کے درمیان مثبت تسادی کا تھا۔ یہ شارح کے کلام کا حصہ ہے تنبیہیں۔ دوسری لالچ لالچ، الباب اربعہ کی جگہ سے بنی عقل آدمی لالچ کی تخصیص مسئلے کی گئی ہے کہ رسولوں کو جانیں اور حیوانات کی جانب نہیں بھیجا گیا اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ نبیوں کو کثرت حیوانات کے اندر رسول سے نہیں اور استدلال میں فرمان: **وَرَبِّكَ اَنْذَرْنَاهُ مِنَ الْاَشْجَارِ اَلَمْ يَكُنْ لَكَ فِیْہَا سَكْنٌ مِّنْ قَبْلُ** کرتے ہیں یہ بات غلط ہے بلکہ انسانی تسبیح ہے اس بات سے جو کہے اور خبر یہ کہ نبوت کی معرفت سے نعمت ہونا لازم آئے اور ایت سے یہ واضح ہے۔ ہذا اس سے متبادل غلط ہے، البیوانیت و کجوابہ میں لکھا ہے کہ مالک نے فتویٰ دیا ہے کہ کوئی شخص اس کا قائل ہو کہ ہر جنس حیوان میں نبی آیا ہے وہ کافر ہے اور یہ کلامیہ مکرورہ تو یہ عام غلطیوں میں بعض سے معنی جن و انس مراد ہیں۔

تمہید۔ خداوندِ قدوس نے ہمارے ظہورِ اسلام کو مخلوق کی ہر ایت کیسے سمجھا تا کہ وہ لوگوں کی نعمت کی باتیں سنا میں اور ان کے تمام حوالہ کی تکمیل کر رہا ہو کہ وہ فقہانے حکمت خدا نے ہرگز نہ نزع انسانی کے اندر دوسرے کے افعال جہاں کہے ہیں ایک اخلاقی مسند جن سے ان کے حوالہ درست ہوئے ہیں، دوسرے اخلاق مستحبہ جو وہاں کے برعکس ہیں جو محض اس غرض سے پیدا کئے گئے ہیں تاکہ انسان ان کے ذریعہ ظلم و فساد کے آباد کرے میں ترقی کرے جہاں اسے ایک خاص ذہن و رنگ رہا ہے لیکن اگر یہ خواہش کو ترقی اور زیادتی سے کھالے کسی حد تک ساتھ محدود کر دیا جائے تو یہ خواہش کو خواہے کسی حد تک پہنچ کر تک جانا پڑا اور آگے نہ بڑھائے۔ یہی ہو جاتی جس سے ترقی کی رفتار میں فرق آتا اس کا حل اسے اخلاقی

یعنی قوتوں یا خواہشوں کی اصل فطرت میں اعتدال نہیں رکھا گیا بلکہ ان کو اس قابل بنایا کہ اپنے قصہ کے خلاف ان قوتوں سے اعتدال کے ساتھ کام لیا جاسکے اسی لئے ان اعتدال مسکینہ کی نسبت یہ اغیثہ ہو گیا کہ کہیں یہ اعتدال سے بڑھ کر حملہ نفع کے نقصان کا باعث نہ ہو جائیں اور نہ یاد و غم و درساں مذات ہیں، تو اب مصلحت اسی کی مقتضی ہوئی کہ ان قوتوں کی جولانی سکے لئے ایک حد مقرر کر دی جیسے اردان سے باقاعدہ کام لیا جائے تاکہ ہنر کا اغیثہ جاری رہے اور نفع حاصل کرنا آسان ہو جائے اسی وجہ سے خدا کے جلیل نے رسولوں کو بھیجا کہ وہ ان سے باقاعدہ کام لینا اور ان کے بے موقع جوش و جولانی کو روکنا سکھائیں یہاں تک کہ وہ ایسی حد تک پہنچ جائیں جن سے ان کا غم و درد ہو جائے اور نفع ہی حاصل ہو تا ہے اور اس طرح سے اخلاقی سبب بھی فلاحی حسد بن جائیں۔ اس کام کیلئے آپ رد مؤثر و ذمہ دار بن گئے ہیں، لوگوں کو نیت دلانا اور ان کو ڈرانا اور اس کے ساتھ ہی وہ عمرہ چیرہ کی قوتی اور بیخ استہدائی برائی نایت کرنے کیلئے دلائل بھی قائم کر رہے ہیں جس سے ان دونوں کے اندر آمد بھی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کتاب الیک مثال کے ذریعہ ہم ایسے سمجھنے کے لہجہ تک بڑا دھت سے لیکن اگر یہ نہ ہوتا تو کون کسپ محتاج کوئے، باغ اگلنے، امکانات بنانے وغیرہ کی تکلیف ہرگز برداشت نہ کرتے اور اس کے ساتھ ہی یہ بات بھی ہے کہ جب آپ کے بے اعتدالی کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے تو طرح طرح کے جھگڑے اور برائیوں پیدا ہو جاتی ہیں تو رسول کی شریعت کا کام یہ ہے کہ اس قوت سے باقاعدہ کام لیا تو لوگوں کو تشہیم کرے اور یہ سکھائے کہ کجائے زیادہ مال جمع کرنے اور دوسروں کے نقصان پر اپنے نفع کو مقدم رکھنے اور اس قوت کو زندگی کی ضروریات کے حاصل کرنے اور مناسب امور کی کوشش میں استتھال کریں۔

وَفِي هَذِهِ النِّسَاءِ تَزَالُ ابْنُ الْأَرْسَالِ وَاجِبٌ لَا يَحْتَجُّ الْوَجُوبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَحْتَجُّ أَنْ
قَضِيَةِ الْحُكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِعَاقِبَةٍ مِنَ الْحُكْمِ الْمُتَعَالِمِ وَلَيْسَ يَحْتَجُّ كَمَا زَعَمَتِ السُّنَنِيَّةُ وَ
لَا يَرَاهُمْ وَلَا يَمْلِكُ يَسْتَوِي حَرْفًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُشْكَلِينَ.

ترجمہ

اور اس کے اندر اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہو سکتے
معنی میں نہیں بلکہ اس معنی میں کہ حکمت کا تقاضہ اسکو مقتضی ہے اسوجہ سے کہ اس میں
محکمہ اور یقین ہیں اور زارسان) متفق نہیں ہے جبکہ سنیہ اور براہمہ کا خیال ہے کہ اور نہ ممکن ہے جس کی
دونوں طرفیں مساوی ہوں جیسے کہ اس کی جانب بعض مشکلیں سمجھتی ہیں۔

تشریح

ارسال دوسرے کے متعلق اشارہ ہے یہاں پارہ واجب کی جانب اشارہ کیا ہے، ارسال رسول
الہ پر واجب ہے کیونکہ اصل العبد اللہ پر واجب ہے یہ مقررہ کام سکھ ہے (۱) ارسال واجب

توبہ مگر ان پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب اس کا ہمد و روایہ اور ہر ذریعہ کیونکہ مطلقاً عکس کا یہی تقاضہ ہے۔ یہ بات یہ کہ مسلک ہے، ان دونوں ذہنوں میں فرق یہ ہے کہ اولیٰ مطلقاً توبہ کا قائل ہے اور ثانی نے وجوب میں تاویل کی ہے، اس میں منہج ہے، یہ منہج اور براہِ کا مذہب ہے، ہم اور اس ممکن ہے اور اس کا وقوع بعض تعطل و احسان کی وجہ سے ہے، جن میں سے ایک کی ترجیح کسی فرض کے ساتھ وابستہ نہیں بلکہ اس کا تعلق بعض آزاد الہی سے ہے، اور اس کے افعال کا مطلق بالاعراض ہونا لازم آئے گا یہ جہور اشارہ کا مذہب ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو یہ بھی ازہن نشین رہنا چاہئے کہ شارجہاں بات یہ ہے کہ مسلک کے مطابق گفت و فرما ہے میں اور قرآن میں کہ مصحف کے قریب حکمتہ میں اشارہ ہے کہ ارسال واجب ہے مگر واجب کی تفسیر یہ ہے ۱۔

تسلیم ۱۔ ملاحظہ اللہ نے فرمایا ہے کہ ممکن سے مراد یہ ہے کہ اس کی دونوں طرفیں مساوی ہوں اور کسی ایک جانب وقوع نہ ہو سکے گو یا کہ یہ فریق وقوع رسالت کا قائل نہیں بلکہ امکان کو کافی سمجھتا ہے لیکن ملاحظہ اللہ کی یہ تقریر غلط ہے کیونکہ اس کے قائل جہور اشارہ ہیں جنہ سے وقوع رسالت کا نکار منقول نہیں ہے، منہج اور براہ سے ارسال کا منہج ہونا منقول ہے اور اس پر انھوں نے کچھ دلائل بھی تحریر کئے ہیں مگر سب لغو و باطل ہیں۔

نہ اشارۃ الخ و وقوع الارسل و فائدۃ وطریق ثبوتہ، و تعیین بعض من ثبوت رسالتہ فقال۔

تہجہ
تشریح
پھر مصحف نے اشارہ کیا ارسال کے وقوع کی جانب اور اس کے فائدہ کی جانب ارسال کے ثبوت کے طریقہ کی جانب در بعض ان حضرات کی تعیین کی جانب بھی رسالت ثابت ہوئی اور اشارہ یہاں سے اشارہ مانتے آئندہ من کی کارکردگی میں ان کر رہے ہیں، چنانچہ کام مکان سے فارغ ہو کر ارسال کے وقوع کو متلائم گئے اگر من "قد ارسل" سے وہ ارسال کے فائدہ کو متلائم گئے، مبشرین و مذبذبین سے وہ ارسال کا ثبوت کیسے ہو گا اسکو بتائیں گے، واپد ہم بالاجرات سے وہ انبیاء میں سے بعض کے رسالت کی تعیین کریں گے اپنے قول "ازل الابد" آدم و نوح علیہ السلام

وقد ارسل اللہ لعافی رسولاً من البشر ان البشر مبشرین لا اهل الايمان والطاعة بالاجرة والاثواب ومنذرین لا اهل الکفر والنعیمان بالاسار والعقاب فان ذلک ہم الا طریق للعقل البیان وان کے ان فبالنظار دقیقاً لا یتکبر الا الواحد بعد کو حدیث۔

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے انسانوں کی جانب رُکس بھیجے جو اہل ایمان و اہل عت کو جنت اور ثواب کی خوشخبری دینے والے ہیں اور اہل کفر و عقیان کو جہنم اور سزا سے ڈرانے والے ہیں اسے کہہ کر یہ عقاب و ثواب کا علم ان چیزوں میں سے ہے کہ جس کی جانب عقل کی کوئی روشنی نہیں ہے اور اگر جو بھی انکار و بقید کے ساتھ ایسے انکار و قید جو حاصل نہیں ہو سکے کسی ایک کو مگر حد تک سکے۔

تشریح

یہاں ہے مصافحہ بتایا کہ ارسال کا وقوع ہوا اور انسانوں کے پاس انسان ہی پیغمبر آئے نہ کہ امت کو ان سے اس رہے اور ہر ایک ان سے استفادہ کر سکے پھر ان کا کارنامہ بیان کر دیا جو درضرے پھر بتایا کہ ثواب اور عقاب اور ان دونوں کے اسباب کا علم عقل کو خود بخود حاصل ہو جائے یہ خود بخود ہے ان عقوبت کو سبھا سیکھنے کا غیر تحقیق ہو سکے ہیں اور اگر کسی ایک کو بہت نظر دقیق سے کام لے لے کے بعد یہ ہو حاصل ہو گئے تو سب لوگوں کا کیا حل ہو گا اس سے صحبت خداوندی کا منتقد نہ ہو کہ انکار کر دے یا جانا متعین نہ ہو۔ مصنف کا کلام میں البشری ابشر ہو نہ تعجب ہے وہ حضرت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تعجبین رحمن و رحیم کی جانب مبعوث ہیں بعض لوگوں کا رسول ہونا بھی ثابت ہے جو احکام خداوندی دوسرے فرشتوں اور انبیاء کے پاس پہنچاتے ہیں۔ قرآن باری ان انذرا یعطون من العذاب فکفر و سئلوا من الناس اے اس کی تائید ہوتی ہے۔

تنبیہ کہ رحمن لوگوں کو بھی اور شرم کی جانب رہنمائی اپنی لکھو لکھو سے حاصل ہوئی ان میں سے ایک زندہ ان عذاب و ثواب فرشتے اور موحی کے نام پر دیکھنے پر ہے جو انہیں لکھتے اور جنت و جہنم کی کتبہ حضور کے کسی دست پرستی نہیں کی اور میں عقاب دیکھتے تھے کہ کفر باطل ہے اور ابو ذر غفاری رضی اللہ عنہ صحیح مسلم میں ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان اسے سے پہلے چند سالوں تک نہ چڑھی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی بہت پرستی ثابت نہیں بلکہ وہ موحی تھے۔ فلینا مل۔

وَمَبِينٍ لِلنَّاسِ مَا يُحْتَجُّونَ إِلَيْهِ مِنْ أُمُورِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَأَمَّا تَعَالَى خَلْقِ الْجِنَّ وَالنَّاسِ أَوْ أَعَدَّ فِيهِمْ الثَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَقَدْ أَهْبَلَ أَحْوَجَ لِهَذَا وَطَرِيقِ الْوُصُولِ أَوَّالًا وَلَا حَتَّى رَازِعِ الْبَشَاشِ مَا لَا يَسْقُ بِهَ الْعَقْلُ وَكَذَلِكَ اسْتَعْلَى الْأَجْسَامُ الْبَاقِيَّةُ وَالْقَضَاءُ وَالْحَمْدُ يَجْعَلُ لِلْعُقُوبِ وَالْحَوَاسِ الْأَسْتِغْلَالِ نَعْمَ فَهَذَا.

ترجمہ

اور بیان کرنا اس میں لوگوں کے لئے ان چیزوں کو جس کی جانب وہ محتاج ہیں دنیا و آخرت کے امور میں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے جنت اور دوزخ کو عید انعام یا اور ان دونوں میں ثواب اور عقاب کو تیار کیا۔ اور ان دونوں کے انوار کی تفصیل اور ان کی جانب پرستی کے کا طریقہ اور ان کے

بچے کا طریقہ ان چیزوں میں سے جس میں عقل مستغنی نہیں ہے اور ایسے ہی الشربہ اچھا نہ تھا اور نہ ہارہ کو سید کیا اور ان دونوں کی معرفت کھینے کو اس وقت عقل کو مستغنی نہیں بنایا۔

تشریح

انہی بار کے کاموں میں سے یہ تھی کہ بعضی دین اور دنیا کی ان ضروری چیزوں کو مستغنی بنائے جس کی ضرورت ہو۔

تفصیل احوالہ کا وہ جہد ہے اور نہ لایستغنی بہ العقل اس کی تہریہ۔ علم طلب بھی وقت و ذریعہ و حق و صل ہو یا بھٹکا رہے انبار سے اندر کے اسکو بھلا دیا۔

تفسیر جس کو عورت حق نہیں پہنچی وہ اشعار کے قول صحیح کے مطابق مہذب نہ ہوگا۔ و غیر تفصیل۔

وَمَا جَعَلَ الْقِتَابَ مِنْهَا وَهِيَ مَكْنَانٌ لَا يُطِيقُ الْوَالِدُ أَنْ يَأْتِيَهَا بِأَمْرٍ مِنْهَا مَا جَعَلَ وَأَجَابَتْ وَأَمْتَعَاتُ لَا تَطْهَرُ الْعَقْلُ إِلَّا بِعَدِ نَظَرِ الشَّرِّ وَبَحْثِ الْعَمَلِ لَوْ اشْتَغَلَ الْإِنْسَانُ بِهِ لَتَعَطَّلَ أَكْثَرُ مَصَالِحِهِ، وَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ أَرْصَالُ الرِّسَالِ لِبَيَانِ ذَلِكَ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔

ترجمہ

اور ایسے ہی القرآن نے کچھ نفس، دھکام، بندے، ان میں سے کچھ تو ممکنات میں چکی ردوں جا جواب میں سے کسی ایک کے جرم کی جانب کوئی راستہ نہیں ہے اور ان میں سے کچھ دنیا

یا مستغنی ہیں جو عقل کھینے کا ہر نہ ہو گے مگر نظر ایم اور بحث کا اس کے بعد اس طرح کہ اگر انسان اس میں مشغول ہو جائے تو اس کے اکثر مصالح معطل ہو جائیں تو اللہ کے فضل و رحمت میں سے ہوا اس بات کو بیان کر کے ہے۔ جہزوں کا بھیجنا، ایسا و باری ہے۔ درم نے آپ کو تمام مملوکوں کی رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

تشریح

یعنی احکام کچھ تو ممکن ہیں، کچھ واجب ہیں، اور کچھ منع ہیں۔ ممکن کی مثال اللہ کے لئے نعمت سے مع اور نصیر کا ثبوت، غیر حشر الا جساد، مدد اللہ کا وجود، لایع محفوف کا وجود، مہدی

کا ظہور، وحل کا ظہور، اور نزول عیسیٰ و فرعون۔ یہ سب امور ممکن ہیں اور تقضائے ممکن ہیں اور امکان کی دونوں یہ نہیں ساری ہوئی ہیں تو کسی ایک جانب کو ترجیح دینے کے لئے عقل نا کافی ہے اس لئے انہی

کی ضرورت پیش آئی اور جو احکام و تقضایا ایسے ہیں جو واجب ہیں جیسے حدت نامہ، و جہز واجب تعالیٰ اور کچھ تقضایا ایسے ہیں جو ممکن ہیں جیسے شریک الہاری اور اس کا کسی جہت اور ممکن ہیں۔ یہ سب

احکام مذکورہ بالا ہیں جو ان کو حاصل نہیں ہو سکیں گے اور اگر کسی کو بڑی محنت و جدہ جہد کے بعد حاصل ہو جائیں تو پھر اس کی ساری زندگی اسی میں صرف ہو کر رہ جائے گی وہ اس کے علاوہ کچھ اور کرنے اور دوسرے سے بھی معطل ہو کر بیٹھ رہے گا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر فضل و احسان فرمایا اور

مذکورہ قضایا اللہ تعالیٰ کو بیان کرنے کے لئے انبیاء کو بھیجا دیا اسی لئے تو اللہ کا ارشاد ہے وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ رحمت بطریقِ سرِ غیبِ عالم ہے اور آپ کا سب کچھ رحمت ہوئے ظاہر ہے اور کھل کر کچھ بھی ظاہر ہے درجہ دوسری قومیں مسخ کر دی جاتی تھیں۔ قدرِ بڑی۔

وَأَتَيْنَاهُم بِالْأَنبِيَاءِ بِالْمُعْجَزَاتِ لِنُظَاهِرَ فِيهَا عَادَاتِ جِبَدِهِمْ وَجِبَدَهُمْ وَوَلَّهُمْ أَمْرًا يُظَاهِرُ بِخِلَافَاتِ الْفَسَادَةِ عَلَى نَسَبِ مَذَاهِبِ السُّبُوفِ عِنْدَ تَعْدِي الْمُنْكَرِينَ نَعْلًا وَصَحْبًا لِعِجْزِ الْمُنْكَرِينَ عَنِ الْإِيمَانِ عَلَيْهِ

ترجمہ

اور مقرر کیا ان کو یحییٰ انبیاء کو ان معجزات کے ذریعہ جو عادات کے دوسروں کو توڑ دینا ہے۔ (مسیح) معجزہ کی فتح ہے۔ اور معجزہ ایسی چیز ہے جو ظلماتِ مادیی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے مگر نبی کو پہنچنے کے وقت اس طریق پر کہ جو منکرین کو اس کے شل کے لانے سے عاجز کر دیتا ہے۔

تشریح

یہاں سے صاف ہے ان فرقوں کو بیان کرنا جن سے انبیاء کی نبوت پہچانی جاتی ہے تو ان امور میں سے معجزات ہیں۔ اور معجزہ وہ ظلماتِ عادتِ چیز ہوتی ہے جو فقط مادیی نبوت کے ہاتھ پر ظاہر ہوتی ہے اور کسی طاقت سے اس کا مقابلہ نہیں ہو پا تا بلکہ جو منکر ساری باطل قوتوں کو کچلنے کے رکھ دیتا ہے۔

تنبیہ لہذا۔۔ معجزہ میں جو برائے مہذب ہے جیسے علامۃ اور انشا دہیں، یا وصیفیت سے اسیت کی جانب خصل کرنے کے لئے ہے۔ وَلَیْسَ إِلَّا فِي الْكَلَامِ الْمُنْتَمِ بِالنَّاسِ۔

تنبیہ لہذا۔۔ خوارق کی اقسام سب سے معجزہ، کرامت، معون، ایماں، اشتہار، اہانت، سحر اور کل کتاب میں عرض کر چکا ہوں۔

تنبیہ لہذا۔۔ جموں نے نبی سے خوارق کا تصور بحال ہے درجہ لوگ دھوکہ میں پڑ جائیں گے اور اس کو بچا نبی سمجھ جائیں گے۔ قدرِ بڑی۔

وَذَلِكَ لَا تَدْرِي لَوْلَا تَأْمِيدُ بِالْمُعْجَزَاتِ لِمَا وَجِبَ قِيُولُ قَوْلِهِ وَلَعَدَّ بَانَ الصَّكَ أَقْدَقُ فِدَعُوِي الْمَوَسَّالَةِ عَنِ الْكَذَابِ۔

ترجمہ

اور یہ (تائید) اس لئے ہے کہ اگر تائید بالمعجزہ نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا اور دعویٰ رسالت میں حقائق کا ادب سے ظاہر ہوتا۔

تشریح

یعنی اگر معجزہ کے ذریعہ باری تعالیٰ انبیاء کی تائید نہ فرماتے تو کون انبیاء کی نبوت کا اثر نہ

کرنا اور پھر انہوں اور جھوٹوں کے درمیان کیسے امتیاز ہوگا؟ مسئلہ یہ کہ عادتِ خداوندی کا مقتضار ہوگا ایسی بات کو معجزت سے تقویت دی جائے۔

وَلَمَّا تَطَوَّرَ الْمُعْجَزُ بِمَحْصُلِ الْجَزْمِ بِصِدْقِهِ بِطَرِيقِ جَرِّ الْكَذِبِ بَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ
أَعْلَمُ بِالصِّدْقِ عَقِيبَ ظَهْرِ الْمُعْجَزَةِ وَأَنَّ كَانَ عَدَمُ خَلْقِ الْعِلْمِ مُمْتَكِنًا فِي نَفْسِهِ -

ترجمہ

اور معجزہ کے ظاہر ہونے کے وقت اس کے صدق کا یقین طامع ہو جاتا ہے عادت کے جاری ہونے کے طریق پر اس طریق پر کہ انسان معجزہ کے ظہور کے بعد صدق کا طریقہ فرمادینے میں اگرچہ علم کا عدم خلق بھی فی نفسہ ممکن ہے۔

تشریح

عادت یہی جاری ہے کہ جب مدعی نبوت نے معجزہ دکھا دیا تو اس کی پہنی کا علم حاصل ہو جاتا ہے خواہ اپنی ہٹ دھرمی اور پہنی سے کچھ سے کوئی نہ مانے مگر صدق کا علم ضرور ہو جاتا ہے اگرچہ اس کے برعکس بھی ممکن ہے مگر امکان محض علم یقینی کے حصول کے مثالی نہیں ہوتا۔

وَأَنَّكَ كَمَا عَلِمَ عَلَى أَحَدِهِمْ مَعْجَزًا مِنْ جَمَاعَةٍ أَنَّ رَسُولَ هَذَا الْمَلِكِ إِلَيْهِمْ شَرُّوْا لَهُ الْمَلِكُ
أَنَّ كُنْتَ مَادًا فَخَلَفَتْ عَادَاتُكَ وَقَدْ مِنْ مَكَانِكَ ثَلَاثُ مَرَاتٍ فَعَلْتَ بِمَحْصُلِ تَجَمُّعِهَا أَنَّ
عِلْمَ ضَرُورِيٍّ عَادَى بِصِدْقِهِ فِي مَفْكَتِهِ وَأَنَّ كَانَ الْكَذِبُ مُمْتَكِنًا فِي نَفْسِهِ، فَإِنَّ
الْإِمْكَانَ الْذَاتِيَّ يَحْتَوِي النَّجْوِيَّ الْعَقْلِيَّ لَا يَتَأْتِي حَصُولَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ كَعِلْمِ مَا بَانَ
جَبَلٌ أَحَدٌ لَمْ يَنْقَلَبْ وَهَبًا مَعَ امْتِنَانِهِ فِي نَفْسِهِ -

ترجمہ

اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی ایک جماعت کے سامنے دعویٰ کرنے میں تمہاری جانب اس بادشاہ کا نام نہ ہو یا پھر یہ بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو آپ اپنی دولت کے غلام کیجئے اور آپ جی جگہ سے میں برتر ہوں اچھے بادشاہ نے ایسا ہی کر دیا تو جماعت کو اس کی بات کی پہنی کا علم ضروری حاصل ہوئے گا اگرچہ فی نفسہ کذب بھی ممکن ہے اس لئے کہ امکانِ ذاتی جو تجویز عقل کے معنی میں ہے وہ علم قطعی کے حصول کے مثالی نہیں ہے جیسے ہمارا جتنا اس بات کو کہ احقر پہلا سونے سے نہیں بدلا اس کے فی نفسہ ممکن ہونے کے باوجود۔

تشریح

قریبیہ مثال ذکر میں اس جماعت کو علم ضروری جو بطریق عادتِ انبی حاصل ہوا ہے، یہی حال انبیاء کے معجزہ کے ظہور کے وقت ہوتا ہے اگرچہ امکانِ ذاتی عدم علم کا موجود

رہتا ہے مگر علم یقینی صدق کا حاصل ہو جا رہا ہے اور یہ اصول ایسی فیکہ مسلم ہے کہ امکان ذاتی حصول علم قطعی کے نہائی نہیں ہے جسے حیل اُٹھ کا سونا دھنا ممکن ہے مگر سناو نہیں اور نہ بننے کا ہم کو یقین ہے۔ تو دیکھو امکان ذاتی سے علم یقینی بڑا کم نہیں کیا۔

فَاِنْ اَمْثَلْنَا بِحَصْلِ الْعِلْمِ بِصَدَقِهِ، بِوَجوبِ الْعَادَةِ لَا يُمْكِنُ اَحَدًا طَرِقَ الْعِلْمِ كَالْيَقِيْنِ وَلَا بِصَدَقِهِ فِي ذٰلِكَ اَمْثَلًا كَوْنِ الْمُعْجَنَةِ مِنْ غَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى اَوْ كَوْنِهَا الْغَرَضِ الْمَقْصُودِ اَوْ كَوْنِهَا التَّصَدِيقِ الْكَادِبِ اِلَى غَيْرِ ذٰلِكَ مِنَ الْاِحْتِمَالَاتِ كَمَا لَا يَتَقَدَّمُ فِي الْعِلْمِ الْغَرَضِ الْحَقِ بِمَعْرِفَةِ اَنْتَانِ اِمَّا كَوْنِ عَدَمِ الْحَرَارَةِ لِنِسَارٍ يَحْتَمِلُ اَنْهُ لَوْ قَدَرْنَا عَدَمَهَا لَوَلَّيْنَاهُ مِنْهُ مَحَالًا

ترجمہ

پس ایسی ہی مثال (ظہور مجروحہ کے وقت) ایسی کے صدق کا غرض حاصل ہو جا رہا ہے عادت ہو جو کے مطابق ایسے کہ عزت مثل جس کے علم کے اسباب میں سے ایک ہے اور اس علم میں مجروحہ کے بغیر اثر کی جانب سے ہونیکا امکان اور مجروحہ کے تصدیق کی غرض سے نہ ہونیکا امکان یا مجروحہ کے کاذب کی تصدیق کیجئے ہونیکا امکان اور اس کے علاوہ دوسرے اقسام کے کھل اغوار نہ ہوں گے جیسے آب کی عدم حرارت کا امکان آگ کی حرارت کے علم ضروری تھی بلکہ کھل انداز نہیں ہے اس میں کر کہ اگر آگ کی عدم حرارت فرض کر لی جائے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔

تشریح

ایسی مثالیں آگے سامنے ایک مسلم اصول آچکا ہے کہ امکان ذاتی علم یقینی کے حصول کے معالی نہیں ہے لہذا جب نبی کے ہاتھ پر مجروحہ کا ظہور ہو گیا تو اس میں عدم صدق کے بہت امکانات و امثال موجود ہیں مثلاً ان امکانات کو جس سے علم یقینی میں کو فرق نہیں آجگا۔ جیسے آگ کا نہ ہونا ممکن ہے مگر اس امکان کو جس سے کوئی آگ میں نہیں کوڑا، کیونکہ جائز ہے کہ اگر اس میں کوئی واقعہ جائز گاہی آگ سے چمکے اگر نہ جلا نا ممکن ہے جیسے حضرت ابراہیم کیجئے آگ سے سلامتی بنادی گئی تھی، اور آگ کی عدم حرارت کا امکان اس کا مطلب ہے کہ اس کو فرض کر کے بے محال لازم نہیں آتا لہذا اگر آگ نہ جلتے تو کوئی محال لازم نہیں آجگا۔

فدائے کلام معجزات کے ظہور سے انبیاء کا صدق معلوم ہو جاتا ہے ورنہ کوئی بھی نبوت کا دعویٰ کر بیٹھت، لیکن قدرت سے ایسا قانون مقرر کر دیا ہے کہ صادق اور کاذب میں فوراً امتیاز ہو جاتا ہے بہت سے لوگوں نے نبوت کا دعویٰ کر، مگر فوراً انکا جھوٹ منکوم ہو گیا مرزا قندم احمد قادری کا حال معلوم ہے کہ جو کہ کہنے اس کے خلاف ہی ہمیشہ ہوتا رہا کوئی بات حقیقی نہ ہو سکی، یہ جو مانا ہوئی کالی دلیل ہے۔

تعلیل یہ کہ: مولانا دریں حجاب کا نہ ملوثی نے علم الکلام میں نبوت کی معرفت کے ساتھ طریقہ اور نبوت کا

عطیہ ملتی ہے اور امکان خوارق نیز غور خوارق کی حکمت اور محروم ہونے کی کرامت و معجزہ میں فرق نہ کرنا
و اسے نہ راجح، نہ ذلیل و نہ کتب اور خواہش نبوت پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔

تتمیم (۲) :- جو واجب العادۃ کے لئے صفت کی انہاف موصوف کی جانب ہے اصل میں العادۃ العویۃ
ہے اور ممکن ہے کہ اس کو توجیب پر حاصل ہے کبھی مقتضی اب اس تاویل کی حاجت پیش نہ آئے گی۔

قَالَ لَا نَبِيَّ بَعْدَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ أَمَّا نَبِيُّ آدَمَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فَالْكَتَابُ
الْبَدَلُ فِي آيَاتِ مَا قَدْ أَمْرُوهُمُ الْفُطْرُ مَا بَالُ لَعْنَتِكَ فِي زَمَنِهِ بَعْدُ خَرَفَهُمْ بِالْوَحْيِ لَا غَيْرَ
كَانَ السَّنَةُ وَالْأَجْمَاعُ فَإِنَّكَ نَبِيُّتَهُ عَزَّ مَا لَعْنَتِكَ عَنْ الشَّيْءِ يَكُونُ كَعْنَتِهِ ۱۔

ترجمہ

اور انبیاء میں سب پہلے آدم اور سب سے پہلے محمد علیہ السلام کی نبوت تو
اس کتاب سے ثابت ہے جو دال ہے اس بات پر کہ ان کو حکم کیا گیا اور سنایا گیا اس بات کے
یقین ہونے کے بارے میں کہ ان کے زمانہ میں کوئی دوسرا نبی نہیں تھا تو یہ (اردو میں) وحی کے ذریعہ سے ہے نہ کہ غیر
کے اور ایسے ہی (ان کی نبوت ثابت ہے) حدیث سے اور اجماع سے تو ان کی نبوت کا انکار جیسے کہ بعض لوگوں سے
منقول ہے، کفر ہے۔

تشریح

جہاں صفت ۱۷ اول، نیار اور آخر الانبیاء کی تعیین کی ہے شارح نے اس دعوئی پر دلائل قائم
کئے ہیں حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت پر نہیں دلیس تاہم کی ہیں قرآن، آیات قرآنیہ سے
ثابت ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو کھانا دینے سے منع کیا گیا اور کھانا کھا کر کلام کیا گیا جیسے قرآن باری ہے قَدْ مَنَّ اللَّهُ
عَلَيْكَ يَا آدَمُ أَنْ تَبْلُغَ أَشُدَّكَ وَأَنَّكَ تَخْلُقُ عَلَى نَجْوَى وَأَنَّكَ عَلِيمٌ وَتُتَوَكَّلُ عَلَيْنَا ۚ وَلَئِنْ تَبَايَعْتَ الْإِنْسَافَ
فَإِنَّكَ تَبَايَعْتَ الْإِنْسَافَ ۚ وَلَئِنْ تَبَايَعْتَ الْإِنْسَافَ فَإِنَّكَ تَبَايَعْتَ الْإِنْسَافَ ۚ اور یہ بات بھی مسلم
ہے کہ آپ کے زمانہ میں کوئی اور غیر نبی تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ امر دینی آپ کو ذریعہ وحی معلوم ہونے اور جب
آپ کی جانب وحی کا نزول ثابت ہو گیا تو آپ کی نبوت بھی ثابت ہو گئی کیونکہ وحی انبیاء پر ہی ہوتی ہے۔
۲۔ دوسری دلیل حدیث ہے عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنِّي أَنَبِيُّ اللَّهِ قَالَ
آدَمُ فَلَمْ يَلَمْ يَرْسُولُ اللَّهِ وَنَبِيٌّ قَالَ قَالَ لَعْنَتُكَ يَا آدَمُ قَالَ لَعْنَتُكَ يَا آدَمُ قَالَ لَعْنَتُكَ يَا آدَمُ
عَنْ أَبِي إِمَامَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنِّي أَنَبِيُّ اللَّهِ قَالَ آدَمُ قَالَ لَعْنَتُكَ يَا آدَمُ قَالَ لَعْنَتُكَ يَا آدَمُ
۳۔ تیسری دلیل اجماع ہے اہل سنت اور ملت کا اجماع ہے کہ آدم علیہ السلام ہی ہیں لہذا جب کتاب اور
حدیث اور اجماع سے حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت ثابت ہو گئی تو بعض متذہبن سے جو ان کی نبوت کا انکار
منقول ہے کفر ہے۔

سوال :- مسلم شریعت میں ہے اَنْ تُوَكَّلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اور رسول بعثتہ اللہ ؟

جواب: جتنی پہلے جو کفار کی جانب سے بھیجے گئے وہ حضرت ذوالفطرتؓ ہیں بخلاف حضرت آدمؑ اور شیث علیہما السلام کے کہ ان دونوں کو کسبِ علم شروع کرنے سے پہلے ایمان کی جانب سے بھیجا گیا ہے۔

سوال: برادری اور محبت کوئی طریقہ نام کی والدہ اور حضرت مرید کی جانب سے بھی بھی گئی تھی لہذا انکو بھی جی کہنا چاہیے۔
جواب: یہ وہی جو ہم تکلم نہوت کرتی ہے وہ وہی ہے جو میرا ری میں کلام مر تب کے ساتھ ہو جیسا کہ حضرت ادراس
 پر ہوئی اور اس کوئی اور حضرت مرید کے بارے میں ہو سکتا ہے کہ جہیز میں الہام و تلقین ہو یا غیب میں نزول فانی۔

جواب:۔ وہ جن مشنزم فوت ہوئی ہے جو برائے تبلیغ ہو اور حضرت آدم کے لئے تبلیغ کے لئے بھیجی ہو وہ اس تبلیغ کے لئے اور ام سوسنی اور حضرت ابراہیم کے لئے بھیجی نہیں ہے۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ حضرت آدمؑ پر بھی مذکور کے مخالف ثبوت سے پہلے تھے لہذا آدمؑ کی نبوت پر اس سے ثابت ہے استدلال درست نہ ہوگا بلکہ بعض علماء نے یہ تاویل کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انبیاء علیہم السلام بعد النبوة معلوم ہوتے ہیں اور جن حضرات نے دوسری امت سے نبوت پر استدلال کیا ہے فرماں باری ہے و بعد آدم ربہ لغوی نظر احتیاطاً و کرباً۔ اجتہاد کی تعبیر انھوں نے نبوت سے کی ہے نیز خود نے کہا ہے کہ یہ خطاب وان کو جن میں تمام ملائکہ وہاں امت نہیں تھی کو نبوت کے وہاں کیا معنی؟ مگر یہ استدلال غلطی سے کیجئے کیونکہ ان کی امت جواز موجود نہیں نیز کسی وحی تکمیل نفس بنی کیلئے بھی ہوتی ہے اور ام موسیٰ اور حضرت مریم پر جو وحی آئی ہے وہ تکمیل نفس سے متعلق نہیں بلکہ امور عارضہ سے متعلق ہے۔ لہذا کہنی

میں نے اپنے بڑے بھائی کو بھی اس کے لئے بھیجا ہے۔ یہ جیگر آدم علیہ السلام پر شیش ابن آدم پر اور میں نے بھیر
 (۱)۔ رشتہ ان فقیروں کے لئے ہے کہ جیگر آدم علیہ السلام پر شیش ابن آدم پر اور میں نے بھیر
 روح پر جو دین ہے، اللہ پر قاضی ابن عید پر حضرت خراسم علیہ السلام پر اسٹیکل پر اشتاق پر بیوقوف
 پر نوشتہ پر شیش پر خوشی اور باریں پر خوشی پر شاد و دیکھ شادان پر حضرت رگڑا پر کچی پر فنی
 جو العالیں اور سب سے آخر میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

تتمیز کا۔۔۔ اہلستان نقیہ والہ البتہ سمرقند کی میں حضرت یوسف علیہ السلام کا نام نہیں ہے یہ اضافہ میں سے کیا ہے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت ابو حضرت ابراہیم کے زمانہ میں تھے۔ ورنہ ان کے حیا زاد بھائی تھے بانی حزب بد خوئے اور انھوں نے کہا ہے کہ حضرت سحانی کے در پیٹے رکھے یعقوب اور عیساؑ اور دونوں بڑا وہاں پیدا ہوئے تھے چیلہ وال کے بیٹ سے عیساؑ نکلتے پھر یعقوب ؑ، اسی وجہ سے ان کا نام بد یعقوب یا عیسیٰ بن عبد میں نکلتے کیو جو سے اور کہلے کہ یعقوب بنی اسرائیل کے باب ہیں اور حضرت یعقوب کو اسرائیل کہا جاتا تھا جو ان کی زبان میں عبد اللہ کے معنی میں ہے اور عیساؑ اور اہلزم میں۔

وَأَمَّا نُبُوءٌ مَعْتَدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَمَّا أَدْعَى النُّبُوءَ وَالظُّهْرَ الْمَعْجَزَةَ وَأَمَّا دَعْوَى النُّبُوءِ فَقَدْ
عَلَّمَهُ بِالنُّبُوءِ وَأَمَّا الظُّهْرُ الْمَعْجَزَةُ فَلَمَّا جَاءَهُ مِنْ أَحَدِ هَؤُلَاءِ الْأَنْبِيَاءِ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى وَتَحَدَّى

بِهِ الْبُلْغَاءُ مَعَ كَمَالٍ بِإِلْعَانِهِمْ فَضْلَهُ وَأَعْنِ مَعَارِضَهُ بِإِقْصَى سُوْرَةٍ مِنْهُ مَعَ هَذَا الْكَلِمِ
عَلَى ذَلِكَ حَقٌّ ظَاهِرٌ وَاجْهٌ جَدِيدٌ وَأَعْرِضُوا عَنِ الْمَعَارِضِ بِالْحُرُوفِ وَالْمَعَارِضِ بِكَيْفٍ

تحریر

ترجمہ اور بہر حال محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پس اس لیے کہ انھوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور مجبورہ کو ظاہر کیا اور بہر حال نبوت کا دعویٰ تو وہ تو اقرے معلوم ہے اور بہر حال مجبورہ کا اظہار تو وہ دو طرح سے ہے ان دونوں میں سے ایک تو یہ ہے کہ انھوں نے اللہ تعالیٰ کے کلام کو ظاہر کیا اور اس کے ذریعہ ظننا کو مبلغ دیا یا ان کی کال بل غت کے باوجود تو وہ اس کی ایک قبولی صورت کے ساتھ معارضہ کرتے سے عاجز رہ گئے اس پر ان کے عمل بھی ہونے لگے اور جو یہاں تک کہ انھوں نے اپنی جائز کو غلطہ میں ڈال دیا اور مرد و ست سے قطعاً کر نیکی کا راستہ ٹھکرا کر لوگوں کے ساتھ مقابلہ کر گئے۔

تشیع

تشویش یہاں سے شارح نے اپنی فکر مبنی طریقہ و حکم کی نبوت کو ثابت کر رہے ہیں تو اولاً انہوں نے کہا کہ اپنے نبوت کا دعویٰ کر کے مجھ کو ظاہر کیا یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ کی محذرت سے یہ جی و فکر معاذ علی المستویہ و قلمہ المعجزۃ قبول بھی، پھر ظاہر ہے کہ آپ نبی ہیں، اب روکی صغریٰ کا ثبات، تو صغریٰ میں دوجز میں وہ نبوت کا دعویٰ ہوں معجزہ کا ظہور تو پیچیدہ جزو کے بار میں شارح نے فرمایا کہ اس کا طوطا قرآن سے ہے لہذا اس کے انکار کی کوئی گنجائش نہیں رہی، صغریٰ کا دوسرا جزو تو اسکو شارح دوطریقوں سے ثابت کر رہے ہیں اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس سے ان، بلکہ اور فصاحت کی کو توڑ دی بلکہ ایسی فصاحت و بلاغت پر نازل تھا اور انکی پیچیدگی و دیگر اس جیسی نایک صورت ناکر دکھا دے حالانکہ ان کی کماں بلاغت مسلمہ ہے اور معارضہ پر انکی حرص بھی کسٹھ ہے اس کے باوجود کلام کے ساتھ معارضہ کر کے بھولے تلواریں سے مقابلہ کرنے پر تڑپے جیسا کہ دلائل قائم گزشتہ سے عاجزی کے وقت عاجزوں کا یہی شیوہ ہوتا ہے کہ بات سے کامیابی نہیں چوتی تو بات پر اڑتے ہیں۔

وَلَمْ يَقُلْ هُوَ أَحَدٌ مِنْهُمْ مِمَّنْ تَوْفَرُ الدَّوَاعِي الْأَنْيَانُ بِشَيْءٍ مَّكَارِدَ أَيْ قَدْ ذَلَّ ذَلِكَ قَطْعًا عَنْ أَيْتَانِ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلِمَ بِهِمْ صِدْقَ دَعْوَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْهَا عَادُوا لِأَيْقَدِهِمْ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَعْمَالِ الْعَقْلِيَّةِ عَزَا عَنْهُ شَانُ سَاعَةِ الْعِلْمِ الْعَادِيَةِ.

143

ترجمہ اور منقول نہیں ہے ان میں سے کسی سے اسباب کی بڑھ چوٹیکے باوجود کسی ایسی چیز کو لانا جو قرآن کے غریب جو تو بیحدی طور پر اس بات پر دلائل ہے کہ قرآن اللہ کی جانب سے ہے اور اسی سے نبی علیہ السلام کے دعوئی کا مصدق معلوم ہوگا اہل بیت علیہ السلام کی عادی کے ساتھ جس میں اختلاف فقہاء میں سے

کو بھی غل نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم مادہ کی بھی شان ہوتی ہے۔

تشریح

بعضی جب قرآن کے انکو پہنچ دیا تو ان کے پاس اسباب کی کثرت تھی، نفعات و بلاغت میں مہارت نامہ رکھتے تھے اس کے باوجود اس کے ساری نوکیلائے جیسا بھی نہ لاسکے جو اسکے کو قریب ہو سکے۔

سوال : ممکن ہے کہ انھوں نے اس کا جواب دیا ہو درمیان میں چھپایا ہو؟ **جواب** : کہنا تو خدا میں بہت زیادہ تھے جیسا کہ یہ ممکن ہو سکتا ہے اسی کو شمار میں نہ تو ان کے دماغی شے نہیں کیا ہے۔

سوال : ہو سکتا ہے کہ انھیں عقلی اثر علیہ عمل کی وقت میں سب سے زیادہ اہر ہو؟ اور ہو سکتا ہے کہ آپ کے خوف سے لوگوں نے اس کا جواب ظاہر نہ کیا ہو؟ **جواب** : یہ اشارہ ہے لا یفدح الیہ انھیں احتمالات کا جواب دیا ہے، بہر حال انھیں اور جملہ کلام معارضے ظاہر ہونا ہی جیسا کہ یہ اللہ کا کلام ہے اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے آپ اپنے دعویٰ پر ثابت کر دیجئے ہیں۔

تنبیہ : قرآن کریم نفعات و بلاغت کے اپنے اعلیٰ معیار پر قائم ہے جس کا مکمل لاسنے سے طاقت انسانی قاصر ہے۔ اس کے مجموعہ کو دیکھا جائے کلمات و حروف کی بندش کو دیکھا جائے، اس کے اسلوب و سب کو دیکھا جائے اس کے معانی کے مطالعہ میں اسے سمندر کو دیکھا جائے، اس کے بیان فرمودہ علوم و فہم کی اور اعتبار معنیات کو دیکھا جائے اور اس کے ارشاد فرمودہ احکام و قوانین نظام عالم کو دیکھا جائے ہر اعتبار سے اعجازی و اعجاز نظر آئے گا، اگرچہ عجیبوں کے نزدیک اس کا اعجاز بظاہر نظر نہیں ہے مگر اہل عرب پر یہ امر عجیب

وَمَا يَتَّبِعُ أَفْئِدَةً فَخْلٌ عَنْهُمْ أَلَا هُوَ الْمُخَافَةُ لِلْعَادَةِ مَا يَكْفِيهِ الْقُدْرَةُ الْمُشْتَرِكَةُ مِنْهُ
أَعْيُنُ ظُهُورِ الْمَعْجَنَةِ كَدَّ التَّوَاتُرِ وَأَنْ كَانَتْ تَفَاصِيلُهَا أَحَادًا كَشَجَاعَةِ عَلِيٍّ وَجُودِ
حَاسِنٍ وَهَرَمٍ كَوَسْمَةٍ فِي صُغْبِ السَّيْلِ۔

ترجمہ

اور ان دونوں میں سے دوسرا فرقہ یہ ہے کہ آپ ایسے امور جو خارقِ عادت میں آتے
منقول ہیں کہ ان کا کوئی ظہور معجزہ کا قدر مشترک نہ ہو تو ان کو پہنچا ہوا ہے اگرچہ ان کی
تفصیل احاد میں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور دہم کی سخاوت اور یہ امور کتبِ سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح

یعنی ایک تو آپ کا زعم معجزہ ہے یعنی قرآن اس کے علاوہ اور بہت سے معجزے ہیں جو
بطریق تواتر معنوی اور تواتر کو پہنچتے ہوئے ہیں اگرچہ ان کی تفصیل اخبارِ احاد میں
سے ہو بہر حال تواتر کی اقسام اربعہ مذکورہ فیما سبق میں سے ایک قسم تواتر معنوی (یعنی تواتر قدر مشترک)
اور تواتر کی ساری اقسام قطعی ہیں جیسے حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائیؓ کی سخاوت بطریق قدر مشترک

تو اتر سے ثابت ہے شارح فرماتے ہیں اگر کتب میر میں یہ سحریات مذکور ہیں۔
تعلیق کا یہ صاحب بنواس نے کچھ سحریات کو شمار کر دیا ہے اور حضرت اقدس مفتی محمد حسن صاحب گنگوہی
زیر قید محکم کی گذشتہ سہ ماہی میں یہ سحریات مذکور ہیں۔ ناہم۔

وَقَدْ يَسْتَدِلُّ اَرَبَابُ التَّهْمَانِ عَلَى نُبُوْتِهِ، بِوَحْيِهِ مِمَّا نَقَلُوْهُ مِنْ اَحْوَالِهِ قَبْلَ النُّبُوَّةِ
وَيَحَالُ الدَّعْوَةُ وَبَعْدَ قِيَامِهَا وَاخْلَاقُ الْعَقَلِيَّةِ وَاحْكَامُ الْمُحْكَمِيَّةِ وَاقْتِدَامُ الْحَيْثُ
تَجَمُّدُ الْاِبْطَالِ وَوُفُوْقُ الْعَصَمَةِ اِنَّهُ تَعَالَى فِي جَمِيْعِ الْاَحْوَالِ وَشَبَابِ عِلْمِ حَالِهِ نَدَى الْاَهْوَالِ
بِحَيْثُ لَوْ تَجِدُ اَعْدَائَهُ مَشْدَقَةً عَدُوْتِهِمْ وَحَرِصَةً عَلَى الطُّغْيَانِ فِيهِ مَطْعَنًا وَلَا اِلَّا الْقُدْرَ
فِيهِ سَبِيْلًا اِذَا نَظَرْتَ الْعَقْلَ يَجْزِمُ بِاَمْتِنَانِ اِحْتِمَالِ هَذَا الْاَمْرِ فِي غَيْرِ الْاَنْبِيَاءِ وَان
يَجْعَلُ اللهُ تَعَالَى هَذَا الْكَلَامَ فِي حَقِّ مَنْ يَعْلَمُ اِنَّهُ يَضُوْىءُ عَلَيْهِ ثُمَّ يَهْلِكُ ثُمَّ يُلْغَا وَيُغْشَى
سُنَّةَ شَرِّ فَيُطْلَسُ دِيْنُهُ عَلَى مَا شَرَّ الْاَدْيَانِ وَيُنْصَرَفُ عَلَى اَعْدَائِهِ وَيُجْعَلُ اَشَارَتُهُ بَعْدَ
مَوْتِهِ اِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ۔

ترجمہ

اور ارباب بھارت نے زہیرت والوں نے آپ کی نبوت پر دو طرح استدلال کیا ہے۔ انہیں سے
ایک تو وہ آپ کے احوال ہیں جو تو اتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور دعوت کے وقت اور
دعوت کے تمام جو نیکی وقت اور آپ کے اخلاقی غلبہ اور حرکت احکام اور آپ کا اقدام جہاں پہلوان پیچھے ہٹ
جائیں اور آپ کا اعتماد اللہ کی خلافت پر تمام احوال میں اور آپ کی ثابت قدمی اپنے جال پر دشمنوں کے دلت
اس پر بغیر پر کہ آپ کے دشمن اپنی شدت عداوت کے باوجود اور آپ کو مطعون کرنے پر روٹیں ہونیکے باوجود
کوئی طعن کی جگہ نہیں پاتے اور آپ میں کسی عیب کی جانب کوئی راستہ نہیں پاتے تو عقل یقین کرتی ہے
ان امور کے اشارے کا بغیر انبیاء میں اور اس بات کے اشارے کا کہ اللہ تعالیٰ ان کلمات کو اپنے شخص میں
جمع کر دے جس کے حق میں یہ معصوم ہو کر اللہ پر دعوت گھرے گا پھر اس کو مہلت دے بتیقین تین سال کی اور اس
کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دے اور اس کی مدد کرے اس کے دشمنوں پر اور ان کے آثار کو زخم زد
رکھے ان کے حملے کے بعد قیامت تک۔

تشریح

آپ کی نبوت پر یہ استدلال امام غزالی نے پیش کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ آپ کے
الذہاب انبیاء کا کمال موجود ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے پھر اس کی تفصیل فرمائی کہ آپ
کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لے جائیں، کفار کو سب آپ کو العار دار لایم ان کے لقب سے یاد کرنے
تھے آپ کا دشمن ملحق بیت پرستی سے اجتناب اور عداوت جاہلیت سے اجتناب اور غارتراہ میں اللہ کی

مہارت کرنا دھڑکھ لئے، نہیں پھر آپ کے وہ احوال دیکھ لئے جائیں جو لوگوں کو ایمان کی جانب دعوت کے وقت پیش آنے یعنی تکالیف شریعہ کا تحمل، اور تبلیغ و دعوت میں جہد و جدوجہد کے جبار و طاقتور بادشاہوں کو دعوت حق دینا، اپنے مخالفین کی قلت کے باوجود آپ کے اندر کوئی خوف و ہراس طاری نہیں ہوا اور بیخ کنک کے بعد کے حالات دیکھ لئے جائیں کہ لوگ فوج در فوج آپ کے دین میں شامل ہونا شروع ہو گئے اور ساز و عرب آپ کا مطیع ہو گیا اور اطراف کے بادشاہوں کے پاس سے ہدا اور دنا بعد آنے شروع ہو گئے مگر آپ کی تواضع، مسکنت اور شفقت، قناعت پر ذرہ برابر فرق نہ آیا۔ قریش کو فتح مکہ کے دن یہ خیال تھا کہ آج یہ صبح کو قتل کر دیتے مگر آپ نے فرمایا: **لَا تَدْرِيَتُ عَلَيَّكَ الْيَوْمَ بِغَضَرِ اللَّهِ لَكُنْكَ وَهْوَ كَحَدِّكَ الْوَحِيدُ**، اس کے علاوہ آپ کے اخلاقِ عظیم دیکھ لئے جائیں جس کی انتہا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: **إِنَّكَ لَكُنْتَ عَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ**۔

اور آپ کے لئے ہونے والے احکام جو حکمت پر مشتمل ہیں یعنی آدابِ فہارت و ملازمت اور قواعدِ نکاح و طلاق، حج و عمرہ، قضا و شہادت، وصیاء و وصاریت، یہ سب ایسے احکام ہیں جن میں اگر کوئی غافل ہو کر کسی کو اسکو معلوم ہو گا کہ یہ قوانین احکام کا کین کیطرت سے ہیں، امام شافعی کا فرمان ہے کہ اگر یہود و نصاریٰ امام محمد نبیالی کی کتابیں دیکھتے تو یقیناً ایمان لے آتے۔

اور جب بڑے بڑے سردار، کچھ ہٹ جائیں وہاں آپ کا ہر مقدر ٹاٹ رہا۔ جیسے غزوہ تبوک میں جب آپ کے پاس کوئی نہیں تھا دشمنوں نے آپ پر جرم کیا، آپ کچھ مدین میں آگئے وہاں سے آگئے اور زبان سے فرماتے: **إِنَّا لَنَسِيكَ لَكَاذِبٌ**۔ انما میں بعد العصب بنی آپ کو ہر حال میں اللہ کی حفاظت پر اعتماد کامل تھا جس نے آپ اپنے اصحاب میں سے کسی کو رات میں بوقتِ حجاز گھبراتی کے لئے مقرر فرمایا تھے مگر جب یہ آیت نازل ہوئی **وَإِنَّ اللَّهَ لَفِي كَيْدِهِ عَلِيمٌ**، انما میں تو آپ نے سیر فرمایا کہ اللہ میرا نگاہ ہے پھر گھاتی کے لئے کسی کو مقرر کر دیا، اور کیا ہی خوف و دہشت کا موڑ آیا مگر آپ کے استقلال پر کوئی فرق نہیں آیا۔

سوال :- تو پھر آپ نے جب کربلا کیوں کی؟

جواب :- ابھی تک آپ پر یہود و کفار کا ہراس تھا اور تکالیفِ شریعہ کا تحمل و جدوجہد ہی کیا؟ آپ کو معلوم نہیں کہ جب آپ غارِ ثور میں تھے اور مشرکین غار کے پاس گھڑے ہوئے تو حضرت ابو بکرؓ نے عرض کیا: یا رسول اللہ اگر مشرکین اپنی پیر دی کیطرت دیکھتے گئے تو ہمیں دیکھ لیں گے۔ تو آپ نے ارشاد فرمایا: **يَا أَهْلَ الْبَيْتِ لَا تَخْشَوْا الْفُلُكَيْنِ**، یعنی اللہ ہمارے ساتھ ہے تو پھر خطرہ کس چیز کا۔

تھا جسے کلامِ آپ کے اخلاقِ عظیم کا یہ عالم ہے کہ گناہ و مکر کو اپنی شریعت و دین کے باوجود بھی ذات پر انگلی رکھنے کی جگہ نہیں ملتی اور کوئی گناہ رانی کی چیز آپ کے اندر نہیں پاتے۔ جب حال یہ ہے تو عقل یقین کرتی ہے کہ اسے کالات یہ غیر کے علاوہ کسی اور میں جمع ہو جائیں یہ حال ہے اور پھر اس کے بعد

تیس سال میں دین کی تکمیل اور تمام دنیا پر دین محمدی کا غلبہ اور آپ کے بعد آپ کے آثار پر علم ہے۔
ہر ستورہ موجود اور بالی اور ناقابل امت یا قی نہیں رہے یہ امور تباہ و برباد نہ رہے ہیں اور اس کا اجتماع غیر کے
علاوہ کسی اور میں نہیں ہو سکتا لہذا آپ کی نبوت ثابت، ظاہر اور باہر ہے۔

تنبیہ :- ذہن لائق۔ معارضہ پر عرض ہوتا اس کے اصغر معنی ہیں کسی سختی پر حیوانات کا جمع ہونا
میان ملک کو بعض درجہ کو وہ چیز لینے کے لئے ہلاک کر دے۔ غناظر و - حافرة۔ باب مغفلت سے ہے
جس کے معنی ہیں غمخوار اور ہلاکت میں ڈالنا۔ متعجنا۔ جمع جمع۔ خون یا دل کا خون، روح، مراد جان ہے
بارزنا ہے۔ الانبیا ان پیشی الخ۔ تم نقل کا مفعول بالم یسم فاعل ہے۔ بکثرتی، اہمیرت کی فتح ہے
اور بصیرت ایسی عقل کو کہنے میں جسے حق تک رسائی ہو گئی ہو۔ وبعد تمام ہوا۔ بار کا مرجع دعوت ہے
اور دعوت کی تمامیت سے فتح مکہ کے بعد کے حالات ہیں۔ اقدام، آگے بڑھنا۔ اھجام، اقدام کی ہند
ہے یعنی پیچھے ہٹنا اور قرار اور چین۔ ابطال۔ بطل کی فتح ہے ہمدان۔ لدائی الاھوال۔ اہوال، بول
کی جمع ہے یعنی خوف و دہشت۔ محققا لم یجد کامفعول یہ ہے۔

تنبیہ :- شارح نے جو احوال بیان کئے ہیں یہ آپ کے احوال کا عروہ غیب اور رہے احوال بالذہن کا سلسلہ
توسیع اور کمال ہے لیکن ان احوال کو خود کی نگاہوں سے ادھن کر دیا اور حکمت کا مقتضاء بھی یہی ہے ورنہ
اگر آپ کے احوال باطنی کا تصور اس حد تک ظاہر ہو گیا ہوتا تو مخلوق اس کا تحمل نہ کر پاتی۔ ورنہ انہی۔

وَقَدْ نَقَمْنَا أَنْ اذْخُلَ الْاُمَمُ الْعَظِيمُ بَيْنَ اَظْهَرِ قَوْمٍ لَا كِتَابَ لَهُمْ وَلَا حَكَمَةَ مَعَهُمْ
وَبَيْنَ اَلْاُمَمِ الْاَكْبَارِ وَالْحَكَمَةِ وَعِلْمِهِمُ الْاَحْكَامُ وَالْاَشْرَاقُ وَانَّهُمْ مَكَارِمُ الْاَخْلَاقِ وَالْاَكْمَلُ
عَنِ اَمْرِ اَلنَّاسِ فِي اَلْاَنْفِائِلِ الْعِلْمِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّةِ وَنُورِ الْعَالَمِ بِالْاِيْمَانِ وَالْعَقْلِ
الطَّالِعِ وَ اَظْهَرِ اَدْنَى دِينِ اَعْلَى الدِّينِ كُلِّ كَمَا وَعَدَ لَا وَلَا مَعْزِلَ لِّلنَّبُوَّةِ وَالرَّسَالَةِ سَوْفَ ذَلِكِ

ترجمہ اور ان دور یوں میں سے دوسرے طریقہ ہے کہ انھوں نے اس امر عظیم (نبوت) کا دعویٰ ایسی
قوم کے درمیان کیا کہ جن کے پاس نہ کوئی کتاب ہے اور نہ ان کے پاس کوئی حکمت ہے،
اور ان کچھ کتاب و حکمت کو بیان کیا اور ان کو ان کے در شرائع کی تعلیم دی اور مکالمہ اخلاق کی تکمیل فرمائی اور
سب سے لوگوں کو فہما کی علیہ وعلیہ سے مزین کر دیا اور عالم کو ایمان سے اور عمل مہلک سے متحرک کر دیا اور
ان شرعانی نے ان کے دین کو تمام دنیا پر غالب کر دیا جیسا کہ اللہ نے ان سے اس کا وعدہ کیا تھا اور نبوت
و رسالت کے اس کے علاوہ کوئی اور معنی نہیں ہیں۔

تشریح ارباب بھارت کا آپ کی نبوت پر یہ استدلال نہ کر سکتے تھے کہ یہ دوسرا استدلال ہے جو اب لازمی

سے منظور ہے۔ استدلالِ دین کا حاصل یہ تھا کہ آپ کا کمال کمالِ انبیاء ہے اور اس استدلال کا حاصل یہ ہے کہ آپ کا کمال و تکمیل انبیاء کا کمال و تکمیل ہے لہذا آپ کا نبی ہونا ظاہر ہے نبی آپ ایسی قوم کے درمیان پیدا ہوئے جو دین و دنیا کی تہذیب کے آئینہ مستطیل آپ کی تکمیل نے ان کو مسلم عقائد بنادیا اور ساری دنیا کا پیشوا بنادیا خواہ علمی میلان ہو یا علمی یہی مراد ہے اکمال و تکمیل سے۔

شعر

دُرِ خفائی نے تری قطروں کو دریا کر دیا ۥ دل کو روشن کر دیا آنکھوں کو بیکار دیا ۥ
خود نہ تھے حور و برادر و نہ لڑی ہو گئے ۥ کیا نظر تھی جس سے خُڑوں کو مس کر دیا ۥ
جہاں میں حضرت صدیقِ سالکان کیا ہوگا ۥ عمر فاروقِ حبیبِ عادل و نشان کیا ہوگا ۥ
جیاداری میں کوئی ثانی غافل کیا ہوگا ۥ حق شیر خدا صاحبِ جہان کیا ہوگا ۥ
مہربان کا یہ عالم ہے تو پھر سلطان کیا ہوگا

تنبیہ :- احکام و شرائع سے مراد واجبات و منہیات و مباحات ہیں۔ مکارم اخلاق سے مراد جہادِ وجود و سخاوت و مسرت و رحمی، اکرامِ ضعیف و فخر و اہانتی ہیں۔ آپ نے یہ احکام و اخلاق اس طرح سکھادیے کہ تو تعلیم کا شہساز ہے، آپ کی نبوت کے مشاہد اس کے علاوہ میثاق ہیں جو کتبِ سیر میں مذکور ہیں۔

وَاٰثِبَتْ نُبُوْتُهُ وَقَدْ دَلَّ كَلَامُهُ وَكَلَامُ الْمَنْزِلِ عَلَيْهِ عَزَّ وَجَلَّ اَنْهُ خَاتَمُ النَّبِيِّينَ
اِنَّهُ مَبْعُوْتُ اِلٰی كَمَنْ اَفْزَنَ الْاَنْسَابِ اِلَى الْحَيٰۤی وَ الْاَنْسَابِ ثَبَتَ اِنَّهُ الْاٰخِرُ الْاَنْبِیَاۤءِ وَ اَنَّ
نُبُوْتَهُ لَا تَخْتَصُّ بِالْعَرَبِ اَلْمَا زَعَمَ بَعْضُ الْفَضَلِیْنَ۔

ترجمہ

اور جبکہ آپ کی نبوت ثابت ہو گئی اور آپ کا کلام اور اللہ کا کلام جو آپ پر نازل کیا گیا ہے اس بات پر دلالت ہے کہ آپ خاتم النبیین ہیں۔ وہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب سے نبوت کیا گیا ہے بلکہ جن اور انس کی جانب سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آپ آخری پیغمبر ہیں اور آپ کی نبوت عرب ہی کیلئے مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ کا خیال ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ کوردہ دلائل سے آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا تو آپ کا فرمان واجب الاتباع ہو گا اور آپ کے حکام سے اور قرآن سے آپ کا خاتمہ الانبیاء ہونا ثابت ہے۔ اور یہ بات ثابت ہے کہ آپ کو تمام لوگوں کی جانب سے پیغمبر مقرر کیا گیا ہے۔ وہ آپ کی نبوت عرب ہی کیلئے مخصوص نہیں ہے جیسا کہ بعض نصاریٰ اور بعض یہود سے جو یہ کہہ رہے ہیں کہ آپ کو صرف عرب کیلئے پیغمبر مقرر کیا گیا ہے مگر یہ کہ یہ لوگ اسی تھے جن کو نبی کی ضرورت تھی اور ہم لوگ اپنی کتاب میں ہیں جن کی ضرورت ہے ہی نہیں۔

مگر ان کا یہ گمان باطل ہے کیونکہ نبی کذبت معصوم ہوتا ہے اور آپؐ نے ارشاد فرمایا: بُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ كَافَّةً۔
لہذا ممکن نہ ہو کہ آپؐ نے قول باطل ہے جکا اہل کتاب بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کذبت معصوم ہوتا ہے۔
سوال :- بعض نصیحتوں کی تائید کیوں لگائی؟ جواب :- اس لئے کہ بعض تو بالکل آپؐ کی نبوت کے
قائل ہی نہیں تھے۔

سوال :- غلام اللہ نبیؐ کی دلیل قرآنی کیا ہے؟ جواب :- وَلَكِنْ رَسُولُ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ۔

سوال :- حدیث سے کیا دلیل ہے؟ جواب :- أَرْسَلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ وَخَاتَمُ

سوال :- جن دلائل کی جانب نبوت ہونے کی تائید ملے؟ جواب :- وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً

النَّاسِ فِي خَاتَمِهِمْ جِسْرُ بَيْنِ عِيسَى نَاصِرًا لِّلْوَحْيِ وَالْأَشْرَافُ وَالْأَسْفَلُ جَمِيعًا۔ بلکہ بعض مبالغہ

کافروں نے کہا کہ آپؐ کو تمام ممالک اور شجر و حجر و تمام مخلوق کی جانب نبوت کیا گیا ہے۔ البیانیات و بحوالہ

اردو صحاح کبریٰ میں میرا پر مفصل گفتگو ہے لطیف مطالعہ کر۔

سوال :- حدیث میں تو آپؐ نے مسیحوں بعدی مثلاً ثون کے نام پر بھی اہل نبیؐ کو لایا نبیؐ بعدی

الَا مَجْدُ اللَّهِ مَا بَعَثَ إِلَيْهِمْ نَبِيًّا۔ جواب :- یہ امتداد و تصور ہے جو اہل مہدیشاہی نے اسکو گھڑا ہے اور اگر بالفرض تسلیم بھی کر لیا جائے تو

اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا مراد نہیں۔ نہ تو قادیانیت پر تنقید کی کوئی تقریر یہ جس جن میں دلائل قریح نبوت

پر تفصیل لکھ گئے۔

فَإِنْ قِيلَ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ نَزُولُ عِيسَى بَعْدَهُ قُلْتُ أَفَعَمَّ لَكُنَّ بِمَا يَمُوتُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ

السَّلَامُ لِأَن شَرِيعَتَهُ قَدْ مَسَّخَتْ فَلَا يَكُونُ إِلَهًا وَحَرَّ وَنَصَبَ الْأَحْكَامَ بَلْ يَكُونُ خَلِيفَةً

رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَيْرُ الْأَصْحَابِ يَصْلُوبُ النَّاسُ وَيُؤْتَمُّهُمْ وَيَقْتَدِي بِأَمْرِهِمْ

لَا نَهْ أَفْضَلُ فَا مَامَهُمْ أَوْفَى۔

ترجمہ :- پس اگر اعتراض کیا جائے کہ حدیث میں آپؐ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول درج ہوا ہے تو

مہم نہیں لگے گی ہاں لیکن وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا بیٹھا ہے جسے کہ ان کی شریعت

منسوخ ہو گئی تو نہ ان کی جانب حق ہوگی اور نہ احکام کو مقرر کرنا بلکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ

ہوں گے جو صحیح ہے کہ عیسیٰؑ لوگوں کو تڑپا رہا ہے اور ان کی امامت کر رہا ہے اور مہدیؑ ان کی

اقتدار کریں گے۔ اس لئے کہ وہ افضل ہیں قرآن کی امامت اوتی ہے۔

تشریح :- یہاں سے شارح تک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہا ہے جس اعتراض پر کہ

آپ فرما رہے ہیں کہ آپ کے بعد کوئی فی نہیں آجگا حالانکہ حدیث میں ہے کہ آپ کے بعد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نزول ہوگا مگر ان کی حیثیت سے نہیں بلکہ ان کی عظمت میں علی اللہ علیہ السلام کے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے جو گناہ راہی کی شریعت کے مطابق حکم فرمائیں گے کیونکہ ان کی شریعت تو مفسوخ ہو چکی ہے لہذا تجدید شریعت کے لئے ان پر کوئی حق نہیں نہ ہوگی اور حکام جدیدہ مقرر نہیں فرمائیں گے۔

سوال :- بخاری و مسلم وغیرہ میں حدیث موجود ہے کہ حضرت عیسیٰ جبرائیل کو قبول نہیں فرمائیں گے بلکہ کفار کو جبرائیل پر مجبور کرینگے تو یہ تو مسلم حدیث ہے کہ جو کہ بخاری شریعت میں تو جبرائیل کا قبول کرنا واجب ہے۔
(الان یکتم ما بینکم)

جواب :- حضرت علی اللہ علیہ السلام کے بار میں پہلے ہی ارشاد فرماتے ہیں کہ اس طلب یہ ہو کہ یہ حکم نوقت ہے حضرت عیسیٰ کے نزول تک تو جبرائیل نہ کرنا شریعت محمدی کا حکم ہوگا۔ پھر خدا نے فرمایا کہ چونکہ حضرت عیسیٰ امام مہدی سے افضل ہیں اسلئے صحیح یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ ہی امامت کو لیں گے۔
تہذیب :- آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ حضرت عیسیٰ زمین پر اتریں گے اور نکاح کریں گے اور ان کے دار و دیوانہ آذربائیجان میں سالہا زمین پر رہیں گے پھر ان کا انتقال ہوگا ان کو میری قبر کے پاس دفن کر دیا جائے گا انہیں اور عیسیٰ بن مریم ابو محمد و عمر کے درمیان ایک قبر سے اٹھیں گے۔

تہذیب :- حضرت عیسیٰ علیہ السلام جہاں اسلامی کرم صلی اللہ علیہ وسلم سے احکام اخذ فرمائیں گے کسی جہاد کا اہتمام نہیں فرمائیں گے۔ انہیں انکسار میں ہو کر بات کہی ہے وہ بے اصل ہے اور جو اہمات سے جو یہ مستنون ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق عمل کریں گے وہ سب باتیں بے اصل اور افتراء و بہتان ہے۔ روح اللہ ارکھ اللہ کا درجہ ایک بہت سے کسی کم ہو یہ بڑی خوب خیر امتیاز ہے جو ملک دنیا جہاں نہیں ملتا۔

تہذیب :- شارح نے حضرت عیسیٰ کی امامت کو واضح قرار دیا ہے لیکن دلیل عقلی و شرعی کی ہے حالانکہ اسے روایت پر دلیل عقلی کافی نہیں بلکہ دلیل انصاف کی ضرورت ہے۔ اور مسلم شریعت علیہ السلام کی دلیل عقلی و شرعی دوسری دلیل روایت موجود نہیں جن میں ہمارے مذکور ہے کہ امام مہدی کی امامت کو لیں گے اور شارح نے جو روایات یہ کسی بھی حدیث سے ثابت نہیں ہو سکتی ہیں شارح نے یہ بات کہلا سے کہی ہے۔ ملاحظہ ہو جعیم ص ۱۵۵

وقدر وی بیان عددہم فی بعض الاحادیث مؤثر ما روی ان النبی علیہ السلام قال علی بن ابی طالب ما فی النبی و عشر و ان العا و فی و ایہ ما فی النبی و اربعہ و عشر و ان العا و لا یقتصر علی عدد و فی التسمیۃ فقد قال اللہ تعالیٰ منهم من و قصصنا علیہ و منهم من لم یتنبہ علیہ و لا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیہم من لیس منهم ان ذلک عدد ذلک من عددہم۔

توضیحات

ترجمہ اور تحقیق کہ بعض اوقات میں انکی تعداد کو گاہیں میں ہر دہائی پہنچتا ہوں جس کا ہر دہائی ایک کروڑ میں اضافہ
 علیحدہ دہائی کے اعتبار کے عدد کے متعلق سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ایک لاکھ چوبیس ہزار
 اور ایک سو اسی ہزار دہائی چوبیس ہزار اور منفی یہ ہے کہ انیسویں صدی میں کسی عدد پر مشہور نہ کرے۔ اور ان
 قتالی کو نہ شاد ہے ان میرات کچھ لیے ہیں جن کا واقعہ ہے آپ کے سامنے بیان کروں گا ان میں سے کچھ
 ایسے ہیں جو ہم نے نہ سنا ہے نہ دیکھیں گے اور عدد کے ذکر میں میں نہیں کہ ان میں ایسے حضرات انھیں
 جو جاسم جان میں سے نہیں ہیں اگر ذکر کر دیا جائے یہ سب کا ذکر کرنا ہر دہائی کے زیادہ ہو چکا جس میں انھیں
 یہ وہ حضرات جو ان میں ہیں اگر ان کے ذکر سے کہ عدد نہ ذکر کیا جائے۔

تشیخ

[illegible][illegible]

لا یضد الا الظن ولا یجوز بالظن فی باب الاعتقاد بات خصیصہ اذا اشتمل علی اختلاف روایتی وحق القول بموجب ما یضد لیس مخالفت ظاہر الکتاب وهو ان بعض الانبیاء لم یدیک حکم النبیین علیہ السلام ویمثل مخالفت الواقع وهو عند النبی من غیر الانبیاء و غیر النبی من الانبیاء بناءً علی ان اسم العدد اسم خاص فی مدلولہ لا یجعل الزیادۃ والنقصان۔

ترجمہ

یعنی زائد اور اس کے متضاد ہو سکتا ہے لیکن تقدیر بیان تمام شرط کے لیے جو اصول فقہ میں مذکور ہیں ناظر نہیں دینی متفقین کا اور اعتقادات کے باب میں ظن کا اعتبار نہیں ہے خصوصاً جبکہ وہ عقائد ثابت و ثابتی ہو اور اس کے موجب کافا ئل ہوں ان چیزوں میں سے جو جو لا ینکرنا کی مخالفت تک بعضی ہو و لا ینکرنا کی ہے کہ کو انبیاء علیہم السلام کے سامنے مذکور نہیں ہوئے زائد حدیث کے موجب کافا ئل ہوں) دفع کی مخالفت کو محض ہے اور وہ غیر انبیاء کو نبی یا انبیاء کو فرض شمار کر لے کر ثابت کرنے سے اس بات پر کہ اسم عدداً اسم خاص ہے لیکن مدلول کے سلسلہ میں جو زیادتی اور نقصان کا احتمال نہیں رہتا۔

تشریح

اشارہ فرماتے ہیں کہ انبیاء کی تعداد کے سلسلہ میں جو روایات ہیں یا اخبار آحاد ہیں اور اگر خبر واحد یا تمام شرطوں پر پوری اثر سے تب بھی نہ قطعاً قطعی ہے نہ کہ تعدیل قطعی اور یا اصول مسلم ہے کہ باب اعتقادات میں خیانت کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ قطعیات یا جائزات اور قطعات ہیں نہیں البتہ خبر واحد کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں کیا جائے گا اور کسی عدد کو انبیاء کے متعلق متعین نہیں کیا جائیگا جبکہ روایات کے اندر اختلاف بھی ہے جبکہ مذکور کیا اور اس خبر واحد کو سامنے سے ظاہر کتاب کی مخالفت بھی لازم آتی ہے کیونکہ ظاہر قرآن سے یہی بات ثابت ہوئی کہ بعض انبیا کا ذکر آنحضرت کے سامنے نہیں ہوا جبکہ اس کے اندر دو شرط قطع بھی موجود ہے یعنی امر لغوی لامری کی مخالفت کا اندیشہ ہے کیونکہ ہر عدد خاص ہے جس میں کی جتنی نہیں ہوتی تو قطعاً و مفرد کرتے ہیں ہو سکتا ہے کہ غیر انبیاء یا نبیین جائز اور انبیاء غیر انبیاء میں داخل ہو جائیں ان تمام دو بات کے پیش نظر کسی محدود عدد پر حصہ نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ تمام انبیاء پر میرا ایمان ہے۔

تفسیر (۱) خبر واحد کے مقبول ہو سکتی ہیں انبیاء خلیفہ میں گیارہ شرائط ہیں (۱) راوی کا اسلام (۲) بوقت روایت عقلی کمال رکھنا ہو (۳) عادل ہو (۴) راوی نام لفظ ہو (۵) سند متصل ہو (۶) وفیہ کلام (۷) خبر واحد قرآن کے مخالف نہ ہو (۸) خبر واحد خبر مستحکمہ یا خبر متواترہ کے مخالف نہ ہو (۹) خبر واحد ایسے حادثے سے متعلق نہ ہو جو شہرت کو منتقل ہو (۱۰) وہ خبر واحد عہد نبوی میں متروک لا فحاج نہ ہو (۱۱) اس حدیث کا راوی اس کا مدعی ہو اور اس کے خلاف روایت نہ ہو (۱۲) اس حدیث کے راوی صحابی اپنی روایت کر دے حدیث

کے خلاف عمل نہ کرتا ہو جو آئی مدت میں ہے تو حکم خدا اذ اور وغیرہ معارف الکتاب والسنة الشہود و
 وحاشا لک ان تصنع بهذا البطلی وکفر یفرض من الصحابة رضی اللہ عنہم الاختلاف فیما ویرث
 المحاجة ببائت، فوجب العمل بشروطنا فی فی المصعب وھو ان یکتب الاسلام والعقائد
 والعقل الکامل بالاضبط

تفسیر: اگر ظنیات کا باب اعتقاد میں اعتبار نہیں ہے تو فاعلم ملک بشر کی ہکات جو ظنیات سے متعلق
 ہیں ان کو کتب عقائد میں کیوں لیا جاتا ہے اور اقوال معراج کے متعلق اخبار آمد کو اسلاف کیوں بیان کرتے
 ہیں اور اقوال قروا درجت کی روایات کو کیوں بیان کرتے ہیں۔ حالانکہ ان سب بحاث کا تعلق اعتقاد سے
 ہے نہ عقیدت سے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ظنیات سے بھی باب اعتقاد میں کچھ کام لیا جاتا ہے اور
 انکار ظن نہ ہو گا ہے لیکن اگر ظن کے اندر خداوند ہو اور دلیل ظنی کے حکم سے ظن حاصل ہو جائے منکر وہ بھی
 جدید تک سے تحصیل یقین کے درجہ تک نہ پہنچ سکتے ہیں تو اس میں کوئی معاخذہ نہیں۔

تفسیر: مصنف نے جو فرمایا کہ عدد انبیاء میں صبر نہ کرے یہ عمل تامل ہے کیونکہ کتاب میں کثافت
 لازم نہیں آتی کیونکہ جو سکتا ہے کہ انکار ذکر بعض وحی متلو کے عقائد سے ہو اور وحی غیر متلو کے ذریعہ مگر
 مطلع نہ ہو جائے تو کتاب کی مخالفت لازم نہیں آتی نیز اس کا بھی احتمال ہے کہ حدیث آیت کے بعد کی ہو۔
 بہر حال اگر یہ اعتقاد بطریق ظن ہو تو اس میں نظر ہر کوئی مضدہ نہیں ہے۔ قدر

وکلھم کائنات الخیرین مبلغین عن اللہ تعالیٰ لان هذا یعنی النبوة والرسالة جاذب
 فاصحین لخلق لعل یبطل فائدة البهتة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء ساء
 معصومون عن الذنوب خصوصاً فیما یعلق بامر الشیخ والتبلیغ الاحکام وارشاد الامم
 اما بعد فایا لا جماع واما ما وافقت الاکثرین فی عصمتهم عن سائر الذنوب فیعمل

ترجمہ: اور تمام انبیاء خیرین مبلغین عن اللہ تعالیٰ کی جانب سے احکام پر کیا ہوئے ہیں اس لئے کہ نبوت
 اور رسالت کے ہی معنی میں ہیں جو ہیں مخلوق کے لئے خیر خواہ ہیں انکے اہست اور رسالت کا فائدہ
 بالمرہ جو اور اس میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ انبیاء کذب معصوم ہوتے ہیں نہ خود ان امور
 کے سلسلہ میں جو امور شرعی اور تبلیغ احکام اور ارشاد امت سے متعلق ہیں نہ جہل عملاً تو باہر جسما
 رکنا کا بعد وہ نہیں ہو گا، اور بہر حال جزو اکثر لوگوں کے نزدیک اور انبیاء کے معصوم ہونے میں تمام
 کیا ہوں سے تفصیل ہے۔

تفسیر: یہاں سے مصنف انبیاء کے اوجہات بیان کرتے ہیں کہ ان سب کا کام انبیاء تبلیغ ہے مخلوق

کے غیر خواہ ہوتے ہیں درنگ و خلوت کے بغیر خواہ نہ ہوں تو ان کو محو کر دینا فائدہ باطل ہو جائے گا پھر راج فرماتے ہیں کہ انبیاء مجبور ہوئے ہیں یہاں حضور عارہ جبروت جو تبلیغ احکام کے سلسلہ میں ہو پھر احتجاج امت ہے کہ عدا الیہ کذب کا صدور نہیں ہو سکا اور اکثر عقیدت فرماتے ہیں کہ تبلیغ احکام میں سہواً بھی کذب کا صدور نہیں ہو سکا اگرچہ کہ جبروت سے اس میں اختلاف بھی کہ ہے مگر حق قول باطل ہے پھر راج فرماتے ہیں کہ کذب کے منطوق تو گفت گو ہوئی لیکن رہا محتک ہر قسم کے گناہوں سے معصوم ہوئے گا تو اس میں کچھ تفصیل ہے جنکو شرح آگے بیان فرما رہے ہیں۔

تشریح: یہ شارح نے جو فرمایا ان هذه اعمق النبوۃ والبرۃ الزیادۃ و نشر رب سے یعنی نبوت کا منطوق اعتبار سے ہے اور رحمت کا منطوق تبلیغ سے ہے۔ وہی مکتبہ حیدرہ فی القریۃ بینعمہا۔

وهو انهم معصومون عن الکفر قبل الوحی وبعدہ بالاجتماع وکذا عن تعدد الکلیات عند الجمهور خلافاً للحسوبة وانما الخلاف فی ان اعتقاداً بحد ایل السمع والاعقل واماماً فی الجوزۃ اکثریون اما الصفات فیجوز عند اعتقاد الجمهور خلافاً للجبائی واتباعاً ویجوز سہواً بالانفاق الا ما یدل علی الحسنة کسفرۃ لثمة والتطبیق بحجة لیکن المحققین اشترطوا ان ینھوا علیہ فینھوا عنه الحد اقل بعد الوحی۔

ترجمہ

اردو تفصیل یہ ہے کہ انبیاء روحی سے پہلے اور وحی کے بعد اجماعاً کفر سے معصوم ہوتے ہیں اور ایسے ہی مجبور کے نزدیک کہا کہ کفر سے ان میں فرق نہ ہو کہ اختلاف ہے اور اختلاف میں ہے کہ اس کا منفع جو ناویل عقل سے ہے یا دلیل عقل سے اور ہر حال میں تو اکثر لوگوں نے اسکو جائز قرار دیا ہے ہر حال میں ان کو مجبور کے نزدیک جائز ہے جہاں اور اس کے متبعین کا اختلاف ہے اور سہواً انفاق جائز ہے مگر ایسا صحیح جو کبھی پر دہل کر ہے جیسے کسی تمدن چوری اور جہ بھرتی میں کئی لیکن محققین نے پستہ دیا کہانی ہے کہ وہ اس پر متنبہ کئے جائیں تو اس سے رک جائیں اور یہ ساری بات حق کے بعد کی ہے۔

تشریح

شارح یہی ہے اس تفصیل کو ذکر کر رہے ان میں سے پہلی بات تو یہ ہے کہ امت کا ایمان ہے کہ نبی سے کسی بھی زمانہ میں کفر کا صدور نہیں ہو گا نہ نبوت سے پہلے اور نہ نبوت کے بعد صاحب مسلم القیوت فرماتے ہیں کہ وزارت میں ہے کہ حضرت آدم سے لیکر ہمارے حضرت علی الشریعہ وسلم تک کوئی ایسا نبی نہیں آیا جو نہ ہلک چھپنے کے برابر ہو، شرک کیا ہو۔ دوسری بات یہ کہ نبی کو انبیاء کفر کے عارہ قصد البعد نبوت گناہ کبیرہ کریں تو مجبور کے نزدیک بدست نہیں ہے اس میں صرف

فردِ شہد کا اختلاف ہے جو کہ میں کہنے لگاؤ کی وجہ سے ہو سکتا ہے۔

سوال۔ فردِ شہد کون ہے؟ **جواب**۔ مہند میں سے ایک فرقہ ہے۔

سوال۔ درجہ نسب کیا ہے؟ **جواب**۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ شہد یعنی کنارہ ہے۔ اور یہ

لوگ حضرت حسن بھری کی مجلس میں بیٹھا کرتے تھے تو انکو حلقہ کے کنارہ میں نکھو یا اسوجہ سے مشہور کہلاتے

بعض کا کہنا ہے کہ یہ تحقیق روایت پر اعتقاد کرتے تھے اور فعلی کلام کو حشو کہتے ہیں اسوجہ سے حشو بہ نام

ہو گیا بعض کا کہنا ہے کہ خبر اسان کی ایک سنی کا نام شہد تھا اس کی بہت نسبت کر کے مشہور کہلاتے ہیں۔

تیسری بات شارح نے یہ فرمائی کہ انبیاء سے کیا ترک کا علم حدود تو نہیں ہو گا بلکہ یہ منوع ہے مگر پھر اس میں

اختلاف ہے کہ یہ اعتبار دلیل عقلی سے معلوم ہوا یا دلیل عقلی سے جہور اشاعرہ و دل کے قائل ہیں یعنی پہلی پہلی

احکام میں کہ جس کے علاوہ دیگر گناہوں سے عفت نفیوں سے معلوم ہوگی ادا خارج سے معلوم ہوگی تاہی

الوجہ بالکافی کا یہی عبارت ہے۔

جہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کہتے ہیں کہ کعبہ کا حدود و نفرت کا اہم ہے گا جو اس سال میل کی حکمت کے

مطابق ہے لہذا اتفاق عقلاً معلوم ہوا ہے استاد ابو احق اسفرائی کا بھی یہی عبارت ہے۔ جو کئی بات شارح

نے یہ فرمائی کہ کیا انبیاء سے کیا ترک کا حدود ہو سکتا ہے تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر

محققین کا خیال یہ ہے کہ حدیث اور سہو کسی بھی طرح کیا ترک کا حدود نہیں ہو گا شرعاً موافق شرح مفاد حد

میں بھی اسی کو مختار کہا ہے اور تاہی عیاض نے اس پر اجماع عقل کیا ہے۔

پانچویں بات شارح نے یہ بھی ہے کہ جہور کے نزدیک حدود نبوت لہذا حدیث کا حدود و انبیاء سے ہو سکتا

ہے امام اکرین کا یہی قول ہے البتہ معتزلہ میں سے حیاتی اور اس کے متبعین کا اس میں اختلاف ہے انھوں

نے کہا ہے کہ حدیث کا حدود سہو یا غلطی اجتہادی کے خلاف ہر تو ہو سکتا ہے لہذا نہیں شارح نے نہیں

صاحب موافق کااتب پر کرتے ہوئے یوں کہا ہے درجہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ حدیث اہل حدیث کا

بھی حدود نہ ہو گا جبکہ شرح موافق میں مذکور ہے اور خود شہد نے شہد میں اور شرح مفاد حد میں

اسی کو حجت رکھا ہے۔

چھٹی بات شارح نے یہ بھی ہے کہ انبیاء سے سہو حدیث کا حدود و اتفاق جائز ہے مگر ایسے حدیث کا حدود

سہو ابھی نہ ہو گا جو روایت و سنت اور کتب میں پر دل ہوں اور تحقیق نے ساتھ یہ ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے

کہ جب ان کو من جانب اللہ متنبہ کیا جائے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں تو وہ فوراً اس سے رک جائیں

اور پھر اس کے قریب نہ جائیں۔

فصل۔ شارح نے جو اتفاق کا دعویٰ کیا ہے یہ محال ناممکن ہے کہ یہ کفر معتزلہ اور اکثر اشاعرہ کا مذہب

ہے اور بعض مشائخ نے اس سے منع کیا ہے تو اتفاق کا دعویٰ کلی نظر ہے اس لئے کہ ملت سے وہ سہو

پہلے انہی کے احوال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے ہونے ہیں انکی پڑائی کرنے ہیں اور اس سے محبت
کیجئے ہیں۔ مسلم الثبوت میں ہے: جازاً نعماً غلیظاً عما غلب الکفار والضعفاء من الخسيسة بلا
احسان عند الشافعية والبعث والقرآن ومعہ تخفیفہ اقول وهو الحق فان
ضعیف فہم کبیروہ الا تری مباحات الحرام بیئات الامور وبعثات الابرار بیئات القویین
س کی مزید وضاحت کیلئے دیکھئے فرائح الرحمت شرح مسلم الثبوت ص ۱۷۱

وَأَمَّا قَبْلُ؛ فَلَا لَيْلَ عَلَى مَسْأَلَةِ جَدِّهِ الْكَبِيرِ، وَذَهَبَ الْعَقُولَةُ الْوَأَمَّا عِنْدَ
لِأَنَّهَا تَوْجِبُ الشَّرْقَ الْمُنَاطَعَةَ عَنْ أَسْبَابِهَا شَقِيقَاتٍ مَصْلُحَةِ الْبَعْدَةِ وَالْحَقُّ مَعَهَا وَجِبِ
الْمُنْزَعَةِ كَعَمَلِ الْأَهْوَائِ وَالْفُجُورِ وَأَصْغَارِ الْإِلَهِ عَلَى الْخَلْقِ وَضَعْتَ الشَّيْءَ حَذَرًا
الصَّغِيرَةِ وَالْكَبِيرَةِ قَبْلَ الْوَلِيِّ وَبَعْدَهُ لَكُمْ جُوزٌ وَالْأَهْوَائِ الْكَفَرُ نَفْسُهُ.

ترجمہ اور برچارا دینی ہے پہلے اس کوئی دلیل نہیں ہے کہ کبر کے حدود کے متبع ہونے پر اور اس کے نہیں منع کر کے کبر کے متبع ہونے کی جانب اشارے کر کے اس عزت کو واجب کرے گی جو ان کے عزیزان سے روک دے گی تو محنت کی مصلحت فوت ہو جائے گی اور حق ان گناہوں کا انکار ہے جو عزت کو واجب کر کے ہیں۔ ہاں اسے زنا کرنا اور فحش کرنا اور ایسے صفات جو دولت پر دل ہوں اور دنیا کا یہ شیعوں کے لغویہ اور کبر کے حدود کو دینی سے پہلے اور دینی کے بعد لیکن انھوں نے بطور تعجب کے اظہار کفر کو جائز قرار دیا ہے۔

تشریح یہاں سے شارح فرماتے ہیں کہ نقل کی گفت گو بعد دینی سے متعلق تھی اور پہلے سے قبل دینی کا کوئی سے پہلے انبیاء سے کبر کے حدود کے متبع ہونے پر کوئی دلیل نہیں آتا۔ اہل سنت اور بعض فرقہ کا یہ مسلک ہے اور شرعاً موافق میں بھی ایسے ہی مذکور ہے اس کے برخلاف معتزلہ اور بعض اہل سنت کا مسلک یہ ہے کہ قبل نبوت سے بھی انبیاء سے بنا کر کا حد و حدود متبع ہے کیونکہ اگر وہ نبوت سے پہلے افعال نبویہ کے مرتکب ہوں گے تو لوگ ان کو تلامذہ کہیں گے لہذا ان کو منع کر کے یہی مصلحت و حکمت ہے۔ نبی فوت ہو جائے گی کیونکہ ان کی بعثت کی حکمت یہ ہے کہ امت ان کا اقتدار کرے اس کے بعد شارح یہ فرماتے ہیں کہ نقل نبوت مصلحت کے سلسل میں ختم ہے کہ ان سے ایسے افعال کا حدود متبع ہے جو عزت کے باعث ہوں خواہ ان سے ہوں یا ان کے آثار سے جیسے اصحاب سے زنا کرنا یا غوا یا غیار کا زنا کرنا تو باوجود اس نے عقلی فی معاد سے یہ بنا ہے کہ ان کی اصل سے بھی زنا کا حد و حدود نہ ہو گا اور فحش سے یہ بنا ہے کہ خود انبیاء سے بھی زنا کا حدود نہ ہو گا اور ایسے مواضع کا بھی حکم ورنہ بڑا جو خفت اور کینہ پر دولت کریں۔

اس کے بعد شارح نے شیوخ کا استلکاف ذکر کیا کہ ان کے نزدیک نبوت سے پہلے نبوت کے بعد عموماً اس وقت
 صغیر اور کبیرہ کا عدد درمیان ہے مگر انھوں نے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی لکھا ہے کہ اولیٰ ترقی کے کفر کا اظہار حاضر ہے
تنبیہ۔ بحوالہ شریعتیہ میں کہ تحقیق یہ ہے کہ اور میں اہل اللہ صوفیہ کو کرام کا مستلکاف ہے کہ ان کا یہ
 قبل النبوة مرتبہ ولایت پر جائز ہوئے ہیں اور وہ ہر دہائی سے ایک خط کیسے ناقص نہیں ہوتے تو وہ
 اولیاء کرام کی ولایت کی رابیت کا فیض ہے وہ معاصی سے محفوظ رہتے ہیں تو مدد اولیاء انبیاء
 قبل النبوة صغائر کا مرتبہ محفوظ رہیں گے ہاں یہ ممکن ہے کہ قبل نبوت اور نبوت کوئی جو کچھ بغیر
 ہو جائے جس میں معصیت کا ارادہ نہیں ہو لیکن حقیر کوئی علیہ السلام کا فعلی کوئی کرامت سمجھ کر نہ جو بظاہر
 معصیت منکوم ہو تاکہ مگر تحقیق جائز کے بعد معلوم ہو گا کہ میں یہ معصیت کا حدیث نہ ہو گا
تنبیہ۔ تفسیر شیخ کے اعلیٰ محمول ہیں ہے اور اسی پر مضمون اپنے مذہب کی بنیاد رکھی ہے
 اور حضرت علیؓ اور بنی کی اولاد سے حضرات خلفاء کے کہہ رہے ہیں جو عمر بنیوں سے جدا ہوئی ہیں اس کو تفسیر پر
 محمول کیا ہے گویا حقائق کی انتہا ہے کہ قبل نبوت اور بعد نبوت صغیر اور کبیرہ کے بعد کو جائز قرار
 نہیں دیا مگر دشمنوں کے فتنے انھیں لکھ کر جو جائز قرار دے دیا اور جو صرف حق سے نقل کرتے ہیں کو تفسیر
 میں زبردستی آباد کر دین ہے۔

فہم۔ یہ سارا مضمون زائد ہے اور شاہن اشیر برز رہا ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات و تدویر
 روشن کی طرح دین کے سامنے واضح ہیں کہ بڑے بڑے مؤثر اور فترات سامنے آئے مگر آپ کے استقلال
 پر زور بزرگ فرق نہ آیا جو جو تفسیر اعدا سے اظہار کفر۔

تنبیہ۔ شارح نے عامہ متکلمین کا مذہب پرین کیا ہے اور جو علماء متقدمین نے اس کی مخالفت
 فرمائی ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ حضرات انبیاء میں الہی اور بعد الہی صغائر و کبائر سے معلوم ہوتے
 ہیں، شارح العقائد کہ شیخ ابو القتیبہ اور شیخ عبد المجید محدث دہلوی کو بھی یہی عقائد ہے بلکہ اگر منظر
 غائر دیکھا جائے تو انبیاء ثلاثہ سے زیادہ معلوم ہوتے چاہئیں۔ مسئلہ کہ امت انبیاء کہ انبیاء
 کی تیسری ہے اور عقل کا مقتضایہ یہی ہے، حضرت یونس کا قاصد اب انواری کی کتاب میں، اس پر
 ہر سے دل میں عقائد قائم کئے گئے ہیں۔

سوال۔ یہ پھر وہ آپ کے اور شیعوں کے مذہب میں کونسی فرق نہیں رہا؟
جواب۔ درمیان و آسمان کافر ہے وہ تفسیر کے طور پر اظہار کفر کو جائز قرار دیتے ہیں اور ہم اس کو
 انبیاء پر قرار دیتے ہیں۔ فیصلہ یوں ایجاد فہم تو۔

أَذَانُكُمْ هَذَا فَمَا تَقُولُ عَنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِمَّا يَشْعُرُ بِكَذِبِ وَأَوْعِيَّتِهِ

فما كان منقولاً لا بطريق الاخذ فمردود وما كان بطريق النقل فمردود عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على شرط الاول او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة

ترجمہ

اجب بات ثابت ہوگئی تو جو انبیاء علیہم السلام سے ان چیزوں میں سے منقول ہو جو کتب مصیبت میں سے ہوں تو جو بطریق اولاد منقول ہیں وہ تو مردود ہیں اور جو بطریق نقل منقول ہیں ان کو ان کے ظاہر سے پھر دیا جائیگا اگر ممکن ہو ورنہ تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا یا اس کو نفس البیعت ہونے پر محمول کیا جائیگا اور اس کی تفصیل بھی کتابوں میں ہے۔

تشریح

تشریح فرماتے ہیں کہ جب تقاریر مذکورہ سے خیال علیحدہ کی گئی ہے تب ثابت ہوگئی تو اب دیکھو کہ انبیاء علیہم السلام سے کچھ باتیں ایسی منقول ہیں جو ظاہر بیعت یا مصیبت منکوم ہوتی ہیں، تو اس میں ملاحظہ کریں کہ اس خطی کا مسدود آپ بطریق اخبار آحاد منقول ہے یا بطریق نواتر، تو اگر اول صورت ہو تو ان کو مردود و موضوع کہنا چاہئے اور اگر دوسرے ساتھ منقول ہے تو اس میں دو تاویل کرنی جائیں گی یا تو اس کو ترک اولیٰ پر محمول کیا جائے گا یا پھر ان کو قبل بیعت پر محمول کیا جائیگا۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ میری یہ کتاب تو مختصر ہے لہذا پوری تفصیل اس میں آ نہیں سکتی، زیادہ اس بحث پر تفصیل دیکھنی ہو تو فن کی مطولات میں تلاش کرو جیسے شرح مولف، مشرح مقاصد اور قاضی عیاض کی شفاء دیکھئے۔

تنبیہ یہ شارح کی تشریح ان کے بیان فرمودہ اصول کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے یہ کہا ہے کہ بعد انہی عصمت ثابت ہے اور محض فیض اس سلسلہ میں عرض کر چکے ہیں مگر یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ شارح نے بیان مذاہب کے وقت حدیثی سے روایت اس کرایا ہے اور تفریح کے وقت تاج کو ملحوظ رکھا ہے۔

غیر شارح کہتے ہیں کہ جو معاصی و کبائر بطریق اخبار منقول ہیں انکو تو فرار دیا جائے کیونکہ کتب کی نسبت انہی کی طرف کھلے سے روایت کی جانب نسبت اولیٰ ہے تو مختصر صلیٰ شریف مدظلہ کے باوجود جو یہ منقول ہے کہ آپ صلا حضرت زینبؓ کو دیکھا وہ آپ کو معین معلوم ہوئی جب نہ یہ کہ معلوم ہو تو انہوں نے طلاق دے دی اور آپ نے ان سے نکاح نہ کیا۔ یا اہل ہے اور ایسے ہی صاحب جو نہیں نے ملک العراض لکھا کہ ابو بکر نقل کیا ہے مردود ہے وغیرہ وغیرہ اور جب حضرت ابراہیم ضیل اللہ کے بارے میں حدیث متبع ہوئے ہیں۔

لہر گدب ابواہیم فلائٹ کذب بات یعنی ان کا الہی سقراط اور زبل فلسفہ کیرم اور جڈ پوری کے
کے بارے میں، پدم، اٹن، گنا، نو، جڈ میں سے اس کی تاویل کی ہے کہ ہم سامع کے انسا سے یہ ظاہر
کذب ہے اور یہ معارض کلام میں سے ہیں جس کو نفس لامری کذب کہتا غلط ہے یعنی یہ کذب بات ہیں
اور جو طریق تو از منقول ہیں تو ان کو ظاہر سے پھر دیا جائیگا جیسے کہ محمود گڈر جی کا ہے اور نہ ترک
ادنی پر محمود کر لیا جائیگا جیسے فرمان باری "تخصروا آدم ربہ فعون" اور جیسے "نوں نوسی" و "تستدنی ظلمت نفسی
فانظرونی" تو ان حضرات کے کمال مرتبت اور عظیم منزلت کی وجہ سے اساتذہ ابراہامیہات العربین کے
پیش نظر ترک ادنی کو نصیان سے بغیر کر دیا گیا ہے اور ترک ادنی پر انبیاء کا استغفار تو امتحان اور کسر نفس
کی ہیاد ہے ورنہ وہ عقبت وہ ذنب اور پلٹ عقاب نہیں ہے، یا پھر اس کو قیل بشت پر محمول
کی جلتے گا جیسے حضرت آدم کا اکل شجر کا قصہ۔

والفضل الا نبیاء محمداً علیہ السلام لغواہ فی تعالیٰ کستم خیر امة اخرجت الایة
ولا شک ان خیر بئہ الامم بحسب کمالہم فی الدین ولا شک تابع کمال نبیہم
الذی یبعونہ، والاسد لال علیہ السلام اناسید ولد آدم ولا فخر فی
خیر لان الامم لعل علی صونہ افضل من آدم قبل من اولادہ۔

ترجمہ اور انبیاء میں سے افضل محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اللہ کے فرمان کی وجہ سے اسے
امت محمدیہ و محمد بن امت ہو لوگوں کیلئے نکالے گئے ہوئے اور اس میں کوئی شک نہیں
کہ امت کا بہترین ہونا ان کے کواں دین کی وجہ سے ہے اور ان کے خدا کے تابع بننے کی وجہ سے
کہتے ہیں اور فرمان رسول صلی اللہ علیہ وسلم اناسید و نسا آدم کو اسے استدلال ضعیف ہے اس لئے کہ
حدیث آپ کے آدم سے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ان کی اولاد سے افضل ہونے پر دلالت
کرتی ہے۔

تشریح محدث نے فرمایا کہ تمام نبیوں میں سے افضل ہمارے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور
دلیل میں آیت باری میں کی ہے اور انداز، مستندال ترجمہ سے لا ہر ہو گیا اگر استدلال
صرف قطعی ہے جس پر منع وارد ہو سکتا ہے مگر مناسب یہ ہے کہ دلیل افضلیت محمد صلی اللہ علیہ وسلم
ہے اور کے احادیث کثیر ہیں مثلاً "اذا کان یوم القیامۃ کنت امام التینین و خطیم
و صاحب شفا عظم غیر فخر و کواہ انزل مذی صبیحہ" اور یہاں آیت افضل سے منفرمایا
ہے تو اس کی درجہ جوابات میں ابھر شارح نے فرمایا کہ "مہدی و آدم کو اسے استدلال کر دینے

کیونکہ اس میں آدم پر فضیلت ثابت نہیں ہوئی مگر یہ فرمانِ حق تعالیٰ ہے کہ جو کہ اپنی زبان اسکو نوحۃ الہی کے معنی میں استعمال کرتے ہیں، اب محدث ہو کہ میں نوحۃ انسانی کا سردار ہوں جیسے کافروں کو جو اپنے عقائد و جوارہ عقائد کے ساتھ کلمہ کہہ کر اس میں جوارہ توحید بھی داخل ہے۔ ناہم۔

وَالْعَلَائِکَ عِبَادَ اللّٰہِ تَعَالٰی عَامِلُوْنَ بِاَمْرِ عَلٰی مَا ذَلَّ عَلَیْہِ قَوْلُ تَعَالٰی لَا یَسْقُوْنَ اَ لَا تَعْلَمُوْنَ اِوْہِمُ بِاَمْرِہِ یَعْمَلُوْنَ وَقَوْلُ تَعَالٰی لَا یَسْتَکْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِہِ وَلَا یَتَّبِعُوْنَکَ۔

ترجمہ

اور نہ شے اللہ کے بندے ہیں اس کے حکم پر عمل کرنا ہے جس کا اس پر فرمان باری لا یسقیوہ ائو اور اس کا فرمان لا یستکبرون الخ داخل ہے۔

تشریح

فرشتے اللہ کے بندے ہیں اس کی بیٹیاں نہیں ہیں اور اللہ کے مطیع و فرمانبردار ہیں، ارشاد باری ہے لا یسقیوہ بالقول و ہم بامرہ یعملون اس سے بڑھ کر نہیں بول سکتے اور وہ اسی کے حکم کے مطابق کام کرتے ہیں۔ یعنی جن برگزیدہ مہتمیوں کو تم خدا کی اولاد بتلاتے ہو وہ اولاد نہیں، اس اسکے معزز بندے ہیں اور بابرہ و انتہائی معزز و مقرب ہو سکتے ان کے ادب اور اطاعت کا محل یہ ہے کہ جب تک اللہ کی مرضی اور احازد نہ پائیں اس کے سامنے خود آگے بڑھ کر سب نہیں ہلا سکتے اور نہ کوئی کام اس کے حکم کے بغیر کر سکتے گویا کائنات عبودیت و بندگی ہی ان کا مقرر ہے افعال ہے۔

نیز فرمان باری ہے لا یستکبرون عن عبادتہ ولا یستخرون اس کی عبادت سے سرکشی نہیں کرنے اور نہ کابلا کرنے، یعنی فرشتے بارگاہِ بزرگی کے مفرقین ہونے کے باوجود ذرا استیغنی نہیں کرنے اپنے پروردگار کی بندگی اور غلامی کو فرسہ سمجھتے ہیں، و طائف بندگی کو داکرے میں بھی مستحق دانہ لایلی کو راہ نہیں دیتے۔

جب معصوم و مقہور فرشتوں کا یہ حال ہے تو خطا کار انسان کو کہیں نہ راہ دے اپنے رب کی طرف جھکنے کی ضرورت ہے۔

تنبیہ

فرشتوں کی وجہ تسمیہ اور انکی حقیقت پر نیز اس رشیہ رمضان آفندی شریعہ عقائد و تفسیر کے میں بسطے لکھا گیا ہے پھر انشاء اللہ اس کو ترک کر دے۔

وَالَّذِیْہِ یُوصَفُوْنَ بِذٰلِکَ لَا یُؤْتُوْنَہُ اِذْ لَمْ یَکُ یَذٰلِکَ فَقَدْ وَاذَّلَ عَلَیْہِ عَقْلٌ وَّمَا زَعَمَ عِبَادَہُ اِلَّا حَقًّا اِنَّہُمْ بِنِزَاتِ اللّٰہِ مُخَالِفٌ بِاطْلٍ وَّاَقْرَءُ اِنَّہُمْ کَمَا اَنّ

قَوْلُ الْيَهُودِ وَالْوَاحِدِ فَالْوَاحِدُ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيَعْلَقُ بِاللَّهِ بِالْمَسْخِ تَقْرِيطًا
وَتَقْصِيرًا فِي خَالِهِمْ

ترجمہ

اور فرشتے مذکور نمونہ ہونیکہ صفت سے متعین نہیں ہیں ایسے کہ اس کے متعلق کوئی نقصان وارد نہیں ہوتا اور عقل اس پر دل سے اور جوہر پر مسئول کو گناہ ہے کہ فرشتے اللہ کی جہاں ہیں (یہ) محال و باطل ہے اور انکی شان میں زیادتی ہے جیسے یہ کہ یہ قول کہ ان میں سے کوئی ایک بعد ایک کے کفر کا ارتکاب کرتا ہے اور اسکو اللہ تعالیٰ مسخ کی سزا دیتے ہیں یہ ان کے حال میں کوتاہی اور کمی ہے۔

تشریح

یعنی کسی دلیل نقلیہ اور عقلی سے فرشتوں کا مذکور نمونہ ہونا ثابت نہیں اسوجہ سے انکو ذکر نہ والو نمونہ کی صفت سے متعین نہیں کیا جائیگا۔

سوال :- مگر کلام میں فرشتوں کے لئے تذکیر کے فیض کیوں استعمال کئے جاتے ہیں؟
جواب :- تذکیر کی شرافت کیوجہ سے جیسے اسرار الہیہ میں تذکیر کے فیض ہی استعمال کئے جاتے ہیں، جب یہ معلوم ہو کہ کفر فرشتے اللہ کی ارادہ نہیں بلکہ اللہ کے بندے ہیں تو بہت پرستو کا یہ کہنا کہ ان میں سے بعض کے بعد دیگرے کفر سے مرتکب ہوئے ہے یہ جن پر ان کو اللہ تعالیٰ مسخ کا عقاب دیتے ہیں یعنی انکی صورتوں کو بدل دیتے ہیں جیسے پہلی امتوں میں انسانوں کو بدرا اور فرشتوں کی صورت میں مسخ کیا ہے تو یہ بہرہ کا قول تقریباً ہے یعنی جانب نقصان میں حق سے تجاوز کر لیا ہے۔ تقریباً و تقریر کا ایک ہی مطلب ہے اور یہ غلط تفسیر ہی ہے۔

فَإِنْ قِيلَ أَلَيْسَ قَدْ كَفَرَ ابْلِيسُ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بَدَلًا لِّلْجَنَّةِ اسْتِغْنَاءً
مِنْهُمْ فَلَمَّا لَا يَلْكَانَ مِنَ الْجَنِّ فَفُضِّقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَتْ فِيهِ جُذُوعُ الْمَكِيدَةِ
فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفَعَتْ الدَّرَجَةَ وَكَانَ جَنًّا وَاحِدًا مَغْمُورًا فِيمَا يَنْظُرُ صَحَابُ اسْتِغْنَاءً
مِنْهُمْ تَقْلِيْدًا۔

ترجمہ

اگر اعتراض کیا جائے کہ ابلیس نے کفر نہیں کیا نہ ملائکہ میں نہ فرشتوں میں سے تھا ان کے استغناء کے صحیح ہونے کی دلیل سے تو ہم کہیں گے کہ نہیں لکھتے تو نہیں تھا جس نے اپنے رب کے حکم سے غرور کیا لیکن جبکہ یہ باب جہاد میں فرشتوں کی صف میں تھا اور درجہ کی بلندیاں انکی صف میں تھا اور ایک جن تھا ان میں مطلوب (چھپا ہوا) تھا تو بطور تعلیق کے اس کا ان سے استغناء کرنا صحیح ہوگا۔

تشریح

مفسرین اعتراض کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ فرشتے معصوم ہوتے ہیں اور اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے حالانکہ ان میں بھی تو فرشتہ ہے جس نے کفر کیا اور فرشتہ ہو سکتی دلیل یہ ہے کہ استناد کے اندر اصل متحمل ہے اور منقطع جواز ہے اور قرآن میں ہے **وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ** اور انیس کا فرشتوں سے استناد کیا گیا ہے درہ مستثنیٰ متص ہے جس سے معلوم ہو گیا کہ یہ بھی فرشتہ تھا درہ اسکو مستثنیٰ منقطع مانا گیا ہے گا جو خلاف اصل ہے ؟

جواب یہ فرشتہ نہیں تھا بلکہ جن تھا لیکن فرشتوں کے ساتھ رکھ کر تھا اور انھیں کے ساتھ عبادت میں مشغول رہتا تھا اور اس کا اپنی جنس کا اعتبار تو بطریق اعلیٰ فرشتوں کی صف میں داخل رہا کہ کس کو کفر سے نصیر کروا لیا اس کا فرشتہ ہونا بھی ثابت نہیں ہوا درستی کا منقطع ہونا بھی ثابت نہیں ہوا کیوں کہ مستثنیٰ منقطع ہو گیا کہ اگر ثابت نہیں ہے جبکہ مشہور ہے بلکہ ابہر کو باتیں کی طرفت میں داخل مانے اور نہ متے پر ہے اور یہاں ان میں مستثنیٰ منقطع (دعا گو) کی صفت میں داخل ہونا اگر اعلیٰ کے طریقہ پر اور اعلیٰ ایک دستہ باب ہے جو زبان عرب میں شروع واقع ہے جیسے قرآن العزیز میں **يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا** اور یہی بنیاد پر ہوتے ہیں۔

سوال اس کے من گھڑے ہونے پر کوئی عقلی دلیل پیش کیجئے ؟

جواب وہ استناد باری ہے **كَذٰلِكَ رَوٰى عَنْ رَسُوْلِهِ**

وَاَمَّا كَذٰلِكَ وَمِمَّا رَوٰى كَا لَا حَتَمَ اَمَلُهُ مَلٰٓئِكًا لِّمَدِيْدٍ مِّنْهُمْ اَكْفَرُ وَلَا كَثِيْرًا وَتَعٰلٰى بِهٖمَا اَنۡتَاهُوْا عَلٰى حِيۡبِهِ�ۡ اَسْمَعٰۤا نَبِيَّہٗمَا كَمَا جَآءَ الْاَنْبِيَاۡءُ عَلٰى اٰلِہٖمۡ وَاٰلِہٖمۡ وَاٰلِہٖمۡ وَكَانَ اِعْطَآءُ النَّاسِ وَيَقُوْلٰنَ اِنۡنَا نَحْنُ فَتَنۡتَا فَلَامَنَّا كُفَرًا وَتَقَدِّمُ لِنَحۡرُ بَسَلٍ فِیۡ اِعْتِقَادِهِ�ۡ وَاعۡمَلۡ بِہٖ۔

ترجمہ

اور ہر حال و مدت اور مدت تو ایسی ہے کہ یہ دو فرشتے جب زمان سے کچھ جاوڑا اور نہ گساو کبیرہ اور دن دونوں کو غلاب دیا جائے معاشرت کے طریقہ پر ہے جیسے انبیاء کو نزول و مہر و عتاب کیا جائے اور یہ دونوں وگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہتے تھے کہ تم کو امتحان کے لئے میں تو کفر کر رہا اور یہی تسلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اعتقاد رکھنے اور اس پر عمل کرنے میں ہے۔

تشریح

یہاں شہان ایک اعتراض مفکر کا جواب دے رہے ہیں اور اعتراض یہ ہے کہ کیا جانتے ہیں کہ انھیں کفر کے ساتھ یہ قصہ مشغول ہے کہ فرشتوں نے انسان کے عقول میں ایسی حالت پھیل گئی کہ انھوں نے فرمایا کہ اگر میں تمہارے غریب ایسی شہادت پسند کر دوں تو انھوں نے کہا کہ ہم پھر بھی پوری نافرمانی

میں کرینگے تو اس لئے فرمایا کہ اپنے کسی کو منتخب کرو تو دوسرے باریت اور باریت منتخب کئے گئے، ان کے اندر خواہشات و غلوں نے کھدائی کی اور اسکو شہر عراق میں باہر کے حاکم شاکر بن زین پر اتار دیا۔ چنگے تو وہ دوسرا نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے جس کے پیچھے میں بخون نے شربابی اور زنا کیا۔ اور اس پر شہر کو قتل کیا، ابھی اللہ تعالیٰ نے ان کا عقار، جدا کر دیا اور اس کی سزا میں دنیا کا عذاب منتخب کر لیا۔ بہت سے عورتوں نے وہاں کے عذاب کو لکھا کچھ کر اسکی کو اختیار کر لیا تو ان کو کموں میں اونڈے مڑ کر لے لگا دیا گیا۔ بہر حال واقعے سے معلوم ہو کہ فرشتے مہم نہیں ہوتے ان سے بھی گناہوں کا قصہ درج ہوتا ہے۔

خارجی جواب میں فرماتے ہیں کہ یہ دونوں بھول اچھے تو فرشتے ہی تھے ان سے نہ کفر کا قصہ درج ہوا اور نہ گناہ کبیرہ کا، اور دوسرے قصہ کے سلسلے میں جو آثار مہدی میں بقول قاضی عیاض اور فیاضی تھے اور امام غزالی نے ان میں سب کو موقوفات میں ابھود کے مقدمات ہیں۔ بہر حال ایک اور شارح نے کہا کہ اس پر مصلح آگئے کہتے ہیں کہ ان دونوں کو جو عذاب ہو رہا ہے وہ ایسا ہے جیسے انبیاء کو کسی زمین و مہم پر عذاب ہوتا ہے۔ یہاں آثار شارح نے چوک چوٹی اور شارح نے اپنی دیگر تالیفات میں بھی یہی قول اختیار فرمایا ہے مگر سوال یہ ہے کہ کب کب کا قصہ درج نہیں۔ درج کیا گیا کہ یہ کب کب کا قصہ درج نہیں ہوا یوں کہنا کہ یہ عذاب انبیاء کے مثل ہے اور عہد بیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عذاب نہیں ہوتا اور یہاں عذاب شدہ ہو جو ہے مگر جب تک کہ کا قصہ درج نہیں تو تہذیب کو واقعہ بھی باطن ہو گا کہ یہ دونوں روایات ساتھ ساتھ ہیں ایک کا بطلان دوسرے کے بطلان کو مستلزم ہے۔

پھر شارح فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کے امتحان کیلئے اتار دیا تھا عذاب و عطا نہایت کرتے تھے اور لوگوں کو حق کی تعلیم دے کرتے تھے اور سادہ جی ساتھ لوگوں کو سادہ جی دیا کرتے تھے کہ ہم بغیر امتحان کیجئے گئے ہیں، جو ہم سے حق مسکے کہ اس پر عمل کرے گا وہ کافر ہو جائے گا۔ پھر شارح نے فرمایا کہ انھوں نے حق کی تعلیم دی اور حق کا تسلیم کفر نہیں ہے بلکہ اس کے اندر جو کچھ کفر ہے اس ان کا عقار اور اس پر عمل کرنا ہی تو کفر ہے یعنی ایمانی سے نہ کفر نہ اور نہ اور نہ گناہ کبیرہ۔ لہذا مہم ہو ہو کر فرشتے مہم ہی ہوتے ہیں، اللہ کی نافرمانی نہیں کرتے۔

مستندین کہہ دیتے ہیں کہ باریت و باریت یہ دونوں فرشتے تھے شہر بابل میں بصورت آدمی رہتے تھے انکو علم عظیم و مہم ان کے پاس جو کوئی طالب علم جاتا وہ بابل میں کوہ دگ رہتے کہ اس میں ایمان جاتا رہے گا۔ اس پر بھی باز نہ آیا تو اس کو کھٹا دینے اللہ تعالیٰ کو کچھ دوسرے بندوں کی آزمائش منظور تھی سو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ایسے علموں سے آفت کا کوئی نفع نہیں بلکہ مہم تھکان دیتی ہے اور دنیا میں بھی مہم رہے اور بغیر خدا کے ملک کے تم کہہ کر نہیں سکتے لہذا ان میں سے کچھ اس طرح کرنا ہی سیکھنے تو اللہ کے

یہاں ثواب پاتے۔ بہر حال کسی روایت ضعیف سے بھی یہ واقعہ جو باروت و واروت کے بارے میں کتب میں منقول ہے ثابت نہیں بلکہ سب کتب یہود اور عجمی مغربیات میں سے ہے، لہذا شارح نے جواباً: اضیافِ روایات یہ بھی جو کہ ہے، ایسے ہی طرہ مشرقی و اقصاء صحت پر لکھتے ہیں کہ لان البیان من قصاص الانسان رائحة الارلایں چون معہ دمن غریہ حتی من اللایقہ کما ادفع لا یلیس بناء علی انہ منہم و لیاؤت و ماروت علی انھیں یہ بھی علامہ شامی کا شارح ہے۔

قصاصہ کو ہم فرشتے معصوم ہوتے ہیں اللہ کی نافرمانی نہیں کرنے اور نہ کوہ واقعہ مغربیات میں سے ہے جس سے اشتغال نہیں کیا جاسکتا۔

وَبَدِّلُوا فِي الْكُتُبِ اَنْزَلْنَاهُ وَاٰتَيْنَاهُ فِيهَا اَمْرًا وَنَهْيًا وَعِلْمًا وَعِلْمًا وَعِلْمًا
وَكُلُّكُمْ لَعَنَهُ اَللّٰهُ تَعَالٰی وَهُوَ وَاحِدٌ وَاَمَّا التَّعَدُّوَالْعُقُودُ فِي الْمَنْظُمِ الْمَعْرِفِ الْمَسْمُوعِ
كَوَيْهَذَا "لَا عِبَارَ كَانَ الْاَفْضَلُ هُوَ الْقُرْآنُ ثُمَّ التَّوْسِطَةُ وَالْاَعْجَلُ وَالزُّبُورُ كَمَا أَنَّ
الْقُرْآنَ سَلَامٌ وَاحِدٌ لَا يَحْصِي فِيهِ تَفْصِيلٌ ثُمَّ يَأْتِي عِبَادَةُ الْقُرْآنِ وَاللَّاتِ بِمَجْمُوعٍ اَنْ يَكُونَ
بَعْضُ التَّوْسِطِ الْاَفْضَلُ كَمَا اَوْسَدَ فِي الْحَدِيثِ وَحَقِيقَةُ التَّفْصِيلِ اَنْ قُرْءَةً الْاَفْضَلُ لَمَّا
بَنِي الْاَفْضَلُ وَذَكَرْنَا تَعَالٰی غِيَابَ اَكْبَرِ شَهْرٍ الْكُتُبِ فِي نَحْوِهَا بِالْقُرْآنِ تَلَاوُثًا وَتَهْنُوتًا
كَتَبْنَا تَعَالٰی وَبَعْضُ اَحْكَامِهَا

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ کی کتابیں ہیں جو کہ اپنے انبیاء پر نازل فرما اور ان میں اپنے امر اور نہی اور بار و عہد اور حد و بیان ان فرامی اور سب کتابیں اللہ کا کلام ہیں اور کلام اللہ کا کلام اللہ کا کلام اور تعاد اور تفاوت اس نظم میں ہے جسکو پڑھا جاتا ہے سنا جاتا ہے اور اس اعتبار سے افضل قرآن ہے پھر تورات اور انجیل اور زبور جیسا کہ قرآن کلام واحد ہے اس میں تفصیل پڑھتے ہوئے پھر قرأت اور کتابت کے اعتبار سے جائز ہے کہ میں سورئیں بعض سے افضل ہوں جیسا کہ حدیث میں وارد ہو ہے، اور تفصیل کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی قرأت اور افضل ہے یعنی سوچے کہ وہ زیادہ مانع ہے یا اس میں اللہ تعالیٰ کا ذکر زیادہ ہے پھر تمام کتابیں قرآن کو جو ہے ان کی تلاوت اور کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح

یہاں سے مصنف نے بیان فرماتے ہیں کہ اللہ نے اپنے نبیوں پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن میں اوامر اور نہی اور حد و عہد اور حد و بیان ہیں اور حد و عہد کا استعمال خواب کے لئے ہوتا ہے اور ولید کا عقاب کے لئے و شیخ ابوالمعین نسفی نے فرمایا ہے کہ حضرت شیخ پر پچاس صحیفے اور حضرت ارمین پر تیس اور حضرت ابراہیم پر دس اور حضرت موسیٰ پر چار قرآن فرعون سے پہلے دس پھر تورات، نازل ہوئی

اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر اخیل اور حضرت داؤد علیہ السلام پر زبور اور اسے حضرت اہل اندر علیہ السلام پر قرآن کریم اور بعضی حضرت نے کہا کہ حضرت آدم پر پریشی بھی نازل ہوئے انھوں نے حضرت موسیٰ کے بس نصیحتوں کا ذکر نہیں کیا۔

وہ باب بن منہ کہتے ہیں کہ حضرت ابراہیم پر پریشی بھی نازل ہوئے انھوں نے بھی حضرت موسیٰ کے بس نصیحتوں کا ذکر نہیں کیا تو کتب کی تعداد ان روایات کے مطابق ایک سو چار ہوتی ہے مگر افضل طریقہ وہی ہے جو اقبل میں مذکور ہے کہ کسی عدد پر جمع نہ کرے اس لئے کہ یہ روایات ایسی ہیں جنکی سند خود ہی نہیں ہے بھٹا تمام کتب کلام اللہ میں اور کلام اللہ کے بارے میں پہلے متکلم ہو چکا کہ وہ کلام نفسی ہے میں میں یہ تعداد ہے اور تعداد ہے مگر میرا اتفاق ہے تو محسوس ہو رہا ہے یہ کلام نقلی کا نہ دوسرے اور کلام نقلی کا تفاوت ہے ورنہ کلام نفسی جو نیکی اعتبار سے سب نئی و اسی ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ کلام نقلی جو نیکی اعتبار سے تفاوت اور تعدد متحقق ہو گیا تو اس درجہ میں قرآن سب کتب اول سے افضل ہے کیونکہ اس کی قرأت میں درجہ کتب کی قرأت سے زیادہ ثواب ہے۔ دوسرے یہ کہ قرآن درجہ اول ہے اور ثواب ہے۔ تیسرے یہ کہ قرآن تنقید و تبدل سے محفوظ ہے۔ بہر حال قرآن سب کتب سوا میں سے افضل ہے۔ ورنہ بانی کتب اول کے درجہ میں بھی بعض اختلافات سے ترتیب قائم کی ہے جیسا کہ شارح کے انداز بیان سے بھی معلوم ہے مگر یہ ترتیب خارج دلیل ہے اس لئے کہ بعد شارح فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کا بھی یہی حال ہے کہ وہ کلام واحد ہے کلام اللہ جو نیکی اعتبار سے کسی حصہ کو کسی پر کوئی فضیلت نہیں مگر قرأت و کتابت کے اعتبار سے بعض سوا بعض سے افضل ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے۔ حدیث میں ہے افضل القرآن سورۃ البقرۃ۔ حدیث میں ہے اعظم آیتہ فی کتاب اللہ آیتہ النکوحی رواہ مسلم۔ حدیث میں ہے لکل شیء قلب و قلب القرآن یسر رواہ الدارمی۔ خلاصہ کلام اس دو حکم درجہ میں بعض حصہ کو بعض پر فوقیت ہے یا اس وجہ سے کہ اس میں نفع زیادہ ہے عیسیٰ اس میں قرآن کی کثرت ہے یا مکررات سے نجات و چمکا رہے ہیں اس میں اللہ کا ذکر زیادہ ہے بہر حال کلام نفسی جو نیکی اعتبار سے قرآن کریم میں کوئی تفاوت نہیں ہے اور کلام مسطور و مقروء جو نیکی اعتبار سے فضیلت ہو سکتی ہے بالفاظ دیگر وہ یہ تعقیرات میں کہ تفاوت اور تعدد اور تفاضل نہیں البتہ درجہ ترتیب آثار میں ہے تعدد بھی ہے اور تفاوت بھی ہے۔

تساویت ما۔۔۔ مولانا انور کوئی فرماتے ہیں الغرض معجزات علی میں رسول اللہ علیہ السلام علیہ وسلم سے زیادہ ہیں کیونکہ کلام ربانی اور کسی کے لئے نازل نہیں ہوا چنانچہ نور الہی کتاب اس بات کے حشر ہے کہ ایسا تفاوت و امتیاز منزل میں اللہ نہیں اور اس سے فقط الہام معانی و اذکار میں اکثر انبیا یا اولیاء میں ان کو ایسے الفاظ میں اور کر یا اور اپنا یہ عقائد ہے کہ اللہ فی کتب سابقہ بھی اسی طرح سے ہی پروردگار

نصرت و بلاعت جو مناسب شان خداوندی ہے اور کتابوں میں اسے نہیں کہ ان کا مہبط و مہین جہاں سے ان کا نزول ہوا، خود مصنف خداوندی نہیں پایوں کہ جو کہ عبارت ملائکہ ہے جو مصنف میں خداوندی ہیں اور شاہد ہیں جو کہ قدرت و تخلیق کی نسبت قرآن و حدیث میں کتاب اللہ کا لفظ آئے ہے کلام اللہ کا لفظ نہیں آتا اگر ہے تو ایک جگہ ہے مگر وہاں دیا احتمال ہیں ایک تو یہی قدرت و دستور دو کلام جو بعض جی اسرائیلی نے بیعت حضرت موسیٰ علیہ السلام سے تھا اور وسط سے حضرت سے تحریر فرمایا ہے مانتہ ہو تو لا تخدمہ منہ جس میں حضرت مانتہ ہو تو لا تخدمہ میں کہ کلام اللہ قرآن کریم ہے اور باقی کتب سماویہ کتاب اللہ نہیں اور اس سے پہلے حضرت مانتہ ہو تو لا تخدمہ میں قرآن کی فصاحت و بلاغت پر بہت نصیب کلام فرمایا ہے۔



الکلام فی المعراج

روایات معمرہ میں معراج کی تفصیل اس طرح آئی ہے کہ ماہ ربیع کی شہادتوں تارک کو اور وضعت اوجا میں مختلف احوال منقول ہیں، وقت شب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حضرت جبریل آئے اور عرض کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بارخدا یا ہے آپ کے اس مزوہ جالفر اکوسن کو سجدہ جہاں میں غار شکرانہ اور کو، روح انہیں نے بندہ اظہر جاک کیا، رنگ مبارک نکال کر کہے آپ ہم سے دھوپ پھر جواہر نصیب رکھ کر نصیب اسی طرح درست فرمایا میں طرح پر تھا بعد ازاں آپ کو بڑی برسوا کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس منہ گئے راہ میں آپ کو ان مقدس مقامات پر ٹھہرایا، تو کو منظر اور رسمی الفنی کے درمیان واقع تھے مسجد اقصیٰ جو تکرار سے تمام انبیاء کرم کو مبارک چھائی پھر انبیاء معصم السلام نے سجدہ کیجئے خدا کے برسر کسی حق و ثوابان کی، ان میں سے زیادہ فصیح و بلیغ اور جان آخفت ہستی اللہ علیہ وسلم کی حمد و ثناء تھی، پھر آپ وہاں سے نصحت ہو کر یہ چہا ہی حضرت جبریل علیہ السلام نے ان کی طرف روانہ ہوئے پہلے آسمان پر پہنچ کر حضرت جبریل نے دروازہ کھلایا، آپ چاگے کون ہیں، کہا اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر چڑھ گیا، ان کو اس کوئی بھیجا گیا تھا، ان کے لئے آئے ہیں، مدت جبریل نے کہا ان کو کہنے میں گیا تھا پھر آپ پہلے آسمان میں داخل ہوئے وہاں حضرت آدم علیہ السلام سے ملاقات ہوئی وہ انہیں نے فرمایا، یہ آپ کے باپ آدم ہیں ان کو سلام کیجئے پھر آپ سے سلام کیا، انہوں نے سلام کے جواب کے بعد دعا فرمائی، رحمتہ آسمان پر حضرت موسیٰ و روحہ نبی علیہ السلام سے دعا ہوئی آپ نے ان کو بھی سلام کیا، انہوں نے جواب میں دعا فرمائی، پھر حضرت اسمان پر حضرت یونس

سے ملاقات ہوئی سلام و جواب کے بعد انھوں نے بھی حضور کے حق میں دعا فرمائی، پھر چوتھے آسمان پر حضرت ادریس علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور بائیس برس حضرت ادریس علیہ السلام سے اور پچیس برس حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی اور عجاائب آسمانی کا مشاہدہ کرتے ہوئے جب آپ ساتویں آسمان پر چوبیس برس حضرت ابراہیم علیہ السلام کو یک مقام پر کھڑے ہوئے دیکھا کہ وہاں ہزاروں فرشتے طواف کر رہے تھے، حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ بیت المعمور ہے جس کا دروازہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں جن کی دوبارہ پھر کبھی باری نہیں آئی، آپ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو سلام کیا انھوں نے سلام کا جواب دیکر فرمایا: ارحطابہ نے فرزندیک اور نبی بھیج کر دیا۔

آپ نے جنت کی سیر اور اس کی ہر چیز جنوں کو طاف فرمایا اور دروزخ اور اس کے اقسام غلب کے بھی معائنہ کیا اور ان سے رخصت ہو کر ایک ایسی نر پر پہنچے جو باقیات اور زمر کے سنگسٹریزوں پر رواں ہے، طوطی جادو سے نہ زیادہ مفید شہد سے زیادہ شیریں اور مشک سے خوشوار ہے، اس پر باقوت مومن اور بدو کے پناہ دے رکھے ہوئے ہیں اور گرد ہنر رقص کے خوبصورت نازک پرندے پیٹھے ہوئے ہیں اور ہنر کے نور سونے اور چاندی کے برتن چمکے ہوئے ہیں، حضرت جبریل علیہ السلام نے بتایا کہ یہ مومن کو ترسے جو بدو گار سے آپ کو طاف فرما رہے ہیں، اس کا تصور آسمانی فوس فرمایا: اس کے بعد آپ کو ایک ایسے مقام پر لایا گیا جس کو رنگ پر رنگ کے نورانی پرندوں نے گھونک رکھا تھا، آپ فرماتے ہیں کہ وہ ایسا حسین مقام ہے کہ اگر ان کی صفوں میں سے کوئی اس بات کی طاقت نہیں رکھتا جو اس کے حسن و خوبی کی معرفت بیان کر سکے، رون اورین نے فرمایا کہ یہ سدرۃ المنتہی ہے، حضرت جبریل علیہ السلام اسی مقام سدرۃ المنتہی پر جواں کھسکے تھارک گئے اور آگے چلنے سے اٹکار کر دیا اور فرمایا کہ اگر اس مقام سے ذرا بھی آگے بڑھا تو تجھ پر الہی سے جادوں کا۔

شعر

گر یک سرے دے برزبرم کہ دریا غل بسوزد پر

وقلت: شعری

ساتھ چلنے سے جبریل عاجز رہا، ایک نزل پہنچا مقام آگیا۔

حضرت جبریل علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اس کے بعد مجھ کو نور سے جوست کر دیا گیا اور ستر ہزار حجاب سے ڈھکے گئے کہ جن میں ایک حجاب درحکے حجاب کے مشابہ تھا اور مجھے تمام اسماؤں اور فرشتوں کی آیت منقطع ہو گئی تھی جس سے مجھے رخصت ہونے لگی، اسی شانہ میں مجھ کو ابو جبر صدیق کے بچا لے کر آواز آئی کہ ٹھہر جا، آپ کا یہ حلقہ میرا شوال ہے آپ فرماتے ہیں کہ مجھے اس سے خوب ہوا دل اٹھنے لگا ابو جبر مجھ سے آگے بڑھ آئے دو سترہ یک میز اب جملہ سے بے نیاز ہے اتنے میں ارشاد ہوا کہ اسے غلہ برآیت پڑھو،

هو الذی یصل علیک و ملائکاتہ الخیر حکم من انطقت الالہون و کان بالہو منہن و کعب یخا۔

اور دعا آتی کہ صلوٰۃ سے جاری ہو تو آپ اور آپ کی امت کیلئے رحمت ہے اور ہم نے حدیث میں کئی کئی ہم شکل ایک فرشتہ اس لئے پیدا کیا کہ وہ آپ کو ان کے گہرے میں پکارے تاکہ آپ کی رحمت دور ہو اور آپ کو ایسی ہیبت لاحق نہ ہو جس سے مقصود فوت ہو جائے۔ آپ فرماتے ہیں کہ قطع جمادات کے بعد میرے لئے رحمت رکھ لائی گئی جس کے ذریعہ میں سرس نکلا جو چوہا، وہاں جا کر میں نے امر عظیم دیکھا جسکو زبان بیان نہیں کر سکتی، آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت پر جاس نفاذ میں فرمیں کہیں اور پھر ایسی ہیبت موحی عایدہ مستحکم سے ملاقات ہوئی انھوں نے فرمایا کہ آپ کی امت اس کا تحمل نہیں کر سکے گی واپس جا کر اس میں تخفیف کرائیے۔ چنانچہ یکے بعد دیگرے درخواست کے بعد صرف پانچ وقت کی توفیق رہ گئی۔ پھر حال پھر آپ صبح سے پہلے اپنی مکان میں تشریف لے آئے۔

تنبیہ: علامہ کی اصطلاح میں مکہ سے بیت المقدس کے سفر کو اسرار اور درہ بالہ ہے اور سترہ الشہیں کا کہی کہ سیاحت کو معراج کہتے ہیں اور سادات اوقات دونوں سفروں کے مجموعہ کو ایک ہی لفظ اسرار یا معراج سے متبرک دیا جاتا ہے معراج کی احادیث فقہیاتی میں صحابہ سے منقول ہیں جن میں معراج و اسرار کے الفاظ بسط و تفصیل سے بیان ہوئے ہیں، جمود سلف و خلف کا عقیدہ یہ ہے کہ مقصود پر زور کی حالت میں بیدار کی میں آپ کے حسب الامر کے ساتھ معراج ہوئی صرف دو تین صحابہ و تابعین سے منقول ہے جو ائمہ اسرار و معراج کو مقام ولیدہ کی حالت میں بطور ایک عجیب و غریب خواب کے مانتے تھے اور وہ حضرات استدلال میں فرمایا کہ اے ما جعلنا للوہی بالقرآن بیانك الا فتنة للناس سے استدلال کرتے ہیں، سلف میں سے کسی کا قول نہیں کہ معراج حالت بیداری میں بعض روحانی طور پر ہوئی جبکہ بعض صوفیہ اور حکماء کے خیال پر تجویز کیا جاسکتا ہے۔ روح المعانی میں اسے کلیہً یحییٰ الاسلام بالروح الذہابۃ یقلبہ کلالہ السی وکلب الذیہ الصوفیۃ والحکماء فانتہ وان کانت خارقا للعادة ومختلفا لتعجب انہما الا انہما اصر لا تصرفا للعرب وللعربۃ فہذا الیہ اکتفی من الشک۔ اس حانظہ میں ائمہ نے زوال عباد میں عالمہ ہدایت، معاویہ اور حسن بصری کے مسلک کی اس طرح ترمیم کی ہے لیکن اس پر کوئی تفسیر پیش نہیں کی، مجلس علم و تحقیق سے کوہِ لبہ ابنِ امیہ وغیرہ نے حرافہ کا ان بزرگوں سے نقل کئے ہیں ان میں کہیں حالت بیداری کی تصریح نہیں کی۔ بہر حال قرآن کریم نے جس قدر اہتمام اور مشاہدہ و مشاہدات عنوان سے واقعہ اسرار کو بیان کیا ہے اور جس قدر قدر متعالیٰ کے سے مخالفین اس کے انکار و تکذیب پر تیار ہو کر میدان میں نکلے حتیٰ کہ بعض موافقیں کے قدم بھی غرض کھانے لگے یہ اسکی دلیل ہے کہ واقعہ کی نوعیت محض ایک عجیب و غریب خواب یا مہرہ عانی نہ تھی روحانی سیر و ملکوتات کے رنگ میں آپ کے جو دعاوی بہت بڑھت سے وہ ہیں دعویٰ اسرار کفار کے لئے ان سے بڑھ کر تہم نیز تحریر انگیز نہ تھا جو کبھی بھی طور پر اسکی تکذیب و تردید اور استہزا و تمسخر کا نشانہ نہ آئے اور

لوگوں کو دعوت دیتے کہ آؤ! ان علی ثبوت کی ایک بالکل انوکھی بات سنو، شرک کو خاص اس واقعہ کے اظہار پر اس قدر شاعرانہ روش جو شکی انداز میں بھی تو بعض روایات میں مذکور ہے بعض احادیث میں لفظ اصحاب بملکت یا ثبات مکتہ (یعنی مکتہ) کے وقت میں مذکور ہو چکا گیا، مذکور ہے اگر حضرت عیسیٰ کوئی روحانی کیفیت تھی تو آپ کے ساتھ ہی کہاں ہو گئے تھے، خود خدا دین اس وعظہ کی روایت کے موافق بعض صحابہ کا یہ روایت کرتا ہے کہ آپ نے رات میں قہار ہو کر تشریف کیا، حضور کہاں تشریف لے گئے تھے۔ ہمارے نزدیک اس میں تجمیع کے بھی عینا یہ لفظ ہے کہ خواب میں یا معنی روحانی طور پر تشریف سے بہت القادس ہے گیا۔ اس کے مقابلہ میں کہ کوئی شخص قہار بہت اسی کے یہ معنی لینے لگے کہ اسے معنی میرے بندوں (انی اس میں) کو خواب میں یا معنی روحانی طور پر تشریف کے معنی سے کلی برا یا سوء کو کہتے ہیں تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا حضرت خضر علیہ السلام کی ملاقات کے لیے جانا اور ان کے ہمراہ سفر کرنا جس کیلئے کہی جاگہ فالظلمہ کا لفظ ایسا ہے اس کا مطلب یہ پایا جائے کہ یہ سب کچھ محض خواب میں یا بطور روحانی میرے واقعہ ہوا تھا۔ ہائی لفظ روایا جو قرآن میں آئے ہیں اسکے متعلق ابن عباس فرماتے ہیں روایا میں اسرار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تفسیر میں سے کلام ہے اس کے خواب میں کہ جس کے روایا کا لفظ گواہ گواہ مطلق روایت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور اگر اس سے مراد یہی ہے اسرار کا واقعہ ہے تو مطلق لفظ اس کے معنی لے جائیں گے جو طاعتی آنکھوں سے ہو جائے۔ اگر ظاہر یہ لفظوں اور جمودیت کے عقیدہ کی مخالفت نہ ہو، اس شرک کی روایت میں بعض الفاظ تفسیر ایسے ہیں جن سے اسرار کا محال ہونا واقع ہونا معلوم ہوتا ہے مگر نوٹیں کہ انشاء ہے کہ شرک کا حافظہ خراب تھا، مسئلہ بڑے بڑے عقائد حدیث کے مقابلہ میں ان کی روایت قابل استناد نہیں ہو سکتی حافظہ ابن حجر سے فتح الباری کے اواخر میں شرک کے الفاظ تفسیر کرنا ہے، خلاصہ کلام یہاں حدیث یہ بتانا مقصود ہے کہ مذہب راجح یہی ہے کہ حضرت اسرار کا واقعہ تھا، بشاری کے بعد اشراف ہو اسے ہاں اگر اس سے پہلے بعد میں خواب میں بھی اس طرح کے واقعات دکھائے گئے ہوں تو انکار کرنا بھی ضرورت نہیں، کہہ جاتا ہے کہ ایک شب میں اتنی میں مسافت زمین و آسمان کی کجی سے چوگی یہ کہہ کر افسوس کہ میرے میں سے کیسے گذریے ہوں گے یا اہل یورپ کے خیال کے موافق یہ اسرار کا وجود ہی نہیں ہے تو ایک آسمان سے دوسرے اور آسمان سے دوسرے میں اس شان سے تشریف لے جانا جو روایات میں مذکور ہے کیسے قابل تسلیم ہو سکتا ہے، آج تک کوئی دلیل اس کی پیش نہیں کی گئی کہ آسمان و ارض میں کوئی شئی موجود نہیں، اگر ان لوگوں کا دعویٰ بھی تسلیم کر لے جائے کہ یہ نیکی چیز جو ہر کو نظر آتی ہے فی الحقیقت آسمان نہیں ہے تب بھی اس کا ثبوت ہے کہ اس نیکی رنگ کے اوپر اس کا وجود نہیں ہو سکتا بلکہ ایک رات میں ان ظاہری سفر کا کرنا تمام کھارہ مستحکم کرتے ہیں کہ شریعت حرکت کے لئے کوئی حکم

نہیں ہے، اب سے سو برس پیشتر کو کسی کو یہ بھی یقین نہیں آ سکتا تھا کہ تین سو میل فی گھنٹہ چلنے والی موٹر کار ہو جائیگی، مادہ ہزار فٹ کی بلندی تک چم ہو جائیگی، ہوائی جہاز کے ذریعہ پرواز کر سکیں گے، اسٹیم اور فوٹ کربائی کے یہ کرشمے کس نے دیکھے تھے، اگر تار تو آج کل ایک لفظ ہی مٹی ہے، وہاں اوپر جا کر ہوا کی سخت برودت و غرور کا مقابلہ کرنا تو آگے کی بات تھی، آگے کے ہیں جو آگے والوں کی مذہب پر سے حفاظت کرتے ہیں، یہ تو مخلوق کی بنائی ہوئی مشینوں کا حال تھا، خالق کی بلا واسطہ پیدا کی ہوئی مشینوں کو جب ہم دیکھتے ہیں تو عقل دنگ ہو جاتی ہے، زمین، باسورج، چوبیس گھنٹے میں کتنی مسافت طے کرتے ہیں، مدیخی کی شاعری ایک منٹ میں کہاں سے کہاں پہنچتی ہے، بادل کی بجلی مشرق میں چمکتی ہے اور مغرب میں جا کر گرتی ہے اور اس سرعت سے در سفر میں پہاڑ بھی ساٹنے آ جاتے تو اس کی پرواہ نہیں کی جاسکتی، جس خدا در جل سے یہ چیزیں پیدا کیں وہ قادر مطلق اپنے حبیب علی اللہ علیہ وسلم کے مٹائی میں ایسی برائی رفتار کی کیں اور حفاظت و آسائش کے سامان، درگھ سکنا تھا جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم بڑی رات و نکریم کے ساتھ جہنم زدوں میں ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہو سکیں، شاید اسی لئے واقعہ اسرار کو اب لفظ سہماں الہی انور سے شروع فرمایا، اگر لوگ کوتاہ نظری اور تنگ خیالی سے حق تعالیٰ کی لا محدود قدرت کو اپنے دھڑکنے والے دھڑکنے کی جہاں دیواری میں تصور کرنا چاہتے ہیں، کچھ اچھی گستاخیوں اور عقلی ترک تازیانی پر شرا ہیں، جب یہ تعلیمات ذہن نشین ہوئیں تو اب غارت لا نظر فرمایا۔

وَالْمُؤَدَّبُ لِلرَّسُولِ اللَّهُ تَعَالَى، السَّلَامُ وَالْبَقِيَّةُ، دَخْلُ صَبَّ، الْمَوْلَى سَامِعُ شَدَّ إِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى
مَنْ الْعَقْلُ حَقٌّ، أَيْ ثَابِتٌ بِالْعَدْلِ الشَّهِيرِ رَاجِعٌ، أَنْ هُنَاكَ يَكُونُ مَبْدَعًا.

ترجمہ اود معراج رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بیداری میں اپنے بدن کے ساتھ آسان تک پہنچ
جن ملکہ مقامات کی جانب اللہ سے جانا حق ہے۔ یعنی خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ
اس کا منکر مبتدع ہوگا۔

تشریح معراج اسم الہیہ ہے جو کہ عز و جل بلندی کا سبب اس وجہ سے اسکو معراج کہا گیا۔ بقول: بیداری
شخص یعنی جسم، سادہ آسان، پنج سنوات، اصل میں ساڑ ساڑ معادلوں بدالط طرف
میں داخ ہوتی تو اس کو جہز سے بدل دیا گیا ساڑ ہو گیا۔ الصبی، علیا کی جمع ہے جو اعلیٰ کی تائید ہے جس
جنت در کس و غرض کی جانب اشارہ مقصود ہے۔ خبر غیبہ جس کے رواق کی تعداد حدیث میں مذکور ہے
تو چونکہ معراج کا ثبوت حدیث مشہور سے ہے اس وجہ سے اس کا منکر نا حق و مبتدع ہوگا، کیونکہ
مسکب جہود بھی ہے کہ منکر متواتر کا فرق ہے اور منکر مشہور نا حق ہے اور خبر احاد کا منکر آثم ہے۔

قادیانی غیر یہ ہیں کہ علم ہے کہ منکر مشرور کافر ہے، مگر یہ بات غلط تحقیق ہے۔ مسلم الشہوت میں ہے: **والتحقیق**
من الكل عن ابن جابر ان الخمر المشهور لا یخمر بنی یعقوب
 بہت حدیث ہے۔ وہاں کہ جو خدا صلیٰ علیہ وسلم کے وہ منکر ہے وہ منکر ہے اس کو ثبوت اخبار حاد
 ہے۔ اور جو نفس حرام کا منکر ہو وہ اس کی تکفیر کی جانتی گئی۔ اس لئے کہ نفس حرام کا تو زمرہ مشترک
 ہے ثابت ہے۔

وانکاراً و ادعاء استغناء، **فما یستفی عن اصول الفلاسفة والا فالخرق والالہام علی**
السموات جہنم و از جہاد ممتنا شہد یصح علی کسی ما یصح علی الاخر و اللہ تعالیٰ قادر
علو الہمکات مکہ۔

ترجمہ

اور مٹوان کا انکار اور اس کے حمان ہو نہ کیا۔ جو علی و سلمہ کے اصول پر مبنی ہے۔ ورنہ آسمان کا
 خرق و الہام جائز ہے۔ اور اجسام سب آپس میں ایک دوسرے کے مثل ہیں ہر ایک کے اپنے
 وہ بات درست ہے جو درست ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے۔
تشریح یعنی جو لوگ حرام کا انکار کرتے ہیں اور اس کو حمان جانتے ہیں یہ فلاسفہ کے اصول پر
 جو انکار کے اندر خرق و الہام کو حمان کہتے ہیں اور پھر انہیں اصرار کرتے ہیں کہ بخوشی سے
 زمانہ میں اتنی حرکت سر پر نہ ہیں۔ عرش تک انسان فوت سے خارج ہے، ہر کچھ ہیں کہ درمیان میں کوفہ
 لہجہ اس میں گزر کیسے ممکن ہے۔

ہم ان کے جوابات غرض میں عرض کر چکے ہیں، شارح فرماتے ہیں کہ اگر فلاسفہ کے اصول سے ہٹ کر
 اسلامی اصول کے مطابق دیکھا جائے تو خرق و الہام بھی جائز ہے۔ کیونکہ فلاسفہ نے جو دلائل بیان کیے ہیں
 سب ناقص ہیں حالانکہ بعد میں شرابی خرق کے وقوع کے سلسلہ میں ناظم ہیں جیسے **اذالہ الشفت**
ذالہ الشفت۔

پھر دوسری بات یہ ہے کہ اجسام سب برابر ہیں اگر ان میں کچھ اختلاف ہے تو عوارض کے ذریعہ ہے جو جب
 اجسام مفید ہیں ہم فرق و الہام کا مشاہدہ کرتے ہیں جیسے ہوا، پانی، جسم انسانی وغیرہ میں ہوا انکار کے اندر
 بھی خرق و الہام درست ہے۔ ورنہ بہت مستحکم و مسلم ہے کہ اگر تمام ممکنات پر قادر ہے تو یہجہ اشکال کیسا؟

فقولنا فی البقعة استأثرہ **الورد علی** من زعم ان المعراج کان فی الجہنم علو مادی عن
 عن معاویة انما سئل عن المعراج فقال کان رؤیاً صالحاً، وروی عن عائشة

لَمْ يَكُنْ لَكَ مَا يَفِيْدُ جَسَدَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِيَكُنْهُ الْمَعْرُوجُ وَخَدَّيْكَ اَللّٰهُ تَعَالٰى وَكَهْنًا
مَعْنٰى التَّوْبَةِ اَلَيْسَ اَنْ يَبْتَاعَ الْاَفْتِنَةَ لِسِتَامِيْنَ .

ترجمہ

ایس شخص کا ذوق فی لفظ سے شارب ان لوگوں پر درنگی مانت ہو سکتے ہیں۔ معنی تو آ
ہے جو فی یومہ حضرت مودیت سے درنگ ہے کہ ان سے معذرت کے لئے نہیں دیکھتا اور
سے فرمایا کہ وہ ایک نیک شخص تھا اور حضرت مودیت سے مروت اور وفائی میں کہ جو ان کے لئے علیٰ سیر علیہ السلام
جسم شد معراج میں تم نہیں ہو اور اللہ تعالیٰ۔ لڑ رہا ہے، اور میں دیکھ رہا ہوں آپ کو وہ خوب مگر۔ علم
مسلک لوگوں کی رہائی کا ذریعہ بنائیں۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ صفت فی لفظ کی نیک کو بنانا کہ ان لوگوں کی ترمیم کے لئے جو ان
کچھ ہیں کہ معراج خوب میں ہوئی تھی اور ان لوگوں نے استدلال میں ایک آیت اور ایک
قول حضرت معراج اور قول حضرت عائشہؓ میں کہ ہیں، حضرت معراج سے شب معراج کے متعلق سوال کیا
گیا وہ معراج نے جواب دیا کہ ان روئے صاحبہ حضرت عیسیٰؑ کا خواب تھا (روئے جبر و فریب ان معنی کہ فی
ہمیں انعام) حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ شب معراج میں حضور علیہ السلام کا بعد اظہار شب میں چا
یعنی معراج خوب میں ہوئی تھی وہ اپنی جگہ موجود تھا اور وہ ان جبر و فریب میں ہندہ تعالیٰ
اور ہمیں یہ آیت جس میں ارشاد ہے کہ ہم نے تم کو یہ خواب سے لئے دیکھا ان لوگوں کا استعجال نہ جانے کہ
کون اس کی صف میں کرتا ہے وہ کوئی مذہب کرتا ہے۔ ان تمام دلائل سے معلوم ہوا کہ معراج خوب میں
ہوئی تھی شب شام میں تمام مستحبات کا خوب وہی گئے۔ دیکھئے !

وَاجْتَبِ بَيْنَ الْمَرْوَةِ وَالْكَأْبِ بِالْعَيْنِ وَالْمَعْنَى مَا أَفْقًا جَدًّا عَنِ التَّوْبَةِ بَلْ كَانِ مَعْرُوجًا
وَصُحْبَانِ الْمَعْرُوجِ الْمَرْوَةِ وَالْجَعْدِ جَمْعًا .

ترجمہ

اور خواب نہ گیا کہ مرزا کھنڈے دیکھنے اور معنی یہ تھا کہ آپ کا جسر روم سے آگے نہیں ہوا
کہ درخت کے ساتھ تھا اور معراج روم درہن درویش کی ہوئی۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ آیت میں اور قول حضرت عائشہؓ میں مذکور ہے مودیت۔ میں ہے
اور یہ دیکھا کہ استعجال غمہ خواب کے معنی میں ہو تا ہے مگر مودیت معنی میں بھی
اس واسطے کہ معنی ہے کہ میں عباسؓ بھی اس کی بھی تعبیر فرماتے ہیں کہ وہ دیکھا عین اُتیب السبئی
سور اللہ علیہ وسلم لیلۃ عریٰ بہ علی سب علی سب المقدس (رواہ البخاری) اور آیت کی تفسیر میں اور

بھی خلیفہ اقبال ہیں لیکن حادقہ تعمیر آیت کی یہ ہے کہ گرد پاستہ مولوی شب معراج کا نظارہ ہے جس کے چاروں گوشے جاپنے گئے، بخیر منہ منکر ماما اور بچوں نے جھوٹ جانا، اب رہ گیا حضرت عائشہ کا قول: جس کا جواب اشارہ کرنے سے دیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا بعد از درج سے بعد انہیں پر اٹھا لیکن معراج درج و رجم دونوں کو پہنچتی ہے مگر محققین کے نزدیک یہ جواب پسند نہ آئے ہیں یہ بلکہ اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حضرت مصطفیٰ ہے، درستہ جواب یہ ہے کہ معراج کے زمانہ میں حضرت عائشہؓ آپ کی زندگی نہیں تھیں بلکہ خولیؓ بعض اس زمانہ میں پیدا بھی نہیں ہوئی تھیں۔ لہذا انکی حدیث کے مقابلہ پر ان لوگوں کی روایت قابل ترجیح ہوئی جو اس زمانہ میں موجود تھے۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ معراج دوسرے دن ہی ہے ایک مرتبہ جسم کے ساتھ اور ایک دن روحانی تو ممکن ہے کہ حضرت عائشہؓ دوسری معراج کے متعلق بیان کر رہی ہوں گی۔

وفولہ بشخصہ اشکایہ الی اللہ ذی العز من زعم انه کان للروح فخذ ولا یعقل ان المشرک
والعیباد او بان روح لیس معاً ینکب کل الامکان والکفرۃ انکس واما المعراج غایۃ الکائنۃ و
بل کثیر من المسلمین قد ارتدوا بسبب ذلک۔

ترجمہ

اور مصنف کا قول: بشخصہ بن لوگوں پر رد کی جانب اشارہ ہے جن کا گمان یہ ہے کہ معراج فقط روح کو پہنچتی تھی اور یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ خواب میں معراج یا روحانی معراج ان چیزوں میں سے نہیں ہیں پر سختی کے ساتھ انکار کی جائے حالانکہ کفار نے دائرہ معراج کو نہایت سختی سے انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس کے سبب مرتد ہو گئے۔

تشریح

بعض لوگوں کا خیال یہ ہے کہ معراج روحانی تھی مصنف نے بشخصہ کی قید کا اضافہ کر کے انکی تردید فرمائی، پھر شارح فرماتے ہیں کہ اگر معراج کا واقعہ روحانی ہوتا تو اس کا اتنی اہمیت نہ ہوتی اور نہ کفار ایسے شدید اس کا انکار کرتے مگر بہت سے مسلمانوں کے لیے اس واقعہ کو سب سے مقدم ماننے کے یہ سب امور اس بات پر دلالت ہیں کہ یہ واقعہ محض روحانی نہیں ہے بلکہ جسمانی ہے۔ تفصیل ہم ذیل میں عرض کر چکے ہیں۔

تیسرا ما۔ صاحب کتاب نے لکھا ہے کہ آنحضرتؐ نے اس واقعہ کا ذکر حضرت ام ربابؓ سے کیا انہوں نے عرض کیا کہ آپ اس کا قریش کے سامنے ذکر نہ فرمائیں آپ نے فرمایا کہ نہیں میں ذکر نہ لگایا تھا بخیر آپ مسجد حرم میں تشریف لائے اور ابوہریرہؓ سے اس کا ذکر کیا اس نے فوراً خود بخود کہا کہ اسے قریش اسکی بات تو سنو تو اسکو مستکبر و خوب بنے اندالیاں بجاؤں، کچھ لوگ حضرت ابوہریرہؓ کے پاس گئے مگر معلوم ہے تمہارا دوست کیا کہنا ہے انہوں نے فرمایا کہ میں ان کی تصدیق کرتا ہوں اس دلی سے آپ کا لقب صدیق ہو گیا۔

وقوله الى السما اعشاراً الى الزلزلة عو من زعم ان المعراج في العظيمة لم يكن الا الى بيت المقدس كما يأنطق به الكتاب وقوله اجمع الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال التلث فقيل الى العيسة وقيل الى العرش وقيل الى ما فوق العرش وقيل الى طرف العالم

ترجمہ

اور حضرت کا قول الى السماء اشارہ ہے ان لوگوں پر روکی جانب جن کا گمان ہے کہ کبریا کی اس حرات صوبہ بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس مسئلہ میں کتاب اللہ مانع ہے اور مصنف کا قول ہم ان اشارہ اللہ تعالیٰ اشارہ ہے سلف کے اقوال کے اختلاف کی جانب، یہیں کہا گیا ہے کہ جنت تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش تک، اور کہا گیا ہے کہ عرش کے اوپر تک، اور کہا گیا ہے کہ عالم کے کنارہ تک۔

تشریح

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ حرات صوبہ بیت المقدس تک ہوئی مصنف نے ان اشارہ کی تفسیر کا اضافہ کر کے ان کی تفسیر فرمائی پھر مصنف نے جو فرمایا ہے ہم ان اشارہ اللہ تعالیٰ، اس سے اتالیق سلف کے اختلاف کی جانب اشارہ ہے یہاں تک تو سب متفق ہیں کہ مائیں آسمان تک عروج ہوا پھر آگے کہ تک ہو اس میں اختلاف ہے بعض حضرات نے کہا کہ جنت تک، آپکو یہ کڑی گئی یہاں تک تو مجسمین کی حدیث ثابت ہے، بعض حضرات کا خیال ہے کہ یہ سیر عرش تک ہوئی اور بعض حضرات کا قول ہے کہ عرش سے بھی آگے تک عروج ہوئی اور بعض کا قول ہے کہ طرف عالم تک میر ہوئی، طرف عالم سے مراد عالم اجزاء کا منہا ہے کہ اس سے آگے نہ مکان اور نہ ہوا بلکہ عدم محض ہے، تو چونکہ اقوال صنف میں اختلاف تھا اسلئے مصنف نے ان اشارہ اللہ تعالیٰ کہہ دیا۔

تنبیہ :- غلام کا خیال ہے کہ عرش اعظم عالم اجزاء کی نہایت ہے مگر ان کے پاس اس قول پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جلوس سے نہر ہے مگر جیسے بادشاہوں کا تخت شاہی ہوتا ہے ایسے ہی خداوند عالم کا عرش ہے مگر خدا اس پر بیٹھا نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ نے کعبہ کو اپنا گھر ارشاد فرمایا، باغافو دیگر استوار علی العرش سے کونات کی حکومت کب طرف اشارہ ہے۔

فالارض وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب والمعل ج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك ابعاد مشعر الصحیح است علیہ السلام انما اراد ان یثبت ما یفوق اذ لا یبیت۔

ترجمہ

تواضع اور وہ مسجد الحرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے کہ کتاب اللہ سے ثابت ہے اور معلوم زمین سے آسمان تک مشہور ہے اور آسمان سے جنت یا عرش یا اس کے غیر تک آحاد سے پھر

صحیح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پروردگار کو اپنے دل سے دیکھا اور اپنی آنکھ سے۔

تشریح

تفصیل باہل میں عرض کر چکا ہوں، اور حدیث کا مستحکم ثبوت مختلف غیر ہے، ہم ابن عباس کا قول باہل میں عرض کر چکے ہیں کہ روایت باہلین ہوئی۔ روایات معراج کی تفصیل ملاحظہ ہو بخاری ص ۵۳۸، مشکوٰۃ ص ۵۲۵۔ اور روایت کے متعلق ملاحظہ ہو ترمذی الباری ص ۱۶۱، مشکات القرآن ص ۲۱۔

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الکلام فی الکرامات

جو امر یا اسباب غلات عادت ثبوت کے باعث پر ظاہر ہو اسکو معجزہ کہتے ہیں، اور اگر کسی دلی اور دیکھ بھال کے باعث پر ظاہر ہو تو اس کو کرامت کہتے ہیں، اور اگر کسی عامی مسلمان کے باعث پر ظاہر ہو تو اسکو معجزات کہتے ہیں، معجزہ کا مفہوم خود اس پر دل ہے کہ معجزہ کوئی حال چیز نہیں بلکہ ممکن ہے البتہ عالم اسباب میں عادت معجزہ اس کے خلاف ہے فقط ممکن ہے کہ عاجز کرنے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ لیکن جو لوگ فہم و فراست میں ظاہر ہیں وہ اس کو محال سمجھتے ہیں، اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مسیبات کا اپنے اسباب سے اور مصلوات کا اپنے عمل سے متعلق ہوتا حال ہے مگر جس کی نظر قدرت ایزدی پر ہوگی اور جو روشن ضمیر ہوگا وہ ان امور کو محال نہیں جانتے گا، غیبی علیہم السلام بارگاہ ایزدی کے سفر جوئے میں اس مقصد کے لئے حق تعالیٰ شانہ کی نصرت سے ان معجزات کو درجہ میں غلط رہتی ہیں، دایہ تسلیم ہو، تاہم ان معجزات کی فہم و فراست سبب بقصد ہلا ہوتی ہے اور معجزان کے اخلاق رادھان اور ظہور خوارق وغیرہ انہی سفارت کے مؤید ہوتے ہیں تاکہ صادق و کاذب کے درمیان امتیاز ہو سکے، یہی وجہ ہے کہ معجزہ کا مقابلہ نہیں کیا جاسکتا، جادو و جادو کا مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔

پھر خواہر خرقا عادت کلمہ بین نبوت کے الزام پر تجویز کیلئے نبی کے باعث پر ظاہر ہو رہے ہیں، وہی درگاہ اس فرق عادت سے مقصود معنی تشریف و حکیم ہو تو وہ کرامت ہے خواہ نبی کے باعث پر ظاہر ہو یا دیگر کے، لہذا معلوم ہو کہ معجزہ نبی کے ساتھ مخصوص ہے اور کرامت عام ہے یعنی ان دونوں میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ معجزہ اور کرامت کا یہ فرق علامہ رفاعة نے ایم الرافعی ص ۱۶ پر ذکر کیا ہے۔

ایضاً قیام و الجواہر میں علامہ یانہوی نے مسئلہ کیا ہے کہ بعض بات ہے۔ فرقہ بان کہتا ہے کہ کرامت کبھی بھی نبی کے بغیر ظہور نہ دلاؤ گے جہاد پر جاری ہے، بلکہ ان معجزہ کے کہ اس کا ظہور نبی کے علم اور قصد کے بعد ہو تو سبب ایسا اوقات دلی کو اپنی کرامت کا علم نہیں ہو سکتا، غلات نبی کے کہ اس کا وہ اپنے معجزہ کا علم معجزہ رہے جو فعل فرق عادت کسی فاسق و فاجر یا محدود کافر کے باعث پر ظاہر ہو تو وہ مکر اور یا استدراج ہے، ائمہ الحکم میں مواہج النجوم نے نقل کیا ہے کہ کرامت اعمالی صانع کا نتیجہ ہے اور استدراج اعلیٰ میں کا فاسق و فاجر

عصیان کا گوارہ ہو۔ اور لاجائی نعمات میں افراتے ہیں کہ وہی روئے جہشت بہ حق میں، یہاں متفرق ہو جائے کہ اپنے نفس کی خیر نہ ہو، درغیر ان کے ساتھ اسکو قرار نہ ہو، حضرت ابراہیمؑ کی دہوئیے شیبہ آگ سے کھانسیا ہوئی تو پاپاچہ ہو، وہ اس کے کہ باں تو نہ ہو، اگر وہاں خوشی کی قوم خواہشات سے آگے ہو جا رہا ہے، نفس کو فانی نہیں اندھے گزرتے اور اس طرف بہ حق توجہ ہو یا، اشارت سے وہی کہ فریضہ کے کعبہ میں طاقت ذات و صفات، ہر کسی کی معرفت رکھنے کے ساتھ ساتھ طاعت پر سوا لقب ہو، مگر سے بختاب ہو، مذات و مشوات کے اندر انہماک سے کشادہ کش ہو، اللہ لقب، اللہ لقب، اللہ لقب، سب ذات کی خدمت میں توجہ، لیکن کے سخی بقدر، امکان کے میں، باقی انھیں اللہ میں عرض کی جا چکی ہیں۔

وَكُنْ مِنْ تَاطِيعٍ رَاضِيَةٍ لِقَادِرٍ مِنْ قَبْلِ غَيْرِ حَقَّارٍ لَدُنْ خَوْضِ السَّبْوَةِ فِي الْإِيَّانِ مَقَرًّا
بَذَلَتْ دِمَانَهُ الْعَمَلُ الْقَدِيرُ لِيَكُونَ اسْتِدْرَاجًا وَمَا يَكُونُ مَقَرًّا وَمَا يَدْعُو تَوَلَّى السَّبْوَةِ لِيَكُونَ مُعْجَلًا

تہجد

اور وہی کی کرامت اسکی موجب ہے ایسے امر خدائی عادت کا جو بہتہ دہوئی نبوت کے قوانین سے ہو، تو جو درمیان فراق عادت ایمان اور ایمان کے ساتھ مقرون نہ ہو، مستعد رہنا چاہیگا، راجح دہوئی نبوت کے ساتھ مقرون ہو وہ ہجر ہو گا۔

تشریح

یعنی دلی سے امر خدائی عادت کے ظہور کے لئے شریعت نبوت کا دعویٰ ہو، درجہ و پھر ذات نامہ مستحق پرچہ رکھ کر کرامت کا معیار لے کر امت کا انکار کیا ہے، سنا ہوا سخی اسرار الٰہی کی جانب بھی ہیں قول منسوب ہے مگر یہ عجیب بات ہے کہ اسد ذکی قبران کے قول کے خلاف کرامت کو پرستی ہے کیونکہ وہاں دعائیں قبول ہوتی ہیں جس کا کرامت جو ناظر ہے، اور تو یہ محقق ہے کہ اسناد کے بالکل کرامت کا انکار نہیں کیا بلکہ ان کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہی کی کرامت، ہر گاہ کہ شیخ اکبر علیہ السلام نے فرمایا کہ جس اس پر بیعت سے پہلے کر کے ہوئے کہ اسے کہ اسناد کی بات پر سے نزدیک حق ہے، ہر اگر وہی کی فہم کی عرض سے وہی اس کا معنی آمادہ ہو جائے کہ مغز میں حکیم تو ہی کا سحر، وہی کی کرامت ہو جائے گی۔

تعلیل: غیر متوازن امر کی صفت ہے یا اس سے مراد ہے من قبلہ ہی من ہذا۔

وَالدَّلِيلُ عَلَى حَقِّقَةِ الْكِرَامَةِ، مَا لَيْسَ مِنَ الشَّيْءِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَمَنْ بَعْدَهُمْ بَحِثْ لَا تَنْسَ
اِنْكَارَهُ خَصَوْنَ هَذَا الْأَمْرَ الْمَشْهُورَ، وَأَنْ كَانَتْ النِّفَاصُ بِلِ احْدَاثًا وَابْطِاقًا زَاهِقًا

یظہر ہا من مدینہ ومن صاحب سلیمان علیہ السلام وبعد ثبوت الوقوع لادخالہ
الی اثبات لجواز شہادہ مرد کے انشا پیر الی قلمہ لکڑا مگر الی تفصیل بعض چیزیں ثابت
المتبعۃ جہۃ افعال

ترجیح

اور دلیل کرامت کے حق ہونے پر وہ واقعات میں جو بھی بہ ایران کے بعد کے بہت سے لوگوں سے
مستاز ہیں اس حیثیت سے کہ جن کا انکار ممکن نہیں خصوصاً اگرچہ تو نسلی آحاد ہیں
اور نیز کتاب اللہ واقعی ہے کرامت کے ظہور کے مسئلہ میں حضرت مریم سے اور حضرت سیدہ کے ساتھ
سے اور دوسروں کے ثبوت کے بعد جو کچھ بت کر سکی حاجت نہیں ہے پھر مصنف لائے ایسا کلام کو کرامت
کی تفسیر کی جانب مشیر ہے اور کرامت کی ان بعض جزئیات کی جانب جو بہت مستبعد ہیں تو مصنف نے فرمایا
(قرآن کے آریسٹ)

تشریح

اشارت فرماتے ہیں کہ وہ یہ دو بعد کے حضرات سے کرامت کا ثبوت جو از ثبوت ہے یعنی طبری
قد شریک ہے اگرچہ اس کی تمام میں جزئیات آحاد ہیں تو یہ ثبوت کرامت کے حق
ہونے پر کافی ہیں اور نشان سے اس کا دوسرا ثابت ہے جب وہ لوگ ثابت ہو گیا تو امکان سے بحث
کر سکی کوئی تہذیب نہیں رہی پھر شارح مصنف کے آئندہ خواہے سن کی تہذیب بیان کرے ہیں مصنف
ایک کلام میں تفصیل عدادہ لائی کہ کرامت کی طرف اشارہ کرتے گے اور کہ ایسے واقعات جزئی بیان کریں
گے جو بہت مستبعد اور غلاب عادت ہیں لہذا دیکھتے مصنف کیا فرماتے ہیں۔

فتعبر لکڑا مگر علی طریق نقیر العکادۃ للولی من قطع المسافت البعیدۃ فی البعدۃ القلیۃ
کتابیان صاحب سلیمان علیہ السلام وهو اصف بن برخیا علی الاشہر یعبر فی القیس
قبل رستہ والظرف مم بعد المسافت

ترجیح

پس کرامت ظاہر ہوتی ہے وہی کہ کہنے قطع عادت کے طریق پر یعنی مختصر سی مسافت میں
بڑی مسافت طے کر لینے جیسے سلیمان علیہ السلام کے ارادت بن برخیا کا مشہور قول
کے مطابق بعد مسافت کے باوجود یک جھپکے سے پہلے القیس کے تحت کو لے آنا۔

تشریح

قیس بن کی ملکہ تھی اور اس کا بہت بڑا عرش بھی تخت شہابی تھا کہ جب تھویر میں بھی
تفصیل مذکور ہے حضرت سلیمان نے اس کو لکھا تھا کہ سلیمان ہو کر آ جا، تو یہ بھی تو حضرت
سلیمان نے اپنا معجزہ دکھانے کیلئے اس کو تخت ملکہ پر اس زمانہ میں حضرت سلیمان بیت المقدس میں

تھے اور عرشِ بقیعت میں کے شہرِ سیما میں تھا جسکے درمیان دودھ کی مسافت ہے قرآن کریم کا یہ واقعہ مفقود سورۃ نمل میں مذکور ہے۔

تنبیہ :- علیؑ کا شہر یعنی قول مشہور کے مطابق، درۃ بہاب اور بھی اقوال ہیں کہ لا نوالے حضرت فہم علیؑ کے تھے یا جبریل علیہ السلام تھے یا کوئی، در فرشتہ تھا یا حضرت سلیمان نے اپنے معجزہ کی طاقت سے خود اسکو نمایاں فرمایا، اسنے علیؑ کا شہر کی تیر گادری، آصف بن برخیا، ہراس میں لکھا ہے کہ آصف ہمارے کے سرو کے ساتھ ہے مگر اندھوں میں علیؑ میں لکھا ہے کہ ہمارے پر زبر ہے، دہانہی۔ یہ حضرت سلیمان کے وزیر تھے جو اسم اعظم جانتے تھے جس کی تحقیق میں مختلف اقوال ہیں۔

و ظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما اوحى مريم فاندت كنهها دخل عليها حكرى العجرب وجد عندها رزقا قال يا مريم اني لبالغ هذا قالت هو من عند الله۔

ترجمہ اور کھانے پینے کی چیزوں اور لباس کا ظاہر ہونا وقت حاجت، جیسا کہ حضرت مریم کے حق میں کہ ان کے پاس عجرب میں زر کا جب بھی چاہتے تو ان کے پاس رزق پاتے تو بے نیاز ہے۔

تشریح حضرت مریمؑ قریب آفتاب کے بعد حضرت زکریاؑ علیہ السلام کی زیر کفالت و تربیت تھی انھوں نے یورپی جد و جہد سے ان کی تربیت کی جب مریمؑ سیاتی پور گئی تو مسجد کے پاس ان کے لئے ایک حجرہ مخصوص کر دیا گیا مریمؑ دن میں اس میں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے یہاں گزارتیں، تو جب حضرت زکریاؑ ان کے پاس جاتے تو جب موسم چل و غزہ وہاں ملنے یعنی گرمی کے پھیل سردی میں اور سردی کے گرمی میں، اور جو مادے ایک رات بیت ہے کہ رزق سے مراد علمی سمیعہ ہیں جسکو روحانی غذا کہیں چاہئے بہر حال اب کلمہ کلم مریمؑ کی برکات و کمالات اور غیر معمولی نشانات ظاہر ہوئے شروع ہوئے جن کا بار بار مشاہدہ ہوئے پر حضرت زکریاؑ سے زرا گیا اور ذرا غیب پر چھنے لگے کہ مریمؑ یہ چیزیں تم کو کہاں سے پہنچی ہیں انھوں نے جواب دیا کہ قدرت خداوندی تھی۔ چیزیں یہو بخانی نہت۔

مریمؑ کے معنی عابدہ کے ہیں۔ اسم دوسری میں مطابقت ظاہر ہے۔

والعشی علی العاء ككناقل من كثر من الا ولباء والطوان فی النواء ككناقل عن
خط بن ابی طالب ولقمان التی خسی وعینهما وکلام الجماد والعجماء اما کلام

الجہاد قلما روی اندہ کان بدین یدی سلمانؑ وابی الذرؑ فی فیضہ ففیضہ وسمعا
تسبیحہا واما کلام العجماء وکنکلموا النکب لاصحاب الکھف وکمادروی النبی علیہ
السلام قال بیما رجل یسوق بقرا قد حمل علیہا اذا التقفت البقرة الیہ وقات الی
لما خلق لہا اوامرا تلذت للحرف فقات الناس معہا انکما تنکلم البقرة فکانت
النبی علیہ السلام املت بہذا

ترجمہ

اور صبیہ بانی پر مینا بے سار منقول ہے بہت سے اولیاء سے اور فقہاء میں اثر کیا کہ منقول
ہے جعفر بن ابی طالب اور عثمان مرتضیٰ کے بارے میں اور بے جان اور بے زبان چیزوں
کا بیان ہر دو تہہ بیان (تجاریح) کا کلام تو جیسا کہ مذکور ہے کہ حضرت سلمان اور ابوذر روایت کے سلسلے میں ایک بار
معاذ بن جعفر نے فرمایا کہ اگر اذان و دو اذان سے اس کی تسبیح کو سمیٹا اور ہر حال عمار اپنے زبان کا کلام اصحاب
کہتے گا تو پورا اور جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اس دور میں کہ ایک آدمی بیل کو ہانک رہا تھا
جس پر بوجھ لادیا تھا چنگ اس کی جانب بیل متوجہ ہوا اور بولیاں اس کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں
میں بیل چلنے کیلئے پیدا کیا گیا ہوں تو لوگوں نے کہا سبحان اللہ بیل بولنے ہے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ میں اس پر ایمان لایا۔

تشریح

ایہ بانی پر مینا بہت سے اولیاء سے ثابت ہے، منقول ہے کہ شیخ احمد بن محمد بن حنبل میں
تھے جعفر بن ابی طالب اور بانی پر مینا تھے اور فضائل اور جعفر بن ابی طالب اور عثمان مرتضیٰ
سے منقول ہے مگر حضرت جعفر کا ذکر اہل بیت سے جو ہماری بحث سے خارج ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ
حضرت جعفر نے جنّت میں اڑنے کی خبر حضور نے دی اسی وجہ سے ان کا ذکر طیار رکھا گیا ہے تو یہ ان کرامات
و عجوبہ میں سے نہ ہوئی جو محل نزاع ہے مگر چونکہ نفس کرامت ثابت ہے اگرچہ مرتے کے بعد پورے مظلوم
اور حضرت سلمان فارسی اور حضرت ابوذر روایت کے سلسلے میں تسبیح پڑھی اور اصحاب کھف
کے کہنے کا بونا جبکہ وہ اس کو دھتکار رہے تھے تو اس نے کہا تھا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں
اور عدوت کے مخالفین میں کا بولنا جس کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔

تنبیہ: اور اصحاب کھف کے قصہ کی تفصیل قرآن میں موجود ہے اور شاہد قیافوس کے شہرے پچنے کے
کے لئے عذرات بھی تھے ایک کتاب بھی ان کے ساتھ ہو گیا تھا۔

تنبیہ: بعض فقہاء نے فرمایا کہ حدیث سے یہ بات معلوم ہوگی کہ بیل پر بوجھ لادنا ظلم ہے، حافظ ابن
جزیر نے فرمایا کہ اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ تم جو بابوں کو انھیں کاموں میں استعمال کرنا
جاتے ہو ان کے استعمال کی عادت ہے مگر بیل کا یہ کہنا کہ میں اللہ کے دوستوں سے محبت کرتا ہوں، اس کا مطلب

اپنی حالت کے اصل مقصد کو زندہ اپنے دروازے کی جانا اور جو جہاں میں اس وقت کرنا سب درست ہے تو اپنے دنیا کی اسے نروا رہے ہیں جو بیل کے گدی یا بچنے سے ہوگی وہ خبر میں پناہ کا کام لینے میں سب بار کھینچا اور غرت میں یہ سب چیزیں امور زراعت میں نہ غل ہوں اور غرت میں یہ اس وقت کا شروع ہو گیا ہے مگر یہی کاموں کسی قدر کے نظریں سے نہ تھا اور نہ ہی میں جو کہ کرت رہا ہوں کہاں ہے۔ خدہ ہر

واعند فاجع المتوحدة من السلاو وكفانية الملهم من الاصل اذ في عينه من الاشياء مثل روية سنن وهو من الملائكة في المدينة حيفا، بنما اولد حتى قال لاهل حيفا يا كروب، اعجل العجل محمد بن الزمان من اورا والاعجل لعن الله وولده وسمو الخ سارہ پتہ کے نام سے مع بعد المسما

تہجد

اور توبہ ہو ہوئی مصیبت کا من جانا اور خوشنویس کی ہم آ کر سے کفایت کرنا اور جسے عدد و دیگر چیزیں جیسے نصرت عزم کا کچھ دینا غلام کو وہ دینے میں منہ کے رہتے ہیں ان میں اپنے لشکر کو مہانگہ کہ اس وقت کے فرمایا اسے ساری چیزیں ہوں اور ساری کو کرانے ہوئے ہوں کے نیچے تہاں دشمن کا لشکر میدان و جسے اور ساری کاموں میں ان کے مسائل کے پانچوں ان کو کلام

تشریح

یعنی بطور کلمات اور ان کی آواز سے مل جائیں اور دشمنوں کے لشکر کو قریب اور ان کی بیل سازی سے نجات مل جائے یہ ہو سکتا ہے جیسے منقول ہے کہ نصرت عزم دینے منورہ میں منبر پر تھکے رہے ہیں لشکر اسلامی نو مہارہ میں گذرے تہاں ساری چیزیں ہوں اور ان سے پانچ سو فرخ کے فائدہ ہیں یہ تو ظہر پڑھتے ہوئے نصرت عزم کے دہاں اور نظر رکھا کہ دشمن یہاں کے نیچے سے نمازیں کو غافل یا گرفتار کے لئے بھیجے ہوئے ہیں نصرت عزم بعد کا ظہر ہو کر کرانے کے پاس رہا اور ان کی بیل خیر ہو کر وہاں پہنچی وہ دھر تو ہم ہوئے اور سارا نور کو فرخ ہوئی اور بھی میں پوری دولت ملے گی۔

تنبیہ ما غم غم کی کتابوں میں تھوڑا سا باب پڑھا ہو گا، انجیل ایل ای بیل سے سے اور مارک کے پیر

وشریب خالو السطہ من غیر تقوی ربہ و تھوڑا سا انجیل بیل کتاب عمو و امثال ہذا اختصر من ان یحفظی

تہجد

اور جسے نہ لگا کر لیا لیکن اس سے جو کسی عقلمانی کے درمیان رہائے ہیں کا باری

ہو نہ غرض کے خط سے اور اس کے مثل جو احوال سے زیادہ ہیں۔

تشریح

عزیز شاہ فیہ السلام دیری کا بیان ہے کہ نعمادی جو دے ایک بوڑھے یاوری کو جس کی عمر ساڑھے تین سو سال تک تھا اور کسی جس کا نام عبد البیج تھا وہ اس کے والدین کے پاس بھیجا وہ آیا بعد اس کے بائیس میں ایک نہر کی یہ تھی تھی حضرت خالد نے پوچھا یہ کیا ہے تو اس نے کہا نہر ہے میں اس کو پینا چاہتا ہوں جو کچھ پہلی طرف سے ناپس نہ دہ امور دیکھتا ہوں حضرت خالد اس کو اس سے نیکو لکھ کر دیکھ کر ان کے قاصد سے نصیحت فرمادہ کہ جو جاگ واقف بنایا وہ گھبرا گئے اور بغیر جنگ کے مصافحہ کر لی۔

خال طاعی قادی راہ بوسی وانی بی بی را بوسی بی بی لہ ناک۔

جب حضرت عمرو بن العاصؓ نے نجد فارابی پہنچ کر قریب کیا تو وہاں کے باشندے ان کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ حضور یا سارا داریدار دریا سے نیل پر ہے اور اس کا قاذون بہت کھانا مینہ کی نڈاں اٹھنے میں اگر ہم کوئی مینہ وکیل لڑا کہ اس کے بالاباب سے نیکو اور پوریت سے آواز دہرا کرے اس میں ڈالنے میں تو وہ چلتا ہے ورنہ نہیں تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ یہ طریقہ شیعوں کو اسلام میں دیا نہیں ہے بہر حال جب وہ تہ تیغ آئی تو دریا سے نیل خشک ہو گیا لوگ بہت پریشان ہوئے یہاں تک کہ بعض لوگ وطن چھوڑ کر جانے لگے تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے یہ ساری تفصیلات حضرت امیر المومنینؓ عمر فاروقؓ کو لکھی انھوں نے اس کی تعویب فرمائی اور اپنے خط میں ایک جھڑا سا خود دریا سے نیل کے نام لکھا خط میں لکھا تھا کہ اس کو دریا سے نیل میں ڈال دیں انھوں نے وہ خط دریا سے نیل میں ڈال دیا اس رات دریا سے نیل جاری ہو گیا جس میں سولہ ہاتھ اپنی کھڑا تھا خط میں لکھا تھا: بسم اللہ من جن الرحیم من عبد اللہ عمرو بن الخطاب الخ سبیل مصراۃ العبد فان کنت تجری من قبلک فلا تجروا فان کان اللہ تعالیٰ یجربک فاستأذن اللہ الواحد المقسار ان یجربک من رقت سے آج تک دریا سے نیل خشک نہیں ہوا۔ شہ دولی لکھ رہے نے ازلفہ کفار میں یہ لفظ غلط لکھے ہیں۔ امجاد فان کنت تجری من قبلک فلا حاجۃ بہ التائب۔ تاریخ الکفار میں بھی یہ واقعہ مذکور ہے اور اہل الکفر بہت ساری کراہت ہیں جو ہر احوال سے خارج ہیں۔

وَلَمَّا اسْتَدْرَجَتْ الْمُؤْمِنَاتُ الْمُسْكِرَةَ لِكَلَامِهِ الْأَوَّلِيَّ بَانْدَا لَوْ جاز ظہر رجب ارق العبادات من الاولیاء لا شیبہ بالمعجزۃ فلم یبقین لشی من غیر لشی اشار الی الجواب بقولہ ویکون ذلک ای ظہور خوارق العبادات من المولی الذی ہو من احد الامتہ، معجزۃ الرسول الذی ظہرت ہذا الکرامۃ، الواحد من امتہ، لانا یظہر بہا ای بئانہ الکرامۃ، انہ ولما ولن یكون ذلک الا وان یكون محققا فی دیانہ، ودیانہ الافراد

بالقلب واللسان برسالة رسولہ مع الطاعة لذلک فی اواسرہ وواہبہ حتی لو ادعی لذلک الطوی
الاستقلال بنفسہ وعدم التبع لعلہ لم یکن ولیاً ولم یظلموا ذلک علیہ

ترجمہ

اور جبکہ استقلال یا معزرت نے جواب دیں کہ کرامت کے منکر ہیں کہ اگر اوہیاد سے غرق عبادت کا
غور جائز ہوگا تو یہ مجروحہ سے مستحب ہو جائیگا تو نبی خیر میں سے ممتاز نہ ہو سکے گا تو حضرت
جواب کی نفرت اشارہ کیا ہے اس قول سے اور ہو گا یہ یعنی غرق عبادت کا ظہور میں رہے جس کا انفرادیت میں
ہے مجروحہ اس رسول کیجئے کہ میں کی امت کے کسی فرد کیجئے یہ کرامت ظاہر ہوئی اس لئے کہ اس کرامت سے
یہ بات ظاہر ہوگی کہ وہ ولی ہے اور وہ ولی ہرگز ہو نہیں سکتا جب تک کہ وہ اپنی رہت میں حق پر نہ ہو اور
اس کی دیانت ولی اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہے ال کے ادا و لوازی میں آگے چڑھی
کے ساتھ ساتھ یہاں تک کہ اگر یہ ولی بذات خود استقلال کا دعویٰ کرے اور عدم متابعت کا دعویٰ کرے
تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ امر اس کے ہاتھ پر ظاہر ہوگا

تشریح

معزرت کرامات اولیاء کے منکر ہیں اور استقلال کا حاکم یہ ہے کہ اس سے اثبات نبوت کا دروازہ
بند ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں نبی اور فریخی کا رابر الاقرار ختم ہو جائے گا اور اس میں
فلکیت ثابت انبیاء کا ابطال لازم آئے گا اور جو حال کو مستلزم کردہ خود باطل ہے لہذا اولیاء سے کرامت کو
صدر باطل ہے تو حضرت صوفی نے اس استقلال کا جواب دیا جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہاں مذہب نبی
نبوت نہیں بلکہ تائید نبوت ہے کیونکہ ولی کیجئے ضروری ہے کہ وہ بنی کا متبع ہو اور انکی رسالت کا امتداد
و مفہوم کرن کے ارشاد و فرمودہ و حکام پر گامزن ہو تو ایسے ولی کے ہاتھ پر ظاہر شدہ غرق عبادت اس کے لئے
کرامت سے منکر نبی کے نبی میں یہ مجروحہ ہے کہ جس کے انبی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہو لے تو اس کے نبی
کا کیا حال ہوگا تو یہ ہر کوئی انتہا میں نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا دعویٰ ہو اور اپنے کو امتنی سمجھنے کے بجائے
نبی بننے تو یہ پھر ولی نہیں بلکہ کفر ہے اس کے ہاتھوں پر غرق عبادت کا صدور نہ ہوگا و اگر ہو بھی تو وہ کرامت
نہیں بلکہ مسترد ہے ہر حق البتہ اس کا کوئی فقرہ یہاں پر نہیں ہے۔

تشریح باب افعال یہ اسم کا مل کا نیز ہے بمعنی حق پرست اور صاحب حق و ذات بمعنی مطہر
دن و رات مستند ہے اور لافخر نام اس کی خبر ہے۔ تو یہاں فقرہ عام معنی مرد ہیں یعنی نصیر بن قیس اور
ذوالریسائی

تنبیہ: ہر شخص رضاعت غائہ کرے اگرچہ کافر ہو اس سے خوارق کا صدور ہو تبھی خدا دار مسلمین کا
یہ ہر دست امتحان ہے ایسے معاملات میں جو کس رہ نہ ضروری ہے مگر یہ قربان نارت یہاں استدراک ہوا سیکھے
کہ یہ ہر رنج اس کے داخل فی اللہ ہو چکا سبب ہے۔

فضیلت شیعیین کا قائل ہے کہ جو کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ ان میں کراں مجھے حضرت علیؑ سے محبت ہے اور انھوں نے ان دونوں کو اپنے اہل بیت فضیلت دیا ہے، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؑ سے افضل ہیں، یہی اکثر اہلسنت کا مسلک ہے اور ائمہ اربعہ کا کسی مسلک ہے۔ امام مالکؒ سے القبطیت عثمانؓ کے بار میں توقف منقول ہے مگر تاہم فی الواقع فرماتے ہیں کہ امام مالکؒ نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا اور فضیلت عثمانؓ کے قائل ہو گئے تھے۔ اس پر علامہ طہطاویؒ فرماتے ہیں: ہوا لا یجوز ان شاء اللہ تعالیٰ: بعض حضرات نے امام ابو حنیفہؒ کے اس قول سے یہ اہلسنت والجماعت کی عنایت تفصیل شیعیین اور محبت تھیں ہے یہ کچھ کہہ رہے ہیں تو توقف کے قائل تھے وہ کچھ بات خلاف تحقیق ہے بلکہ اس کو رد یہ ہوئی کہ حضرات شیعیین کے زیادہ میں فضول کی کثرت ہو گئی اور بعض لوگوں کے دلوں میں ان دونوں حضرات کی برتری سے کدو دیکھیں جو سہ لکھیں تو اس مرض کے انزال کیلئے امام صاحبؒ نے فقط محبت کو اختیار فرمایا اور ان کی محبت کو اہلسنت والجماعت کی علامت قرار دیا تو توقف کا شہرہ پھڑ پھڑ نہیں تھا اور کتب خلیفہ میں یہ مضمون بھر دیا ہے کہ ان کی فضیلت ان کی خلافت کی قربت پر ہے یا اس پر یا شاہ عدل سے کہ امام صاحبؒ کے فرماں کا یہی مطلب ہے جو ہم نے کتب ہر حال شیعیین کی فضیلت یقینی ہے اور عثمانؓ کی فضیلت ان سے کہ ہے سہی وجہ سے حضرت عثمانؓ کی فضیلت کے منکر کی تکفیر نہیں کی کہ بیگانی اور اہلسنت شیعیین کے منکر کی وجہ بعض حضرات نے تکفیر کی ہے مگر احتیاطاً کا کہ مقتضایہ ہے کہ اس کی بھی تکفیر نہ کی جائے نہ ان کو عدل و مستحق وغیرہ کہہ جائے اس لئے کہ علامہ کا اس کی تکفیر میں اختلاف ہے اور اس تمام کی تطبیق میں قیل و قول ہے۔ علامہ سید مرتضیٰ نقشبزانیؒ بھی آپ کے سامنے ایک عبارت پیش کرینگے جس میں توقف کو صفات کہیں گے یا حضرت علیؑ کے افضل ہونے کی جانب اشارہ کریں گے مگر شارح کا یہ صفات انصاف سے دور ہے، مسئلہ کہ علامہ کے نزدیک یہ بات شریعہ ہے کہ دارالافتح صاحب جلیلہ اور نقباء عالیہ کا درود نہیں بلکہ غلہ لاکھ کثرت ثواب پر ہے اور اس عبارت کے شیعیین کے بارے میں حضرت عثمانؓ حضرت علیؑ سے افضل ہیں اور اگر بعض صاحب مہدی کی نفس پر اہلسنت کا مدار ہو تا تو حضرت علیؑ کے حواقیب اس سے منقول ہیں اور صحابی سے منقول نہیں حالانکہ اس کے باوجود اس نے غلہ نہ لکھا نہ کو ان سے افضل قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مدار اہلسنت ان حواقیب کے علاوہ کبھی اور چیز پر ہے اور جس چیز کو قرآن البصر بکلمات سے وہی لوگ جو سمجھتے ہیں جنھوں نے دینی کارنامہ پایا ہے ہمیں بھی پکارا، ائمہ اربعہ میں تو درجہ نہ کسی بھی صوفی سے چھوٹے تو شیعیین کو افضل اہل بیت ہی کہتے تھے۔ اس سے معلوم ہو کہ صاحب مہدی کی جانب سے مہر فرمایا دلائل ان حضرات کے مقام معلوم ہوتے ہیں مذاہمات کے یہاں جو طرز اختیار فرمایا ہے وہ ساقط الاعتبار ہے اور اس میں سے بقول محققین پرست رخص آتی ہے۔ اب عبارت ملاحظہ فرمائیں!

وَأَفْضَلُ الْبَشَرِ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ أَنْ يَفْعَلَ الْإِسْلَامَ لِكُنْهَ ارَادَ الْيَعْدُ لِلْمُؤْمِنِينَ

وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيٍّ نَبِيٌّ مَعَ ذَلِكَ لِأَمَدٍ مِنْ تَحْصِيصِ عَيْنِكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَذْلُو أَمْرِيكَ كَعَلَى شَيْ
يُوحَى بَعْدَ نَبِيٍّ أَنْتَقِصَ عَيْنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ أَرَادَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ بَعْدَهُ أَنْ يُقْبَلَ التَّغْيِيلَ
عَلَى الصَّحْبِ لَكُنَّ وَلَوْ أَرَادَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ لَمْ يَفِدْ التَّغْيِيلَ عِلَّاتِ بَعْدِ
وَمِنْ بَعْدِهِمْ وَلَوْ أَرَادَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فِي الْجَمْعَةِ أَنْتَقِصَ عَيْنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ
أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ الَّذِي صَدَّقَ النَّبِيَّ عَيْدَ السَّلَامِ فِي السَّبِيحَةِ مِنْ غَيْرِ تَلَفٍّ وَدَسْفٍ
الْعَمَلُ ۱۰۰ بَلَا تَرُدُّ.

ترجمہ

اور اب ان میں سے افضل ہمارے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد راہِ نبی (پیشوا) اور اچھا
یہ تھا کہ بعد ان کے کیا ہو گا، لیکن مصنف نے یہ دیت نہ کی مراد ہے کہ اور ہمارے نبی کے بعد
کوئی نبی نہیں ہے اس کے باوجود حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شخصیت مندرجہ سب سے زیادہ گرامی ہو جائے
کہ ہر وہ انسان جو موجود ہو گا ہمارے نبی کے بعد تو یہ بات قیث جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اور گرامی
کیا جائے ہر اس انسان کا جو بعد ہو گا آپ کے بعد تو یہ کلام صحابہ پر تفصیل کے لئے مفید ہو گا اگر زیادہ چاہے ہر
اس انسان کا جو دوسرے زمین پر موجود ہے (آپ کے زمانہ میں) تو یہ کلام نامہ نہیں رہے گا انہیں دوران کے
بعد کہ اگر کسی تفصیل کا اور اگر زیادہ چاہے ہر اس انسان کا جو نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد زمین پر موجود ہو گا تو یہ بات
قیث جاتی ہے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے اب جو صدیق ہیں جنہوں نے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی نبوت میں
بیکر کسی وقت کے اور مزاج میں بیکر کسی تردد کے۔

تشریح

حضرت مصنف نے یہ فرمایا کہ ہمارے نبی کے بعد انسانی میں سے افضل اب جو صدیق ہیں اشارتاً قرآن
میں کہ مصنف کہتے بہتر صورت پر تھی "وَالْأَفْضَلُ نَبِيٍّ بَعْدَ نَبِيٍّ" کے بجائے "وَالْأَفْضَلُ نَبِيٍّ بَعْدَ نَبِيٍّ" اور
اس سے یہ دیکھ سکتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عیسیٰؑ اور حضرت موسیٰؑ علیہ السلام کو قبول کر کے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ ہم
سابقہ سے افضل ہیں اور اگر چاہنا چاہیں کہ تو یہ امکان قائم ہو جائے اب مطلب یہ ہو گیا کہ انہیں کو محمدؐ و کربؑ و
میں سے افضل ہیں خواہ وہ اس امت کے افراد ہوں یا پہلی امت کے۔

اس کے بعد اشارت فرماتے ہیں کہ مصنف نے لفظ بعد کو ناکر سن بات کی جانب اشارہ کیا ہے کہ بعد بھی بعد
زمانی ہے نہ کہ حدیثِ شرعی کے معنی میں، تو جب غلوب ہو، ہے مطلب واضح ہو گا، اگر حضرت علیؑ علیہ السلام
کے بعد کوئی نبی آئے وہ ہمیں ہے تو آپ کا فیصلہ لازم ہو، ثابت ہو گیا۔ پھر اشارت فرماتے ہیں کہ اگر مصنف کے
کلام میں تاویل کر کے بعد کو بہتر زمانہ پر محمول کر لیا جائے تو حضرت عیسیٰؑ سے یہ بھی اعتراف لازم ہو گا۔
کیونکہ حضرت عیسیٰؑ آسمان پر نہ وہ ہیں، فرشتانِ نبوی کے معنی وہ آسمان سے اتر چکے اور اب انہیں پر جلال و
قل کر دیں گے۔ یہ حال حضرت عیسیٰؑ کی شخصیت کرنی چاہئے تھی، اگر اعتراف لازم نہ ہو۔

اب شارح اختلاف مختلف کے ساتھ کلام مصنف کی توجہ پیش کر کے سب کی نصیحت کر رہے ہیں اور انوکھا مصنف کا یہ مطلب ہے کہ مصلحت سے جو بدحواسان بھی روئے زمین پر یا باطن گاہیں تو آپ کے ہر مصنفیات سے متعلق ہو گا خواہ وہ آپ کے پہلے ہو یا بعد ہو تو کلام مصنف حضرت عیسیٰ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ تو آپ کے بعد تشریف لائیں گے اور تمام انبیاء اور لوہر صدیقی وغیرہ سے افضل ہیں نہ کہ جو کہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ مصنف کی مراد فقط جدیدیت ہے نسبت مراد نہیں اور حضرت عیسیٰ کے اندر نسبت اور برکت دونوں موجود ہیں۔ (۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف کی مراد یہ ہو کہ جو لوگ ہمارے مہرے کے زمانہ کے بعد پیدا ہوں گے اور سب ان سے افضل ہیں تو انہیں حضرت کے بعد کوئی نئی پیدا ہونے والا نہیں ہے تو حضرت عیسیٰ کا اعتراض تو حق ہو گا اگر اس میں دوسرا اعتراض کھڑا ہو گیا کہ اب کلام سے یہ ظاہر ہو گا کہ لوہر صدیقی یا ان لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن میں نے افضل نہیں ہیں حالانکہ وہ تمام صحابہ میں بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی (۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حضرت کے زمانہ میں جتنے بھی لوگ تھے اور کہیں ان میں سے افضل ہیں۔ اس پر شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بھی اعتراض ہو گا کیونکہ اب اس سے ظاہر زیادت ثابت ہوئی کہ لوہر صدیقی میں تو سے افضل ہیں لیکن نابین اور سب کا بعد وغیرہ سے افضل معلوم نہ ہوئی مگر شارح کو یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ سب صحابہ سے افضل ہو انہیں معلوم ہو گیا تو بانی لوگوں سے انہیں بابرہ رجب ہدی معلوم ہو گیا۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان بنا جائے توئی بیکار روئے زمین پر نہ ہو جو وہ خواہ وہ حضور کے زمانہ میں پیدا ہو یا بعد میں ہو جو آپ سے ہو یا بعد ہو تو اب اس میں محو اور نابین وغیرہ سب افضل ہو گئے مگر حضرت عیسیٰ نے اسے حق میں اب بھی فرسے گا کیونکہ ان کا بھی زمین پر نزول ہو گا۔ خدا کے کلام شارح یہ تسلیم کرنا چاہتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں ہر تادیل کر نیچے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال درود ہوا ہے مگر یہاں یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ بعد سے مراد جدیدیت شرعی ہے اور انی اقویٰ کے تابع ہو جاتا ہے لہذا مصنف نے علم کو وصف نبوت کے ساتھ بیان کیا ہے لہذا تمام انبیاء بعد نبی کے تحت داخل ہوتے ہیں اب سب صاف ہو گیا کہ انبیاء کے بعد سے افضل لوہر صدیقی نہیں اس لئے کہ آپ کا نام خدا کے حکم سے آئے آپ کا نام خدا کے حکم سے آئے آپ کا لقب صدیقی انسان سے نازل ہوا ہے آپ نے بغیر کسی توفیق کے حضرت کی نبوت کی تصدیق کی اور عمران کے معاملہ میں بغیر کسی تردد کے آپ کی تصدیق کی۔ آپ کے حوالہ کی زیادہ تفصیل کے لئے دیکھئے تاریخ اختلاف عیسیٰؑ

ثم صرنا في روف الذي فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثنا
ذوالنورين لان النبي نزل في ربه ولما مات ربه في ربه ام كلثوم ولما ماتت
قال لو كانت سدي ثالثة لزوجتها ثم على المرقضي من عبد الله وخلص

اصحاب رسول اللہ ﷺ علیہ السلام وجدنا الف والظاہر انہ لو لم یکن لہم دلیل علی ذلک لعماد حکمو ابذلک۔

ترجمہ

پھر فرمادے ہیں جنہوں نے فقہایا اور شعوات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر خسان ذوالنورین، اسٹیف کے مرنے کے بعد اسلام نے رتبہ کا ان سے نکال دیا اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو ہم کلہم کلہم ان سے نکال کر اس کا انتقال ہو گیا تو آپ نے فرمایا اگر میرے پاس تیسری چوٹی تھی اس کا بھی حق سے نکال کر لیتا۔ پھر علیؓ جب احوال کے بندوں میں سے پسندیدہ اور اصحاب رسول ﷺ علیہ السلام میں سے برگزیدہ تھے، اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ اگر ان کے پاس کوئی دلیل نہ ہو تو یہ حکم نکالتے۔

تشریح

مفسد نے فرمایا کہ پھر دو حصہ درجہ پر فرمادے ہیں پھر خسان پھر حضرت علیؓ پھر شمر بن لہو ایک کی وجہ سے بیان کی کہ فاروقی کو سلف کہتے ہیں ان میں ان کی کائناتوں نے فیصلوں میں اور مقدسات میں حق و باطل کے درمیان فرق کر دیا، ایک روایت میں ہے کہ ایک منافق، دو ایک یہودی کا جگر، بیواؤں کا ایک مقدسہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اسے آپ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کر دیا منافق اس فیصلہ پر براعتی نہ ہوا اور یہودی سے کہنے لگا کہ حضرت فرمے کہ اس مقدسہ نے جلد میں ان کے پاس مقدمہ چلائی تو مستحق کو حق کر دیا اور فرمایا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ پر راضی نہ ہو اس کا میرے یہاں ہی فیصلہ ہے۔ تو حضرت جبریلؑ زمین سے فرمایا کہ تم نے حق و باطل کے درمیان تفریق کر دی اسی وقت سے آپ کا نام فاروقی ہو گیا حضرت عثمانؓ کو زوالہوین کہنے کی وجہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دو صاحبزادیاں آپ کے نکاح میں آئیں بعد و جگر سے رہی ہیں۔

حضرت علیؓ کو عرض کیا جانا یہ مرتفعی کے بی برگزیدہ اور غرض فاضل کی جمع ہے شخص کا عباد اللہ پر غف ہے اس سلسلہ میں شامی نے لکھا کہ ہم نے سلف کو اسی ترتیب پر پایا اور اگر ان حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہو تو یہ ترتیب قائم نہ فرماتے لہذا ہر پران کا اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا لازم ہے۔

وَمَا نَحْنُ بِمُتَّبِعِيهِمْ وَجَدْنَا لِمَنْ لَمْ يَلْقَ الْحَاكِمِينَ مُعَارَضَةً وَلِهَذَا جَعَلْنَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مَتَابِعًا لِمَنْ يَلْقَى مِنْ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ الْمَوْقِفُ فِيهِ مُعَارَضَةً لِمَنْ يَلْقَى مِنَ الْوُجُوهَاتِ وَالسُّلُوكِ كَمَا نَحْنُ مُتَوَقِّفِينَ فِي تَقْضِيلِ عَمَّا نَحْنُ حَيْثُ جَعَلْنَا مِنْ عِلَامَاتِ الشَّيْءِ وَالْجَمَاعَةِ تَقْضِيلِ الشَّيْخِينَ وَهَيْئَةِ الْخَلْقِينَ۔

ترجمہ

اور مال نہیں تو بقیں کے دامن تو نہیں پاتے نہ ہم نے اس مسئلہ کو اپنے ذہن میں اسے
 خیر یا شر کے ساتھ اقرار میں سے کہ متعلق ہو جس کے نہ وقت کسی وجہ میں نہیں اور
 حق حقائق کو غصہ سے دے تو وقت کہنے سے اس قیمت سے کہ محمول سے الجھت و الجھت کی ضمانت میں
 انقضائے نہیں اور انہیں کی محبت کو قرار دینا

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ متعلقہ کی قیمت جو مستحب میں ضمانت نہیں کی ضمانت میں انہیں تو ہم نے
 میں الجھت و الجھت اور شمول کے لاکھ متعلقہ لائے ، یہ نسخہ ضمانت سے خلق نہیں لگتا
 بلکہ ضمانت سے متعلقہ ہے اور انہیں اس میں جب سے کہ وہ نہیں پتہ لگا دامن تہذیب کی نہ وقت کوئی ہے
 ہذا میں حکومت اور عوام کے کوئی نہ وقت کی صورت میں کہ جب شرقی کا علمان نہیں بلکہ سلف سے بھی کہ
 باب میں وقت متعلقہ ہے یہاں کہ ہم جو یہ لکھتے ہیں غرض ہے اس وجہ سے وقت مناسب ہے
تنبیہ :- شارح کے من کلام سے کہ غرض قیاسی ہے انہوں نے جھٹکا فرما کر جواب ہم ان میں غرض کر کے ہیں اور
 شارح کا یہ فرما کر بقیں کے دامن متعلقہ میں اصل ہے کیونکہ وقت کے دامن اور وقت میں جو اور شمول کے
 دامن موجودات میں ان کا متعلقہ ہے ہذا شارح کا اس بات کی باب اشارہ کر اگر انہیں اس میں ضمانت لگائی ہیں
 ہم مانیں میں اس کا جواب غرض کر کے ہیں۔

وَالْانصَافُ اَنْهَ اَنْ اُرِيدَ بِالْاَقْصِيَّةِ كَثْرَةُ الْخَوَابِ فَلْتَوْقُفَ جِهَةً وَتَنْ اُرِيدَ
 كَثْرَةُ مَا يَبْعَدُ كَاذًا وَالْعُقُولُ مِنَ الْعُضَائِلِ فَلَا .

ترجمہ

اور انصاف یہ ہے کہ اگر اقصیت سے کثرت ثواب کا لڑا دیکھا جائے تو تو وقت کو جو ہے اور اگر ارادہ کیا
 جائے اس چیز کی کثرت کا جسکو اس نفس فضاں شمار کرتے ہیں تو نہیں

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ انصاف کی بات یہ ہے کہ اس پر خود کیا جائے کہ ہذا اقصیت کیا ہے اگر مدار
 اقصیت کثرت ثواب سے تو اس کا طوؤ الشراکت اس کے یہاں حکم و روادقرب ہے تو یہاں
 تو وقت بچا ہے کیونکہ کثرت ثواب کو عقل سے نہیں جانا یا مسکتا اور اگر مدار اقصیت فضاں و ضامن کا ارادہ
 ہو اسے تو وقت کی کوئی وجہ نہیں بلکہ اس مضار سے حضرت علیؑ کو تمام عمل ہے کیونکہ ان کے زمانہ بہت زیادہ
 مشغول ہیں مسیحی ان کے کمال علیہ علیہ اور ان کی قدرت و بلاغت اور ان کی عزت و رفعت اور مقبول کی
 عزت و سطر جہم میں اور سیدہ النساء امیں علی کا شہرہ و نام و شہرہ و قیام

تنبیہ

شارح کی یہ بات انصاف سے دور ہے اور ہم انہیں میں اس کی وضاحت کر چکے ہیں۔ یہ وقت
 ان کی تحریر فرماتے ہیں اور ان کا سیدہ امیں و شریح عقائد الشریعہ و درجہ اقصیت انصاف دانستہ انصاف

درست و تردید کے منہ و است ہے ماحصل است چہ مقرر علامت کہ انصافیت یا عقیدہ کثرت قواب نزوح علامت
جس و علامت ایما را است تا فیصلے کریم کثرت ظہور فضائل و مناقب بود کہ نزد عقلا متبادر و زیر کہ مطلب ایما
و تابعین ان قدر فضائل و مناقب کہ از حضرت امیر اعلیٰ کرد و مذاہب پنج جمعی منقول شدہ است و پس اپنے
شارح عقائد لفظی گفته است کہ اگر مراد از انصافیت کثرت قواب است پس توقف یا بہت است ساقط است
زیر کہ توقف را نہ لفظی و نہ فنی باشد کہ آن فضیلت را از قبل صاحب شریعت صریحاً و دلائل معلوم نہ کردہ باشد
و چون معلوم کردہ باشند چنانوقت نمایند اگر معلوم نہ کردہ باشند چنانکہ انصافیت کثرت قواب (مکتوبات امام
ربانی ص ۱۶) مطبوعہ مستانبول

خلاصہ کلام شارح کی بات، خطا ہے اور حق دینی بہت ہوا ملان سے منقول ہے اور حضرت مجدد صاحب کا
گروہ ابر حق ہے۔

و خلافتہ الخیر فیہم عن الرسول فی اقامۃ الدین نبوت یجب علیہ اقامۃ الامم الاقباق
علیٰ حدیث الترتیب الیہ یعنی ان الخلافة بعد رسول الله علیہ السلام لا یسقط کثرۃ الخیر
شعبۃ فان شہر لکمی

ترجمہ

اے ان خلافت یعنی قابت دین کے سلسلے رسول کی نیابت اس سلسلہ کے تمام اساتذہ
واجب اس ترتیب پر ہے یعنی خلافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دیگر کی بھر پوری بھر پوری

کی پھر علی کی

تشریح

یعنی خلفاء اربعہ کی وجہ ترتیب فضیلت کے اندر ہے دینا ترتیب انکی خلافت میں ہے۔ آنحضرت
کے بعد پیغمبر خلیفہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں پھر عمر پھر عثمان پھر علی

تنبیہ

یہاں اہم است کی وجہ سے بعض طائفہ طوائف یعنی مومنین کے تمام گروہوں اور جمہوروں پر کمال تسلط و قوت

و ذلک لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله عليه السلام في سقفة بني ساعدة
واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة على خلافة ابي بكر فاجتمعوا على ذلك وباجع
عليه عن رؤس الاشراف بعد توفيق كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا لله لما اتفق عليه
الصحابة ولما ازمع عليه كما نازع معاوية ولا حرج عليهم لو كان في حقه نص صريح
زعمت الشيعة وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق على ما لم يزل
و ترك العمل بالنص الوارد

ترجمہ

اور یہ مسئلہ کہ صحابہ جمع ہوئے میں دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی سفینہ بنی سامعہ میں (جو سامعہ کے چورہ میں) اور شادرت و منازعت کے بعد انکی راتے ابو بکر کی خلافت پر تمام ہو گئی تو وہ سامعہ سے اس بلو خارج کر لی اور حضرت علیؑ نے تمام لوگوں کے سامنے ان سے بیعت کی انکی ہوائے کھد قوت کے بعد اور اگر خلافت میں کافی نہ ہو تا تو اس پر صحت پڑا متفق نہ ہوئے اور بیعت صحیح انات منازعت کہتے ہیں کہ معاویہ سے کیا اور ان پر حجت قائم کرنے اگر شیخ کے گمان کے مطابق ان کے حق میں کوئی نص ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے حق میں یہ کیسے منظور ہو سکتا ہے باطل پر اتفاق اور نفی وارہ پر کون کونہی بل یعنی حضرت ابو بکر کی خلافت کیسے ثابت ہوئی تو اس کو بتانا جس کی توضیح یہ ہے کہ جس نے راضی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خلافت ہوئی: ابھی تک غسل نہ کھینے نہ نہ لین کی ذمت نہ آئی تھی کہ معظم ہو کہ

تشریح

سفینہ جو سامعہ پر فتنہ شروع ہیں اور حضرت سعد بن زیدہ انصاری کے اہل قول پر بیعت ہوئے باطل ہے یہاں جیسی انکو خلیفہ بنا چاہتے ہیں۔ حضرت سفین و ہاں انشرفین سے گئے اور حدیث و احادیث میں تشریح و انکو سال اور فرمایا کہ عمر ابن ابی عبیدہ بن الجراح موقوف ہیں ان کے اہل قول پر بیعت ہوئے۔ پھر انصاری کی جانب سے کہا کہ ایک امیر تم میں سے اور ایک ہم میں سے ہوا شیخ برابر جاری تھا تو سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابو بکرؓ کے ہات پر بیعت کی۔ پھر معاویہ بن ابی سفیانؓ نے ان کے اہل قول پر بیعت ہوئے۔ پھر ابو جرحہ بنی امیہ پر بیعت ہوئے۔ پھر ابو بکرؓ کو نہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ نے تو حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چھوٹی زاد بھائی کہا تم مسلمانوں کے اہل حق کو تو نہ چاہتے ہو؟ انھوں نے عرض کیا لا تشریب بالخیلفہ ذر رسول اللہؐ اور ابو کریمیت کی ہر حضرت ابو بکرؓ نے حضرت علیؑ کو انہیں دیکھا ان کو بلوایا وہ نے ان سے بھی اپنے بھی فرمایا اور انھوں نے بھی یہی جواب دیا اور بیعت ہو گئے (اربع اختلاف ص ۷۷)

بہر حال تمام صحابہ بیعت ہو گئے حضرت علیؑ بھی ہو گئے مگر انکی جانب سے کو توقف ہوا حاکم اور بیعت کی روایت کے مطابق مذکورہ مخوڑی راجح کا توقف تھا جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے میں تاخیر کو وجہ سے ہوا۔ دوسرا قول ہے کہ حضرت غازی کی وفات کے بعد بھی پھر اوہ بیعت ہوئے جسکے صحابہ کی روایت میں ہے اور تیسرا قول ہے کہ اولاد تو وہ بیعت ہو گئے پھر خدمتِ محمدیؐ میں حاضر نہ ہو سکے پھر ہوا بعد دوبارہ بیعت فرمائی اور علماء نے اس تاخیر کی مختلف وجوہات پیش فرمائی ہیں۔ بہر حال آخر کار تمام صحابہ کا خلافتِ محمدیؐ پر اتفاق ہو گیا۔ اب یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر خلافت ابو بکرؓ کا حق نہ ہو تا تو تمام صحابہ اس پر کون متفق ہو جاتے جیکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ میری امت کو گمراہی پیش نہیں کرے گا اور اگر حضرت علیؑ کے پاس اپنی خلافت کے متعلق کوئی نص ہوئی تو وہ اس حق کو ہرگز نہ چھوڑے۔ لہذا ان نص کو پیش کر کے تمام مذاہب کے جیسے حضرت ابو بکرؓ نے (لہذا کہتے ہیں قرطبی) کہ تمام انصار کو خواب کر دیا۔ پھر حضرت ابی بکرؓ کے بارے میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ باطل پر اتفاق فرمائیں اور نص وارہ رسول پر عمل نہ کریں لہذا شیعوں کا دعویٰ

میں سے اربابِ عمل و عقدہ حضرت علیؑ کو قبولِ خلافت کئے جو کر گیا اور ان کے ہاتھوں پر بیعت ہو گئے تو حضرت علیؑ کی خلافت ثابت ہو گئی، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے واقعات کتبِ تاریخ میں بسط سے مذکور ہیں۔

وما وقع من المخالفات والمعارجات لم يكن من نزاع في خلافتها بل عن خطأ في الاجتهاد وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذا المسئلة وادعاء صحن من الفريقين النص في باب الامامة واولاد الا سئلة والاجوبة من الجانبيين
فقد ذكر في المطولات

ترجمہ

اور جو مخالفات اور معارج ہوئے وہ علیؑ کی خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں ہیں بلکہ نظائر اجتہاد کی وجہ سے ہیں اور جو اختلاف اس مسئلہ میں شیعوں اور اہل سنت کے درمیان واقع ہوا اور فریقین میں سے ہر ایک کا امامت کے باب میں نص کا دعویٰ کیا اور جانہیں سے سوالات اور جوابات کو لایا یہ مطولات میں مذکور ہے۔

تشریح

بعض حضرات کا یہ خیال ہے کہ علیؑ کی خلافت پر اجماع نہیں ہوا اس لئے کہ کچھ صحابہ نے ان کی مخالفت کی اور ان سے جنگ کی، اس کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک جواب تو یہ ہے کہ صحت کے لئے اجماع کل ضروری نہیں بلکہ اربابِ عمل و عقدہ کا اتفاق کافی ہے اور کبارِ مہاجرین و انصار نے حضرت علیؑ کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اہلِ اجماع وہ حضرات ہوئے ہیں جو مجتہد ہو سکے ساتھ ساتھ فسق و فجور کے قریب نہ ہوں۔ لہذا ائقیاء، اہلِ اجماع میں سے نہ ہوں گے لہذا قلیل۔ مگر جواب مناسب نہیں کیونکہ اس میں رفض کی آمیزش ہے کیونکہ ہمارے نزدیک سب اصحابِ عمل اور اصحابِ صفین عادل تھے کیونکہ ان میں کچھ تو مجتہد تھے اور کچھ ان کے مقلدین تھے، نیز اصحابِ شاربِ پیشِ دنیا رہے ہیں کہ حضرت علیؑ کے ساتھ جو اختلافات ہوئے اور جنگیں ہوئیں جنگِ حمل اور جنگِ صفین (رحمہم اللہ) کتبِ تاریخ میں مذکور ہیں) یہ خلاف کے اندر نزاع کی چیز ہیں جو نہیں بلکہ علیؑ کی خلافت کو سببِ تشکیک کرتے تھے بلکہ یہاں فروعی مقابل کی جانب سے خطا پر اجتہاد کی بنیاد پر جنگیں ہوئیں نظریاتی مقابل خطا پر اجتہاد کی بنیاد پر بحثِ اسلام میں کافلین عثمان کے تعاصم کے سلسلہ میں محبت چاہئے تھے حضرت علیؑ کو مصلح و حاکم کے جیلِ نظرِ ناخیر کو پسند کر رہے تھے ہر حال حضرت علیؑ کی خلافت مسلم ہے۔ فریقین میں سے کسی کو فاسق و فاجر یا غیر عادل کہنا اہست کا طریقہ نہیں ہے صحابہ کی شانِ نبوتِ علیؑ و ارفع ہے۔

بہر شاربِ فرسہ نہ ہیں کہ خلافت کے مسئلہ میں اہست اور شیعوں کے درمیان اختلاف ہے اور ہر فرقہ

ابالاعت میں نفس کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور فریقین کی جانب سے یہاں کچھ اعتراضات و جوابات میرا، ہاں تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہے لیکن اس کے لئے مطولات فن کی جانب مراجعت کی ضرورت ہے یعنی شرح مواہف و شرح مقاصد وغیرہ میں انکی تفصیلات موجود ہیں۔

تسلط ما یہ غلبہ کا خیال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد حضرت علیؓ کو نامزد و خلیفہ بنایا تھا۔ بعض ائمہ اسے کوئی نفس اس باب میں موجود نہیں ہے کسی طرح عداوت نہ صرف منہ بقی کے متعلق کوئی نفس نہیں ہے البتہ عداوت و تائید غائب صمد بقی کے اشارات ملتے ہیں تو شاید نسبت و کجاعت میں سے جن حضرات نے نفس کا دعویٰ کیا ہے انکی مراد بھی اشارات ہوں گے اور جن لوگوں نے نفس کا انکار کیا ہے ان کی نگاہ حقیقت پر ہے اور نہ اعتراض کوئی نفس موجود نہیں ہے۔

وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مَلَكَ وَأَمَارَةٌ ثَلَاثِينَ سَنَةً، السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ثَلَاثُونَ سَنَةً، ثُمَّ يَصِلُ بَعْدَهَا مَلَكَ عَضْوُودٌ وَقَدْ اسْتَمْتَحَدَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي تَالِيسٍ مَسْنَةً مِنْ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَعَا وَفِيهِ وَمَنْ بَعْدَ لَا يَأْتِيكَوْنَ خِلَافَةً بَلْ مَوْلَاً وَابْنَةً

ترجمہ اور خلافت میں سال ایک ہے پھر اس کے بعد سلطنت اور بادشاہت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو جو ہے کہ خلافت میرے بعد نہیں مال تک ہے۔ پھر اس کے بعد ایسی سلطنت ہوگی جو ایک دو ستر کو کاٹنے والی ہوگی نظام ہوگی، اور علیؓ شہید کئے گئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے تیس سال کے بعد کہ عداوت اور ان کے بعد والے غلبہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تشریح خلافت کا مطلب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بنیاد ہے اور ملک و امارت یہ ہمہ ہے و اہمیت ہو یا نہ ہو تو گویا ان دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے اور خلافت حضورؐ کی وفات کے تیس سال تک رہی پھر جو ہے خلافت کے مطلق اہل شاعت۔ یعنی کیونکہ آنحضرت کا ارشاد گرامی ہے الخلیفۃ ثلاثون سنة ثم یصلہا ملکاً عضووداً (ترغیب المؤمنین) امام ترمذی نے اس کی تفسیر کی ہے اور حاکم اور ابن حبان نے اس کی تصحیح کی ہے پھر شافعی نے فابا کو حدیث علیؓ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تیس سال بعد شہید ہوئے لہذا ان کے بعد جو لوگ برسر اقتدار آئے جیسے جعفر بن مذہب و ابن کعب و مالک و غیرہ ان کے بعد بادشاہ اور امیر ہوں گے۔

تنبیہ یہ شخص کے معنی کا شمار دھرم کرنا، مخصوص صفت کا عین ہے یعنی سلطنت خاتم ہوجانے لگی تو حدیث میں نام کو درندہ کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور ملک کے لئے مالک کی صفت بیان کرنا بجا رہا ہے۔

تسلیم کیا۔ تین سال اس وقت پر سے جو تھے، یہاں تک حضرت شیخ نے خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی ہے۔ اس کے بعد شیخ کی خلافت دس سال تین ماہ رہی اور حضرت عمرؓ کی دس سال اور چھ مہینے رہی اور حضرت عثمانؓ کی چھ برس کوڑھ سال رہی اور حضرت علیؓ کی دس سال اور تین مہینے رہی اور اب تک مجموعہ سارے انیس (۱۹) ہوا۔ چھ مہینے حضرت شیخ کی، اب یہ تین سال ہو گئے۔ پھر انھوں نے اس عرض سے کہ انیت سلمہ میں تقریباً ۲۰ ہزار خلافت حضرت معاویہؓ کے سپرد کر دی گئی۔

تین خا جو بہت افسانہ کیا کرتے بہت پھیل گئے اور رفتہ رفتہ پھیلے ہوئے غی و عداوت اور عداوت ابن العاص
سے ان کو کوشش کر رہا جانتے ہوئے رہ جاتیں گئے اور یہ عداوت ان کا حکم میں ہوا اور شیطان نے ان کے قلوب
میں یہ بات مزین کر دی کہ کہیں سے تم میں بندہ کا نام ہے تو عبد اللہ بن محمد نے حضرت علی کو اور ربک امیر
عبد اللہ نے معاویہ کو اور عمر بن خطاب نے عروین اہلسنہ کو قتل کیلئے غیب کیا اور سب ایک رات میں یہ کام کر لیا
وفاق کیا تو جب حضرت علی بن ابی طالب نے فرمایا کہ تم لوگوں نے اب جو سخت زخمی کیا یہ جہود کے دن ہمارے اہل بیت
کا واقعہ ہے پھر ان کو دیکر رات میں اپنی وفات ہوئی حضرت اہل بیت سے اور عبد اللہ بن جعفر نے آپ کو قتل دیا اور اہل بیت
نے آپ کی نماز جنازہ پڑھائی اور کوفہ میں دفن کئے گئے کراچی طبقات ابن سعد ربک بن عبد اللہ نے حضرت معاویہ
پر مسلہ کیا اور زخمی ہو گئے انگریز گئے لوگوں نے جرم کو بیکرا انگر حضرت معاویہ بنیے علم و ہنر سے اسکو بچا دیا
اور عمر بن کثیر عمر الدون علی بن محمد نے کرسکا کو بیکرا آپ بیمار تھے نماز کیلئے نہیں تھے اور نماز کیلئے نہ کو نہ
نماز کو اس نے آپ کے غلیہ کو قتل کیا۔

تہذیبِ اسلامیہ: حیدر گنج میں درویشوں کے سہارے کہا کہ جو امیر کا گمان تو یہ ہے کہ وہ خلیفہ میں تو انہوں نے کہا کہ وہ جوئے میں لگے ہوئے بارشادیں اور سب سے پہلے بادشاہ میں اور پھر کدائی میں تارنگا لٹکا رہا۔ حدیث میں ہے: الخفاؤ بالیہ، الخفاؤ بالیہ اس کے تحت میں طعن و تادیب فرماتے ہیں کہ اس حدیث میں اس طرح اشارہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کسی کے بعد خلیفہ نہیں ہوئے (مرقات) حضرت معاویہؓ سے بھی اس بات کا اصرار ثابت ہے کہ وہ اول الملوک ہیں۔

هذه اشكل لان هل الحل والعقد من الامة قد كملوا مستغنيين لكل خلافة الخلفاء
العباسية ويظهر المروانية كعبد بن سيد القوي مشأ ولعل المرواني الخلافة الكاملة
التي لا ياتو جه اشق من المخالفة واصل عن المتابعة وتكون للثلاث سنة وبعد هاتقد تكون
وقد لا تكون -

توجہ دے! اگر بیان مشکل ہے اس سے کہہ سکتے ہیں کہ ارباب علم و فن غلط فہمی سے آزاد نہیں ہو سکتے ہیں۔

ترجمہ

پہلی بات یہ تھیں کہ امام کا فقر و اجنبی اور اختلاف ابھرنے پر اللہ پر واجب ہے کہ مخلوق پر دلیل باطلی سے یہ یاد دلائل مٹائے اور (چار اندر یہ ہے کہ کہ مخلوق پر واجب ہے دلیل باطل سے حضرت کے فرمان کو جو ہے جو مرگیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں جانا تو گویا وہ جاہلیت کی موت ہے اور اس لئے کہ امت نے نئی طاعت کو مکی روایت کے بعد مہات میں سے ایک اہم چیز امام کے فقر کو قرار دیا ہے یہاں تک کہ اس کو دفن پر مقدم رکھا اور ایسے ہی ہر امام کی موت کے بعد اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعہ امام پر موقوف ہیں جیسا کہ مصنف اس جانب اپنے آئیوئے قول سے اشارہ کیا ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اس پر قراحت کا اجاز ہے کہ امام کا فقر واجب ہے پھر اختلاف اس میں ہے کہ امام کا فقر اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر شیعوں میں سے فرقہ انبیا اور اہل علیہ کا خیال ہے کہ اللہ پر واجب ہے اور ان کا کہنا ہے کہ انشاء بلفظ احسان واجب ہے اور امام کے فقر میں لطف ہے اس لئے کہ اللہ پر واجب ہے مگر یہ قول باطل ہے کیونکہ انشاء پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اس لئے کہ اس پر کوئی حاکم نہیں جو اس پر کوئی چیز واجب کر سکے اور اگرچہ اس سے نزدیک یہ واجب علی اللہ ہے تو پھر لطف امام کا ظہر میں ہے پوشیدہ امام میں کیا لطف ہے ؟ پھر جن حضرات نے مخلوق پر واجب کہا ان کے دواغروہ ہیں کہ اس کا جواب دلیل نفسی سے ہے یا دلیل عقلی سے اہلسنت والجماعت اول کے اور معتزلہ ثانی کے فائل ہیں۔

چار اندر یہ معلوم ہو چکا ہے کہ امام کا فقر مخلوق پر واجب ہے دلیل عقلی سے۔ اب شارح اس پر تین دلیل پیش کرتے ہیں ۱۔ حدیث "من مات ولم يعرف امام زمانہ فقد مات میتہ" یعنی جو شخص مر گیا اور اپنے زمانہ کے امام کو نہیں پہچانے یا تو وہ جاہلیت کی موت مر رہا ہے جیسے لوگ زمانہ جاہلیت میں مرتے تھے کہ ان کا کوئی گھبرانہ تھا اور کوئی حاکم۔ ۲۔ اجماع امت۔ صحابہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب اہم چیز نصب امام کو قرار دیا اور اس کو دفن سے مقدم رکھا اور بھی ہر زمانہ میں ہوتا رہا کہ ایک امام کے انتقال کے بعد فوراً دوسرے کا انتظام کیا گیا یہی اجماع امت ہے (۳۔ اصول پر مقرر ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہے ورنہ بات مسلم ہے کہ کئے احکام شرعی ہیں حکومت امام کے قائم نہیں کیا جاسکتا لہذا اصولاً مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہو گئی کہ امام کا فقر واجب ہے مگر احکام شرعی کی اور نہیں ہو سکتے۔

تتبعاً شارح نے جن انداز کے ساتھ حدیث نقل فرمائی ہے وہیں نہیں غی الزمہ مسلم شریف میں یہ روایت ہے "من مات ولم یعرف میتہ فقد مات میتہ" (مسلم ص ۱۰۰) صحابہ نے اس خوف سے کہ مسلمانوں میں انتشار نہ ہو جائے اور دین کے نظام میں اخلال نہ ہو جائے اس سے مقدم قرار امام کو سمجھا۔

تتبعاً شارح نے جو زمانہ نام لایا ہے اس سے اہل سنت والجماعت اور معتزلہ و شیعہ کا بیخ مٹا رہا ہے اور غرض اس سے خارج ہیں اور اس کو واجب نہیں کہنے بلکہ ان کے اس باب میں تین فرقے ہیں ۱۔ ایک فرقہ کہ ہے کہ مطلق نصب امام واجب نہیں کیونکہ اس میں لطف اور غرض و مصلحت نہیں مگر یہ بات انکی غلط ہے اگر فقر امام

کا رک جو بعض لوگ بعض کھانا پینے کے نیز انھوں نے کہا کہ امام تک رسائی مشکل ہے تو اس سے فائدہ کیسے ہو گا۔
 جھوٹ۔ امام کی سیاست کافی ہے، نیز انھوں نے کہا کہ گاؤں والے بھی جو غیر امام کے اپنے میں سے مقرر کرتے
 ہیں، جھوٹ۔ امام کے حکم کی رسائی شہروں اور گاؤں ہر جگہ ہے اگرچہ شہر کا فہرہ شہروں میں ہوتا ہے اگر امام
 کا ظہر نہ ہو گاؤں والے بھی ایک دو ستر کو کھا جائیں۔ (۲۱) ان کا دور رسافرہ کہتے کہ نفع امام کا جو بپ
 ہے کہ نفع ہو جو جائیں کیونکہ فتوں کے دور میں کسی امام سے منع ہونا مشکل ہے، جھوٹ۔ معاملہ اس کے برعکس
 ہے کیونکہ طیسوں کا میدان ہے نفس کی طرف ہوتا ہے جو فتوں کو دور کرے (۲۲) ان کا تیسر فرہ کہتے کہ دوسر
 فت میں واجب ہے اس کے دور میں نہیں کیونکہ اب کوئی حاجت نہیں۔ جھوٹ۔ غیر امام کس من تمام ہو گا
 ہی کہے۔

تتمتہ ما۔ آخرت میں اللہ علیہ السلام کی رحمت کے بعد ابوبکر کا خطبہ ایک الہامی من کان بعد معتدا
 فان معتدا قد مات ومن كفاك بعد الله فان الحق لا يموت لا بد لهذا الامر من يقوم
 به فانظر الى ما كانوا اراكم رحمكم الله، یہ خطبہ سکر ہر جانب سے مصلحت کی آوازیں بلند ہو گئیں۔
 تمتہ ما۔ شرح موائف ص ۱۲۷ میں ہے لیست من اصول الدیانات والعقائد خلافا للنجیہ
 بل هو عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفین اذ انصب الامام عندنا واجب علی الامۃ
 سقاوا و ذکرنا فی علم الکلام ناسبا بمن قبلنا اور نصب الامام واجب علینا سقا و
 قالت المعتزلة والزيدية بدل عقلا وقال الجاعظ والکعبی والابوالحسن من المعتزلة بدل
 عقلا وسقا مقنا، وقالت الامامية والا ساعلمیة لا یجب نصب الامام علینا بل علی الله الخ
 وقالت الخوازم لا یجب نصب الامام اصلا ومنهم من فعل فقال بعضهم کما شام القرطی واثام
 یجب عند الام من دون انفسه وقال قوم کانی بکیر الامم وتاجب بالکسر الخ یجب عند النفس
 وون الامن ان فی اثبات مذہبنا نقول الخ۔ مزید معلوم کے لئے دیکھیے شرح مقصد ص ۱۲۷۔

والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتعبد احکامهم واقامة حدودهم وسد
 ثغورهم ونهيز جوبهم واخذ صدقاتهم وقيل المعتزلة والمتأصبعة وقطاع الطريق
 واقامة الجرم والایاد وقطع المنازعات الواقعة بین النبیاء وقبول الشهادات الفاضلة
 علی الحقوق وتزويج الثغار والقضاة الذین فی اولیاء لهم وقسمه الفنا ثم ونحوذ للی
 من الامور السخی لا یبوا لاهل الاحاد الامۃ۔

ترجمہ

اور سامان ضروری ہے ان کے لئے کسی امام کا جو تاوان کے احکام کو جاری کر سکا سنتوں پر،

اور ان پر حدود تمام کر دینا اور انکی سرحدوں کی حفاظت کا اور ان کے لشکروں کی تیاری کا اور ان کے عہد قات کو نیچے کا اور مشغلیں اور چوروں اور ہرنوں کو مقبور کر دینا اور بیٹھا مارا گیا کو تمام کر دینا اور ان جنگلوں کو ختم کر دینا جو ہندوؤں کے درمیان واقع ہو جاتے ہیں اور ان شہادوں کو قبول کر دینا جو حقوق پر تمام ہوتی ہیں اور ان میں سے بچے اور بیٹوں کے نکاح کر دینا جن کے اولیا نہیں ہیں اور غنیوں کو تقسیم کرنے کا اور اس کے مثل ان امور میں سے جن کے متولی افراد امت نہیں ہو سکتے۔

تشریح

معصیت سے یہاں اٹنے الفاظ کا کام لیا جو محقق کے مناسب نہیں تھا مگر مصنف نے لغوی امام کی اہمیت سے روشناس کرا کر اسے کہیے اور ان امور کی جانب رہنمائی کیلئے جو اماموں پر واجب واجب ہیں اس الفاظ کا کام لیا تو امام کے کام کیا ہیں وہ مندرجہ ذیل ہیں (۱) احکام شرعیہ کا جزم اور نفاذ (۲) حدود کا تمام کرنا جو بغیر امام کے غیر مقصور ہے جیسے آج کل ہندوستان میں (۳) دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنا اگر کار عملہ آدر نہ ہو سکیں اس لئے وہاں چھوڑنا اور قلعوں کا انتظام کر دینا (۴) لشکروں کی تیاری (۵) عہد قات کی رہو بانی (۶) اموال ظاہرہ اور عشر اور خزان کو وصول کرنا اور ان کو ان کے مہارت پر رشہ دینا (۷) ظالمین اور ظالمین اور چوروں کو مقبور کرنا یعنی ان کو گرفتار کر کے ان کے اموال کے مطابق ان کو سزا دینا (۸) نماز جمعہ اور نماز عیدین کا قیام کرنا کیونکہ ان کے تمام کر دینے کیلئے امام کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہندوستان میں دیگر وجوہات کے پیش نظر جمعہ اور عیدین کو جائز قرار دیا ہے جس کی تفصیلی شاہی و غیرہ میں موجود ہے (۹) لوگوں میں آپس میں جو جھگڑے ہوتے ہیں ان کو ٹھنڈا کرنا (۱۰) اور حقوق کے منسلک جو گواہیاں دی جاتی ہیں ان کو قبول کرنا اور ان کے لیے چھوٹے بچے یا بچیاں جن کا کوئی ولی نہ ہو ان کا نکاح کرنا (۱۱) اور ملی غنیمت کو تقسیم کرنا اور امام کے بغیر جسکو غلبہ حاصل ہو گا وہ سب لے جائیگا اور بھی بہت سارے امور ہیں جنکو بادشاہ کے بغیر دوسرا آدمی انجام نہیں دے سکتا۔

فان قيل لم لا يجوز الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية ومن اين يجب لفهم من له الرياسة العامة قلت لان اولى منازعات وحججها مذهبنا في الاختلاف امر الدين والديناء في انشاء هذا في زماننا هذا۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر خط میں کسی ذی شوکت پر گفتار کرنا کیوں جائز نہیں ہے اور کہاں سے واجب ہے ایسے شخص کا تقریریں کیلئے ریاست عامہ ہو۔ ہم جواب دینگے اس لئے کہ یہ سبھی بیگناہان منازعات اور جھگڑوں کی جانب جو دین و دنیا کے امر میں اختلاف کی وجہ بنتی ہیں ہوں گے جیسا کہ ہم اپنے اس زمانہ میں مشاہدہ کرتے ہیں۔

تشریح

شارع ہوا ایک غرض اور اس کا جواب پیش کرتے ہیں سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو بر خط میں میں امام بنادیا جائے جسکو وہاں غلبہ ہو اور اسکو شوکت حاصل ہو اور اپنی سیاست سے امور کا منتظم ہو سکے یعنی ہمارا کلام امام الگ ہو اور حقہ کا الگ امام ہو وغیرہ اور یہی کیوں ضروری ہے کہ پورے

دارالاسلام کا امام ایک ہو ؟

جواب

یہ اگر امام ایک نہیں ہو گا تو ان میں آپس میں جھگڑیں جلیں مٹی جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے مسلمان بادشاہوں میں دیکھتے ہیں جس سے دین و دنیا کے امور میں خلل کا واقع ہو گا اور ہر بہت۔

تنبیہ :۔ آج کل تمام مسلمانوں کا ایک آدمی پر جماع مشکل ہے کہ وہ تمام بلاد اسلام کا امام ہو جائے اور شریعت پر فرائض ہیں تو یہاں اصل یہ ہے کہ جہاں وہ اماموں کے خیر کام چل سکے تو وہاں وہ اماموں کے اہتمام پر دست نہیں دے اور اگر وہ شریعت پر دروازہ ہوں کہ ایک امام دونوں جگہ کا انتظام نہیں کر سکتا تو پھر وہ اماموں کی یا فقیر ضرورت اس سے زیادہ کی گنجائش ہے، ولا یجوز العقد الا ما بین فی صنف اے بجانب متضاف الا قطار لادائہ الموقوع الفتنہ واختلال النظام، ما فی متصہ ای اما العقد الا ما بین فی صنف متصع الا قطار یحیث لا یسم الواحد تدبیراً فیہو محل الاجتہاد لوقوع الخلاف (شرح مواہب اللیث)۔ یعنی یہاں ہر موقع پر اسکو مجتہد فیہ تکرار یا منکر والکل کی رہنمائی میں ہمارا کمال تحقیق ہے۔

فان قيل فلیقت بذی شوکت لدی الیاسة العامة اماما مستان او غیر امام فان افتقا
الا من یحصل بذلک کم؟ فی عہد الا ترالہ قلنا نعم یحصل بعض النظام فی امر الدین والکن
یحصل امر الدین وهو الاموال المقصود الاهد والعبدۃ العظمی۔

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے پس چاہئے کہ انعام کر لی جائے کس اپنے شوکت واسطے پر جسکو راست عام حاصل ہو وہ امام ہو یا غیر امام اسنے کہ معاملہ کا انتظام اس کے ذریعہ حاصل ہو جائیگا جیسا کہ جیسا کہ ترکوں کے عہد میں تو ہم جواب دینگے کہ ہاں کچھ دنیاوی امور میں انتظام حاصل ہو جائیگا لیکن دین کا معاملہ تحمل ہو جائیگا جتنا کہ ہمیں مقصود اہم و عمدہ عظمی ہے۔

تشریح

مترجم کہتا ہے کہ اگر یہی دارالاسلام کا امام ہی امام ہونا چاہئے تو چلے چمک بے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اس کے اندر وہ سب اہمیت میں ہوں کہ وہ فرائض ہو جائیں مگر ہوا اور انتظام سے دین بھی جو فرائض وغیرہ بلکہ اگر کوئی صاحب اقتدار ہو جو پورے دارالاسلام پر پانچہ حاصل کر کے فرائض پورے اور انتظام کرنے لگے تو اس پر انعام کر لیں چاہئے خواہ یہ امام ہو کہ نہ ہو جیسا کہ ترکوں کے دور میں ہوا اور انھوں نے سب انتظام

درست کرنے، شمار، جواب دہیت ہیں کہ اس صورت میں کچھ دنیاوی نظام خود مست ہو جائیگا مثلاً ہر سال اور ہفتہ اور مہینے کی سرکوبی تو ہو سکے گی لیکن جب وہ شرط امامت سے متعلق نہ ہوگا تو اس کے جاری کردہ کلام شرعیہ نافذ نہ ہوں گے، عام حکم کرے گا وہ باطل ہوگا، اس سے امور دنیویہ میں اختلال واقع ہوگا، لہذا دین کی مقصورہ اصل ہے اس میں وہ چیز ہے جو باطنی اعتبار سے اچھے اس پر بھی انکار و درست نہ ہوگا بلکہ امام کا منصب ضروری ہوگا۔

تفسیر (۱)۔ ائمہ: پسندیدہ چیز یا ایسی چیز جو باطنی اعتبار ہو۔ اس کا حاصل یہ ہوگا امام اور اسے سلطان اور اسے سلطان سے معاشی نظام کی درستگی ہوتی ہے ان امام وہ ہوتا ہے جو معاش و معاوضوں قہر کے امور کا منتظم ہو سکے اور امامت دین میں ہی کا نائب ہے اور طرز حکومت میں نائب رسول ہے تو امام اور سلطان میں عموم خصوص ملحق کی نسبت ہوگی۔

تفسیر (۲)۔ ارتکاب ترک کی وجہ ہے، بڑی ضرورت قوم ہے جو ترک بن یافت میں لوگ کی ادا ہیں اور یہ قوم جو زمین کفار اور مسلمانوں سے سخت عداوت رکھنے والے تھے یہ لوگ پہلی حد میں جو اسلام پر قابض تھے جو متعمق باطل کا مدہ تھا انھوں نے اس کو تسلیم کیا اور سلطان مردوں اور عورتوں اور بچوں کو قتل کیا اور اپنے دین کا عقیدہ لوگوں سے الگ کرنا اور عالم کو تبہ کرنا غلطی دہی کا کاربہ نہ تھا پھر مدت و ارتکاب و اسلام و نائب اسے بھران کا ایک بادشاہ غازی بن ارغون مسلمانوں میں مسلمان ہو گیا اور اس کے نہیں مسلمان ہو گئے پھر انھوں نے اسلام کی خدمت شروع کی، یہاں معنی کی مراد ترک سے و مارتک ہیں جو مسلمان ہو گئے تھے اور بھر و اسلام پر حکومت کی۔

فان قيل فليبدأ كسر ان مد في الخلافه، فليكون مستمرا يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليًا عن الامام فهم الامم كلها، ويكون مجتمع ميتة جاهلية قلنا قد سبق ان السواد الخلافه الكاملة ولو سلم ففعل، واما الخلافه فنفسه دون دور الامامة بناء على ان الامامة اعمر تكن هذا الاصطلاح معاملة فبعد من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعمر ولهذا يقولون بخلافه الامامة الشراعية و ان امامنا

ترجمہ

پس اگر عرض کیا جائے کہ اس فقرہ کے مطابق جو ذکر کی گئی ہے کہ خلافت کی مدت نہیں ملے گی وہ خلاف راہ شیعین کے بعد کا زمانہ سے خالی ہو جائیگا پھر ساری امت کہہ گا کہ جو کی اور ان کی موت جاہلیت کی موت کی طرح زندگی تو ہم کہیں گے کہ یہ بات اقبل میں گڑبگڑی ہے کہ مراد خلافت کا ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو شاید دور خلافت ختم ہو گا نہ کہ دور امامت بناد کرتے ہوئے اس بات پر کہ امامت قائم ہے

لیکن یہ اصطلاح ایسی ہے جسکو ہم نے قوم (الملت) کی جانتے نہیں پایا بلکہ ان شیعوں کی طرف سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ خلیفہ امام ہے اور اسی وجہ سے وہ لوگ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں امامت کے نہیں۔

تشریح

مفسرین کہتے ہیں کہ روایت میں آگے سے کہ میری امت گمراہی میں پڑ گئی۔ حالانکہ آپ پہلے فرمایا کہ میں کرتیس سال تک خلافت رہے گی اس کے بعد خلافت ختم ہو کر ملکہ ملک و امارت ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ساری امت گمراہ ہو گئی کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیے۔

جواب :- شارح فرماتے ہیں کہ اس کے دو جواب ہیں پہلا جواب تو یہ ہے کہ جو ائمہ میں گذر چکے ہیں ان میں سے جو ائمہ پر خلافت کا رخصتم ہو چکے ہیں ان سے خلافت ختم ہو گئی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کسی کی درجہ بانی ہو تو مطلق کا وجود شاکر کیا جائے یہ عقیدہ ائمہ اربعین و ائمہ اثنی عشر کا ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ کرتیس سال پر جا کر خلافت کا رخصتم ہو جائیگا امامت کا دوسرے نمبر ہو گا اور امام کے نصب کے مسلمان مکلف ہیں نہ کہ خلیفہ کے خلافت کے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ خلیفہ اور امام میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوئی کیونکہ اہم خود ہے جسکو ریاست حاصل ہو خواہ وہ خلفاء اور رسول کے طریقہ پر ہو یا نہ ہو، اور خلیفہ وہ ہے جسکو ریاست عامہ حاصل ہو اور رسول کے طریقہ پر ہو، تو یہ خلیفہ امام بھی ہو سکتا ہے اور ہر امام کا خلیفہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور خلافت کے مطابق بھی یہ ہے کیونکہ خلافت میں امام اس کو کہتے ہیں جس کی پیروی کی جائے خواہ اچھے طریقہ پر ہو یا برے طریقہ پر۔ اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے جواب تو ہو گیا مگر ہماری اصطلاح کے مطابق نہیں ہوا کیونکہ خلیفہ کو خاص اور امام کو عام مانا یہ شیعوں کی اصطلاح ہے اہل سنت اور حنفیوں کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ یہ شیعوں کی اصطلاح ہے مگر انھوں نے اسکو اثبات دیا ہے اور وہ خلیفہ کو عام اور امام کو خاص مانتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک خلیفہ تو مسلمان ہے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل، اور امام وہ ہے جو بارہ اماموں میں سے کوئی ہو اسی وجہ سے وہ لوگ خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں مگر امام نہیں۔

تنبیہ :- در حقیقت شیعوں کے نزدیک خلافت و امامت کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے جس میں دو مائے انفراد کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہونا ہے تو خلفاء ثلاثہ کو خلیفہ مانتے ہیں امام نہیں مانتے یہ پہلا مادہ انفراد ہے اور چھٹھ میں اور چھٹھ شخص کو خلیفہ اور امام دونوں مانتے ہیں یہ مادہ اجتماع ہے اور باقی دو سکراموں کو امام مانتے ہیں مگر وہ خلیفہ نہیں ہیں یہ دوسرا مادہ انفراد ہے۔

وَأَمَّا جَدِّي الْخَلِيفَةُ الْعَبَّاسِيَّةُ فَالْأَمْرُ مُشْكِلٌ **ترجمہ** اور ہر حال خلفاء عباسیہ کے بعد تو سوال مشکل ہے

تشریح

ایسی ہی آپ کا یہ جواب خلفاء عباسیہ تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں امامت گنہگار ہو رہے ہیں لیکن خلفاء عباسیہ کے بعد جب ترکوں کا دور آئے یا تو اب کیا ہو گا یا انکو تو نہ خلیفہ کہہ

جاسکتا ہے۔ امام کو محض فریضی ہو یا مقیم ہے، ثواب تو ساری امت کے ہر آدمی کے لئے ہے کہ انھوں نے منصب امام کے لئے اپنے کو کر دیا؟ قرآن مجید فرماتا ہے کہ "وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ جُزْءًا مِنْ ثَوْبٍ حَتَّى يَأْتِيَ الْبَيِّنَاتُ" (۱) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔

تنبیہ: اس مسئلہ کے دو جواب ہیں (۱) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۲) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۳) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۴) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۵) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۶) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۷) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۸) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۹) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔ (۱۰) امت اس وقت تک ہر آدمی کو قبول نہیں کرے گی کہ اس کے لئے واضح ہدایت نہ آئے۔

شرح بیقران بیقران، الامام ظاہر السیور جمع الیہ، فیقوم بالکفایہ لیسئل ما هو الغرض من نصب الامام لا یختص بہ من اعلن الناس خوفاً من الاعداء وما للظلمۃ من الاستبداد ولا منتظراً لخروجہ عند صلاح الزمان والظلمۃ والفساد والخلاف نظام اهل الظلم والفساد۔

ترجمہ

یہ مناسب ہے کہ امام ظاہر ہو تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے کہ وہ صحابہ کا انتظام کر سکے تاکہ وہ مفید عامل ہو جو امام کے تعین کی غرض ہے لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا ہو تو لوگوں کے خوف سے اور ظالمین کے غلبہ کی وجہ سے اور نہ ایسا ہو کہ جس کے خرد کا انتظار کیا جاسکے نہ اذان کے درست ہونے کے وقت اور نہ وفادار کے اذان کے منقطع ہو جائیکہ وقت اور اہل ظلم اور اہل فساد کے زوال کے وقت ابھی شام کی غارت میں مشعل نہ بجے کہ شمس کے بارشوں میں امام، امام پونچھ کر وجود غالب ہیں دشمنوں کے خوف کی وجہ سے چھپ گئے جب زمانہ کا نظام درست ہو جائیگا اس وقت

تشریح

ظاہر ہونے کے اور دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دینے کی تیاریوں کی ترقی میں مصروف نہ فرمایا۔ "تنبیہ" ان کے لئے ہے کہ امام ظاہر ہو یعنی امام ظاہر ہو جائے تاکہ سب لوگ اس سے نفع اٹھا سکیں۔ یہاں بیانیہ بحث کے معنی میں ہے جیسا کہ اس کا استعمال بجز اس کے۔ "سیور جمع الیہ" تاکہ اس کی جانب رجوع کیا جاسکے۔ لیکن جہول کا معنی ہے "لا یختص بہ من اعلن الناس خوفاً من الاعداء" لوگوں کی نگاہوں سے چھپا ہوا ہو خواہ گھر میں چھپا ہو زمین و آسمان میں کہیں اور مگر اس کا جو ضروری ہے بعض نسخوں میں خفیہ کے بجائے خفیہ ہے۔

خوفاً من الاعداء وما للظلمۃ من الاستبداد اور دشمنوں کے خوف کی وجہ سے اور افسوس کہ ظالمین کے لئے استبداد یعنی غلبہ ہے۔ "ولا منتظراً لخروجہ" اور نہ اس کے خرد کا انتظار کیا جائے۔ منتظر اس کا معنی ہے اور خود ہوا اس کا نائب فاعل ہے، بعض محققان نے اس کا مفاعل کا معنی قرار دیا ہے اور خود ہوا اس کا مفعول ہو تو یہی درست منصب پر مقرر کیا ہے۔ عند صلاح الزمان والظلمۃ والفساد

زمانہ کے درست ہونے کے وقت اور شر و فساد کے منقطع ہونے کے وقت، سزاوارہ کی جمع ہے یعنی اہل عدل اور شریعت۔

نغمہ۔ غمزدہ ہو کر عجب دوسکو شاد سے محو تمام کیا ہے مگر صبح ہو تو غم ہے جی وہ ہیں جو امام غائب ہیں
شعبہ کا تیار ہے کہ سلسلہ میں ایک سرداب زہ خانہ میں چپ گئے شید آج تک وہیں جمع ہوئے ہیں بلکہ
انکو پکارتے رہا اندیشہ اسوال غیب وہاں لے جاتے ہیں۔

وقد اختف خوفاً من اعدائہ و سیضہ فیمدۃ الدنیا فطاف وعد لا کما ملئت جوراً و
ظلماء لا امتناح فی طول عمرہ و امتداد ايام حیوٰتہ کعبی و الخضر و غیرہما۔

ترجمہ

اور تحقیق کہ وہ چپ گئے اپنے دشمنوں کے خوف سے اور غمزدہ رہا ہوں گے تو دنیا کو بدل دینا
سے بھر دیں گے تیسرا کہ دنیا جو اور ظلم سے بھری ہوئی تھی اور انکی عمر کے لمبا ہونے اور ان کی
حیات کے ایام کے عمد ہونے میں کوئی امتناع نہیں ہے یہ کہ حضرت عیسیٰ اور خضر ان کے فرزند ہیں۔
تشریح: یعنی وہ عمد میں نکلیں گے اور پھر دنیا کو بدل دینا سے بھر دیں گے۔ یہ بات کہ ان کی عمر قیامت
کیسی؟ تو یہ کوئی اعتراض کہ بات میں جیسے حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور خضر کی عمر نہیں ہے اس
میں کوئی متاع نہیں ہے ایسے ہی یہاں۔

تنبیہات

تنبیہات۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام زندہ آسمان پر اٹھائے گئے پھر دوبارہ زمین پر تشریف
لائیں گے۔ قادیانی فرقہ کہتا ہے کہ ان کا انتقال ہو گیا بالان کو قتل کر دیا۔ یہ تصور صریحاً
نکار ہے و کفر ہے، بہر حال قادیان کا رد بقایا تو رہی ہے نہ سب۔ وائے میل مقام آخر
تنبیہات۔ حضرت تھوکر بھی تضرعات سے ہی کہہ رہے ہیں کہ کجا ہے کہ دلی میں جی نہیں ہیں۔

وانک خیر بان اختلاف الامام وعد مد سوا عرفہم حصول الاغراض المطلوبہ من
وجہ الامام وان خوفہ من الاعداء لازمی وجب لاختلاف بحیث لا یوجد منہ الا اسمہ بان
غائب الامران یوجب اختلاف دعوی الامامۃ لکما فی حق ابائہ الذین کانوا ظاہرین علی
الناس ولذہ دعوی الامامۃ وانما یحصل لہا نزمان و اختلاف الارواح واسطیلاً علی
احتیاج الناس الی الامام شہد و نقیادہ لہ السید۔

ترجمہ

اور تو، قہر، کہہ کہ چھٹا اور اس کا نہ بنا برابر ہے ان غرض کے حصول کے مطلوبہ من
امام کے وجود سے مطلوب ہیں۔ در آپ دقت میں کہ اس کا دشمنوں سے خوف نہ چھپے کو
واجب نہیں کہ اس طریقہ پر کہ غائب جائے اس سے مگر نام کہ زیادہ سے زیادہ اخوان، امامت کا دعوی

جیسے کہ واجب کرتے ہیں کہ ان کے آپس کے جی میں ہوا جو لوگوں کے سامنے ظاہر ہوتے تھے وہ باہمت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے اور نیر زمان کے فساد کے وقت اور آپ کے غفلت ہو چکے وقت اور طاہرین کے غلبہ کے وقت لوگوں کی احتیاج امام کی جانب زیادہ سخت ہے اور لوگوں کا امام کی تابعداری کرنا زیادہ سہل ہے۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ بیشک وہ گناہ اہل ہے کہ وہ کچھ امام چاہ کر بیٹھ گیا تو اس سے غور ساقبانا کیا ہوا امام کا مقصد اصل کے نور ہے اور نہ شیعہ کا یہ کہنا کہ وہ منشی کے ذمے کو جس سے چھپ گئے تو یہیں غلبہ ہے کہ یوں؟ جس کے کہ جنوں کا خوف و ان کے ہاں کو بھی تھا مگر جیسے نہیں بلکہ مانتے کا دعویٰ نہیں کرتے تھے یہ ان کے قول کے اہل ہو سیکے وہ یہ بھی ہے کہ جس وقت اہل زمانہ میں فساد پیدا ہوا اور طاہرین کا تسلط ہو اور کفار کا اقتدار ہو ایسے وقت میں چھپنے کی ضرورت نہیں بلکہ ایسے ہی وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے کہ وہ فساد کا سد باب ہو سکے اور ایسے وقت میں لوگ چونکہ پشیمان ہیں تاہم درجہ دہی ہو جائیں گے جیسے اپنے وقت میں ہو گولہ نہ تھا کہ ظلم و ستم سے بچنے کیلئے ان کو یہ حق پرالفاظ کرنا تھا۔

تفسیر: ۱۔ الزکات سے مراد اہل زمان ہیں اور نہ دہر کو برا بھلا بھی کی ممانعت دار ہوئی ہے حدیث میں ہے کہ نبیوں نائن انہو الذین ردواہ النہار کی رسم اور بعض حضرات نے کہا کہ ہر سال مدینہ میں سترے اسکے دہر کو گالی دینے کی ممانعت فرمائی گئی اور بعض حضرات نے کہ لوگ حوادث کو دہر کی جانب متوجہ نہ کرنے اور اس کی مذمت کرتے تھے تو ان کو منع کیا گیا کہ وہ اسے نہ مانتے والے تھے۔ تو یہاں قول کے اعتبار سے یہی الفاظ دہر کے ساتھ خاص ہو گئی اور قول ثانی کے اعتبار سے ہر دور زمان و دونوں کو عام ہو گا عقائد میں ہیں۔ ہر دور دونوں کا ترک ہونا دہر کی مذمت ہو اور نہ زمانہ کی۔

وکیون من قریش ولا یجوز من غیرہم ولا یغض بہن ہاشم واولادہم فیہن بشرط ان یکون الامام قریشی لقولہ علیہ السلام الا محمد من قریش وھذا وان کان خیر اولیٰ لکن لما رواہ ابو بکر بن محمد ابی علی الانصاری وعلی بنکیر احمد بن ہشام بن محمد بن علی بن ابی حمزہ الخوامرہ وعضو المعقولہ و لا یشرط ان یکون ہاشمیاً او علویاً یا شامیاً بالادلل من خلافتہ ابی بکر و علی بن عثمان مع الھم الحدیث ان یوا من بنی ہاشم وان کانوا من قریش

ترجمہ

اور ہم قریش میں سے ہو گا اور ان کے غیر میں سے ہونا ہو کر نہیں ہے جو ہم اور اولاد علی کے ساتھ یعنی ہشام کے ذمہ کرنا قریشی ہو مگر اگر اصل قریشی دہر کے زمان الاماموں میں سے ہو جائے تو وہ بھی صحیح ہے اور حدیث اگرچہ خود ادب نہیں ہے کہ روایت کیا اس کو ابو جحیفہ دلیل کرتے ہوئے اس سے انکار کے خلاف اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ خبر ایسی ہو گئی جس پر اہل مال ہو گیا اور خوارج اور بعض

معتزلہ کے علاوہ کسی نے اس میں مخالفت نہیں کی اور شریعت میں یہ کہ امام یا شیعی یا علوی ہوا اس وجہ سے کہ دلائل سے ابھرا اور فضائل کی صداقت ثابت ہے اور یہ کہ یہ جو مذہم میں سے نہیں ہے مگر جو قریش میں ہے۔

تشریح

یعنی امام کا قریش یا بنو ہاشم طبع یا شیعی یا علوی ہونا شرط نہیں مگر یہ شرط ہونی تو فائدہ مند خلیفہ نہ ہوتے والا جو امت کا انکی خلافت پر نقصان ہے لہذا معلوم ہو کہ شیعی اور علوی ہونا شرط نہیں لیکن قریش ہونا شرط ہے تو مفادہ لاشعری نہیں مگر قریش میں جس کا شمار سب کا شجرہ نسب میں کرینگے اور نہ ان کے گھرانے کا نسب کاف کا غفمت کے نسب مذہب کسی کا کہیں اور کسی کا کہیں لیکن مذہب خاندان قریش میں۔

سوال :- یہ روایت لفظ قریشی قریشی تو خبر واحد ہے؟

جواب

شاریع سے کہا کہ اگر یہ خبر واحد ہے مگر اس پر تمام صحابہ کا اجماع ثابت ہے تو پھر اس سے استدلال درست ہو گا اور یہی وجہ ہے کہ ساری امت اجماع کو مانتی ہے علاوہ انہوں اور میں خیر کے۔ انکا خیال ہے کہ امت کے لئے قریش ہونا شرط نہیں ہے بلکہ دلائل بھی عقل کے جائز ہیں۔

تشریح :- شاریع نے اس حدیث کو خبر واحد کہا حالانکہ یہ خبر متواتر ہے اسکو چالیس صحابہ روایت کرنا اس میں درجہ اسکو خبر واحد تسلیم کر لیا گئے تو مسئلہ امت فروغ دین میں سے ہے اعتقادات میں سے نہیں ہے اور یہ بات ثابت شدہ ہے کہ خبر واحد میں وہ عقول بشری فقط النہی ہوئے اور اب ہے۔ یہ جواب تو اس صورت میں ہے جبکہ اسکو خبر واحد ان لیا جائے۔ مگر انصاف یہ ہے کہ یہ خبر متواتر ہے اور غیر مشہور ہے کم ہونے کی کو کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح :- خوارج کا استہلال یہ ہے کہ حدیث میں ہے کہ اگر خیار امراء کی ہستی تمام کو بھی بندھا جائے اس کی اطاعت کر۔ اس حدیث سے معلوم ہو کہ امام کا قریش ہونا شرط نہیں ہے؟

جواب

یہ حدیث اس وقت میں ہے جبکہ کسی حدیث کی کو کسی کس پر کاسپ سالہ بنا دیا جائے تو اس کی اطاعت کر دینا پھر اس پر خوارج امت ہے کہ ظاہر امام میں ہر شخص کا، تو معلوم ہو کہ یا تو حدیث کا محل وہ ہے جو ہم نے عرض کیا یا اس کا مقصد حفظ امام کی اطاعت پر بطور مطالبہ کے اجماع یا مقصد دوسرے تاکہ وہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو سکے ورنہ پہلی روایت کا کیا جواب ہوگا

فان قریش اسم لا ولاہ فیہ من کانتا وہ انتم ہو ابو عبد المطلب جد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

ترجمہ

یہ قریش نہیں من کانتا کی اور ان کا نام ہے اور انتم خدا المطلب کے ہے۔ ہیں وہ عبد المطلب جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دماغ ہیں۔

تشریح

جب یہ امت معلوم ہو گئی کہ قریش کہتے ہیں انصاری کہ انکی اطاعت خلیفہ راشد اور انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

علیہ وسلم اور حضرت علیؓ سب نفعہ ہیں مگر ان کی اولاد میں ہیں تو معلوم ہو گا کہ سب قریش ہیں۔ اب شارح مباح کا شجرہ نسب پیش کرتے ہیں۔

فانہ محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن كلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن کنانہ بن خزیمہ بن مدد بن کنانہ بن العباس بن مضر بن نضیر بن نضر بن معد بن عدنان فالعلویہ والعباسیہ من ہاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبد المطلب۔

ترجمہ

ہاں آپؐ کی شریعہ و حکم محمدؐ ہیں عبد اللہؑ کے بیٹے ہیں وہ عبد المطلب کے بیٹے وہ ہاشم کے بیٹے وہ عبد مناف کے بیٹے وہ فہر کے بیٹے وہ مالک کے بیٹے وہ کنانہ کے بیٹے وہ خزیمہ کے بیٹے وہ مدد کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ مضر کے بیٹے وہ نضر کے بیٹے وہ عدنان کے بیٹے تو مضر اور عباسی ہاشمی دونوں اولاد اس سے ہیں اس لئے کہ عباس اور کلاب دونوں عبد المطلب کے بیٹے ہیں۔

تشریح

مفسر کا نسب نامہ: ابن کلاب شارح نے آپؐ کے سامنے پیش کر دیا اللہ بھر کہہ گا علویہ اور عباسیہ کا شجرہ نسب، مخفی ہے عبد المطلب پر مل جاتا ہے اور عبد المطلب ہاشم کے بیٹے ہیں تو انحضرتؐ علیؑ شریعہ و حکم اور علویہ اور عباسیہ ہاشمی ہیں اور خلفائہ ثلاثہ کا کہاں نسب ہے تو فرماتے ہیں۔

والجواب عن قولہ بنی لانا ابن ابو قحافۃ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی

ترجمہ

اور ابو بکرؓ قریشی ہیں اس لئے کہ وہ ابو قحافہ عثمان کے بیٹے ہیں جو عامر کے بیٹے ہیں وہ عمر کے والد تیم کے والد اور مرہ کے والد وہ کعب کے والد وہ لوی کے۔

تشریح

مقدم ہو گا ابو بکر صدیقؓ کا شجرہ نسب انحضرتؐ علیؑ اللہ علیہ وسلم سے مرہ پر جا کر مل جاتا ہے کا ہر کا ہر۔

وکنانہ امیر لانہ ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قحط بن رباح بن عدی بن کعب وکنانہ عثمان لانہ ابن عفان بن ابی العاص بن امیئہ

بن عبد شمس ابن عبد مناف

جواب :- اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اس کیلئے دلیل کی حاجت ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ عصمت شرط نہیں ہونے کی دلیل کی حاجت نہیں شرط عصمت کا متغول نہ ہونا ہی عدم اشتراط عصمت کی دلیل ہے۔
و ایضا الاشتراط اگر سے خارج ہے اسی مضمون کو بیان کیا ہے

مسئلہ :- شیعوں نے امام کے اندر عصمت کی شرط رکھ لی ہے جس سے ان کا مقصد غلط ثابت ہو گا کی بات کا حکم ہے مگر چونکہ امت انکی تردید کے لئے کافی ہے اور انھوں نے غلط ثابت کیا، مگر صحابہ کے متعلق جو باتیں اور عیوب ثابت کر کے ہیں ان میں اکثر موصوفات ہیں اور بعض خصال اجتہادی یہ گویا ہیں۔ صحابہ نیز شیعوں نے ان کے سوا غیر اہل نقل کے ہیں اور سب کا جواب دیا ہے۔

تسلیم :- عصمت کی درجہ شریف علامہ سے متغول ہیں، ان کے خلاف مندرجہ ذیل کا خلق نہ ذیل سے تو اس تفریق سے معصوم وہ ہو گا کہ جس میں گناہ کا خلق نہ ہو اور غیر معصوم وہ ہو گا جس میں گناہ کا خلق ہو تو اب غیر معصوم نہ ہونے کا مطلب (۱) کے مساوی ہو گا (۲) عصمت ایسا ملک ہے جو انسانوں کو مباحی کے ارتکاب سے رکھتا ہے پہلی تفریق اشعار کے اصول کے مطابق ہے اور دوسری اھوں غلامی سے ہے مگر امت کے اصول کے مطابق ہے۔
تفریق کی جاسکتی ہے: العصمة فذلک انہ فیستلزمہ اختلاف اللہ بھانند فی العبد فہلکون مباحا و بنا لہم خلق الذنب فید۔ تو اس تفریق کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذہب جو لازم نہیں آتا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی شخص میں یہ ملک نہ ہو لیکن اس کے باوجود نہ کسی سبب کے بعض مذلت خداوندی کی وجہ سے اس سے گناہ کا مدار نہ ہو اور نہ یہی تفریق کے اعتبار سے غیر معصوم کا مذہب ہو نا لازم آتا کیونکہ بہر حال تفریق ثانی کے اعتبار سے حضرت بکر کو غیر معصوم کہنے میں کو قیامت نہیں در پہلی تفریق کے اعتبار سے اگر ان کو غیر معصوم کہا جائے تو یہ شان صحابی ہیں ایک لطیف کا نقل جس سے ان کی شان اعلیٰ دار ہے۔ وہ عینا قادی کے لئے سب سے بڑا شاعر ہے اختیار کیا ہے مبنی انکی عصمت قطعی نہیں ہے بلکہ مطلقاً غیر معصوم کہنے میں خات ذنب کا اہتمام نہ ہو۔ لہذا اہل نقل سے تفریق ان کے اعتبار سے حضرت ابو بکر کو غیر معصوم کہہ کر مذہب ثابت کیا ہے۔ یہ خطا محض ہے میں نے اسی ایک پرانی نص میں ایک شعر کہا تھا بولت کا منقطع ہے۔
دوسرے نہیں لیکن صحفہ طحاہ میں

بوسع کا عقیدہ ہے معصوم جو میری
شر اس تحقیق کی روشنی میں ہے در مذہب ہم سب صریحی اور قادی پر نظر ڈالتے ہیں تو اگر یہ نصیحت کے ساتھ ان کی عصمت قطعی کا فیصلہ کرے تو بھی ہم فاضل ہیں اس کے ساتھ ساتھ ان کی سیرت کو سیرت رسالت کا یہ تو منظر پاتے ہیں کوئی ایسی جہان کی استقامت نہ ملے گی میں ایسی نہیں مل پاتی میں برائگی کے کرنا سب کا فکر جاری کر دیا جائے اسلئے یہ مقام بہت سجدگی کے ساتھ سوچنے کا ہے تاکہ فیض حفاظت ہو سکے۔

ترجمہ

اور استدلال کیا ہے مخالف نے اللہ تعالیٰ کے فرمان لایزال عہدی ظالمین سے اور غیر معصوم ظالم سے تو اس کو عبادت نہیں ہے گا۔

تشریح

شیعہ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ یہ جو بدو قرظا میں کو دھول نہیں ہوگا اور غیر معصوم ظالم ہے لہذا معلوم ہوگا کہ غیر معصوم ظالم نہیں ہو سکتا۔ گو یا کہ شیعہ نے دلیل کی ترتیب ایسے کئی ہے غیر المعصوم ظالم حضرت علیؑ دکن ظالم لایزال عہد ابدی کبریٰ لہذا المعصوم ظالم لایزال اور اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری حضرت علیؑ غلبہ ہے جیسے کہ ابھی ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں غیر معصوم ظالم ہو نا بھی لازم نہیں چاہیے کہ ظالم اور سبکی بات یہ ہے کہ آیت میں امام سے مراد نبی ہے۔ فخر۔

وَالْحُجُوبُ الْمَعْمُورَاتُ الظَّالِمُونَ مِنَ الْقَبْرِ مَعْصِيَةٌ مَقْطُوعَةٌ لِّلْعَدَّةِ الذِّمَّةِ عِنْدَ مَوْتِهِمْ لِقَوْلِهِمْ لَا يَمْلِكُونَ فَعِيلُ الْمَعْصُومِ لَا يَلِيقُ أَنْ يَكُونَ ظَالِمًا.

ترجمہ

اور حجاب مشہد ایسی حضرت علیؑ کا لکھا ہے اس لئے کہ ظالم تو وہ ہے جو ایسی گناہ کا ارتکاب کرے جو عدالت و مسالک برائی ہو تو یہ مورد اصلاح کے نہ ہونیکے ساتھ تو غیر معصوم ظالم نہیں ہے کہ ظالم ہو

تشریح

یہ شارح نے اس نے استدلال کا جواب دیا ہے جس کا کہ اصل معنی حضرت علیؑ کا لکھا ہے پھر ترجمہ غلط ہوگا کیونکہ ظالم تو اس کو کہتے ہیں جو ایسا گناہ کرے جس سے اس کا عذاب ہو نا ساقط ہو جائے اور مجبور نہ ہو کہ وہ عمل صالح سے اس کا تدارک کرے تو غیر معصوم کے لئے ظالم ہونا ضروری نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ غیر معصوم سے گناہ کا حدود ہو جائے لیکن وہ توبہ کر کے اعمال صالحہ کے ذریعہ اس کا تدارک کر دے تو وہ معصوم بھی نہ ہو اور ظالم بھی ہوا مگر یہ جواب نص کی پہلی تخریج کے اعتبار سے ہے اور اگر دوسری تخریج سامنے رکھی جائے تو جواب بالکل ظالم ہے (دکھو) دیگر جوابات یہ ہیں کہ فائدہ سے مراد کون ہے یا عہد سے مراد عہد نبوت ہے

وَحَقِيقَةُ الْعَصْمَةِ أَنْ لَا يَخْتَلِفَ الْقَوْلُ فِي الْعَبْدِ الَّذِي يَمُوتُ بَقَاءَ قَدَرِ تَبَتٍ وَاخْتِبَارًا وَهَذَا مِنْ قَوْلِهِمْ حُرِّطَتْ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى جَعَلُوا عَلَى فِعْلِ الْغَيْبِ وَيُزَيَّرُ عَنْ الشَّرِّ مَعَ بَقَاءِ الْأَخْيَارِ شَيْخًا لِلْإِبْلَاحِ وَلِهَذَا قَالَ الشَّيْخُ الْإِسْمَاعِيلِيُّ الْمَوْجُودُ فِي الْعَصْمَةِ لَا يُولَدُ لِمَعْنَى

ترجمہ

اور عصمت کی حقیقت ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ دے کہ امرد میں کی قدرت و اختیار کہ اللہ کے ساتھ ساتھ گناہ کا فتنہ نہ فرمائے اور مقررہ کے اس قول کے یہی معنی ہیں کہ مکہ اللہ کی جانب سے ایک اہل

سے جو اس کو ایسے کام کے کرنے پر ابھارتا ہے اور برے کام سے اس کو روکتا ہے اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ

ساتھ ابتداء کو ثابت کرنا مشکل طرہ سے ہے اور اسی وجہ سے مشیخ "بوصفہ تفریحی نے فرمایا کہ عصمت محنت
(استقامت) کو نہ مانیں نہیں کرتی۔

تشریح

عصمت کی تعریف ہم تفصیل سے عرض کر چکے ہیں شارح کا مقصد ان تعریفات کو نقل کر کے یہ
ہے کہ عصمت محال اختیار نہیں ہے یعنی معصوم کے اندر گناہ کا خلق نہیں ہوگا مگر معصوم کو گناہ
پر قدرت اور اختیار ہے نہ اگر اختیار و قدرت مطلق ہو جائے تو اسکو مکلف بنا کر اس کو قرب و ینا باطل
ہو جائے کیونکہ معذور تکلیف و دروازہ اب اختیار ہے اور قدرت و اختیار سے اجماعاً کام کرنے سے اس تعریف
سے پھر دوسری معقولہ کی تعریف سے پھر مشیخ "بوصفہ تفریحی کے قول سے شارح یہی ثابت کرنا چاہتے ہیں
کہ عصمت بقاء و قدرت و اختیار کے منافی نہیں ہے۔

وہذا یظہر من قول من قال انہا خاصۃ فی نفس الشخص ولی بد فیہ یعلق بہ حکما
عند ذہب الذہب عندہ کیت ولو کان الذہب ممتلئاً بالخاصۃ تکلیفہ بالذہب لانہ لا یلزم ان یملأ الذہب

ترجمہ

اور اس تفریح سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کے قول کا مراد یہ ہے کہ عصمت انسان کے نفس یا
اس کے بدن میں ایک خاصیت ہے جس کے متبع اس سے گناہ کا صدور متبع ہو جاتا ہے
یہ تعریف کیسے صحیح ہو سکتی ہے اور اگر ذہب "ذہب" متبع ہو تو اسکو ترک گناہ کا مکلف بنا کر صحیح نہ ہوتا اور
اسکو ترک گناہ پر جواب دیا جاتا۔

تشریح

بعض شیعہ سے عصمت کی تعریف منقول ہے کہ عصمت نفس انسانی میں ایک ایسی خاصیت ہے
جس کے متبع گناہ کا صدور نہ ہو سکے۔ مگر یہ تعریف غلط ہے اسے ہماری تفریح پر مانی ہے
اس تعریف کا بطلان و فساد ظاہر ہے اسے یہ تعریف کیونکر صحیح ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عصمت کی یہ تعریف ہوگی تو پھر
تو اسے قبول شیعہ معصوم ہیں مگر ساتھ ہی مکلف اور جواب بھی ہیں لیکن تکلیف کے لئے اور اپنے ہی جواب
کے استحقاق کے لئے قدرت و اختیار کا ہونا ضروری ہے معصوم ہو کر یہ تعریف غلط ہے۔

تنبیہ :- شیخ کو قزاقی جواب دیا گیا ہے جو سن دینے کو عقلی قرار دیتے ہیں اور ہمارے نزدیک اللہ کی جانب
سے کچھ بھی نازل نہیں ہے لہذا بغیر قدرت کے تکلیف ممکن ہے۔ اللہ عز۔

وَلَا إِنْ يَكُونُ أَفْضَلُ مِنْ أَهْلِ زَمَانٍ لَا يَلِيقُ الْمَكَارِفُ فِي الْفَضِيلَةِ بِنِ الْفَضُولِ الْأَقْدَمِ
عَلَمًا وَمَعْلَمًا وَمَكَارِفَ أَنْ أَعْرَفَ مَعَالِمَ لَا مَعْتَرِ وَمَفَاسِدَ هَا وَاقِدَ رَحْمَتِ اللَّهِ عَلَيْهِ
مَوَاجِہَا فَاصْطَوْهَا إِذَا سَأَلَ الْفَضُولُ أَوْ فَعَلَ لِلشَّرِّ وَالْبَدِ عَنْ إِثَارَةِ الْفَضِيلَةِ

ترجمہ

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ امامت کو بطور شورشی کے قہراً لڑنے کے درمیان کتنا کیسے صحیح ہے باوجودیکہ ایک زمانہ میں وہ ناموں کا تعین جائز نہیں ہے تو ہم جواب دینگے کہ غیر جائز وہ دو مستقل ایام ناموں کا تعین ہے نہ کہ ان میں سے ہر ایک کی ایک ایک اطاعت و جب کو کیونکہ اس میں احکام مضاد کا کٹاں لازم آجیگا اور بہر حال شورشی میں تو تمام کے تمام ایک امام کے درجہ میں ہیں۔

تشریح

یہاں ایک اعتراض دو دوہرے ہے کہ ایک طرف تو آپ فرماتے ہیں کہ ایک زمانہ میں دو مستقل اماموں کا تعین جائز نہیں مگر حضرت فرماتے ہیں کہ قہراً لڑنے میں تو ایک امام ہے حضرت تدریجاً لائیکل کچھ ہے اور تہم را قول کہہ ؟

جواب یہ کہ مستقل ناموں کا تعین جائز نہیں کیونکہ وہاں احکام کی مخالفت ہوگی کسی کا حکم کہ اللہ سن کا کچھ ہو گا اور احکام متضاد کا انتقال و متغیر ہے لیکن شورشی میں ہر فرد مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ پوری کثیر الامرواح کے درجہ میں ہے۔

تشریح :- شارح کا یہ جواب مسامحت سے خالی نہیں کیونکہ حضرت فرماتے ہیں کہ میں نے یہ کہیں کہ میں نے یہی حق کہ خلافت کے امور آپس میں مشورے سے انجام دے کر میں گئے بلکہ مسئلے بنائی تھی تاکہ اپنے میں سے کسی ایک کو امام منتخب کر لیں اور اس وقت تک حضرت صاحب کواہم مقرب کیا تھا علامہ سیوطی نے یہ کوالاہن مسئلہ تاریخ اختلاف میں یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت فرماتے ہیں انموذجاً انما کو وہاں سے کہہ دیر میں چاہئے یا اور فرمایا کہ اس انصاف کے ساتھ اس فکر کے رد کے لئے ہر کھڑے ہو جا ! جہاں یہ حج حضرت جمع ہوں گے وہاں کسی کو جانے نہ دینا اور نہ کو تعین دے نہ زیادہ کی مہلت نہ دینا یعنی زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ امام منتخب کر لیں واللہ ! اس تقریر کے مطابق مراض ہی وارونہ ہوگا۔

وَيَقْرَأُ انْ يَكُونُ مِنْ اَهْلِ الْاَوْلَايَةِ الْمُطْلَقَةِ اِنْ كَانَتْ اِي مَسْلَمًا حُرًّا ذَكَرًا عَاقِلًا بَالِغًا اَوْ مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِلْكَافِرِيْنَ عَلٰى الْمُؤْمِنِيْنَ كَيْدًا وَالْعَبْدُ مُشْغُولٌ بِغَدْمَةِ الْعَوْلٰى - متفقون في في اهلين الناس والذات من افاضات عقل ودين والصبي والعجزان قاصدان عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجموع :-

ترجمہ

اور شرط ہے کہ امام اہل اولایت سے ہو ایسی ولایت جو مطلق و کامل ہو یعنی مسنون از امر و عاقل بالغ ہو مسئلہ کہ اگر ایسے کافروں کے لئے مؤمنین پر کوئی سبیل نہیں بنائی یعنی لحدت کا اختیار نہیں دیا اور غلام اپنے اتالی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نظروں میں حقیر ہے و غیر میں عقل اور دین کی افضل ہیں اور کچھ اور مجنون امور کی تدبیر اور جمہور کے مصالح میں انھیں کرنے سے ناظر ہیں۔

تشریح

جیسا کہ صنف اول اور گویاں شراہ میں ہم نے کلام کے اہل مذہب کو شریعت کے اصول پر مبنی شریعت کی روایت میں سے ہوا اور ولایت بھی کامل ہو اور ولایت کامل کے واسطے پانچ چیزیں شرط ہیں۔ (۱) مسلم مذہب (۲) حریت (۳) ہونا بالغ (۴) بالغ (۵) اہل ایمان کے اندر ان تمام دعوت کا پایا جائے ہو۔ (۶) شریعت کے خلاف ہو کہ اگر تمام نہیں ہو سکتا تو ان کا فیصلہ ہے ماحصل اللہ لکھا کہ ان میں علی بن ابی طالب علیہ السلام اسی اور جسے فقہاء کرام نے فرمایا کہ بارش کیلئے جو شریعت نہیں کہہ کر کسی ذمی کو کامل مقرر کرے کیونکہ اس کی ذلت کے سوا کسی غیر غلام نام نہیں ہو گا اور اس نے کرے ایسے قاتلے ہی فرصت نہیں ملے گی دوسری وجہ یہ ہے کہ مذہب و دین کی ناکاہوں میں ذلیل ہو گا حالانکہ سلطان معظم اور باریع ہو جائے تاکہ مقصد اصلی فوت نہ ہو۔ عورت امام نہ ہوگی کیونکہ بعض حدیث اس کا دین بھی بائیں اور بعض بھی ناقص ہے۔ نیز پھر اور مجنون بھی امام نہ ہوں گے کیونکہ امارت کا مقصد حاصل نہیں ہو گا کیونکہ امور امارت کو انجام دے سکیں گے اور نہ لوگوں کے مصالح و مفاسد پر تدبیر کر سکیں گے۔

سَائِلًا اَيُّهَا الْاَلِصْفُ فِي اُمُورِ الْمُتَمَلِّينَ بِقُوَّةِ رَأْيِهِ وَرُؤْيَا وَمَعُونَةٍ بَامْرٍ وَشُكْرَةٍ قَادِرًا عَلَى اَعْلَانِهِ وَكَفَايَتِهِ وَشَجَاعَةً عَلَى تَمْلِيهِنَ الْاَحْكَامَ وَحِفْظًا حَذْوَهُ دَارَ الْاِسْلَامِ وَتَسْلُفَ الْمَقْلُومِ مِنَ الظَّالِمِ اِذَا اَخْلَا بِهَذَا اَلْاُمُورِ فَعَلَّ بِالْغُرَرِ مَوْلَا لِنَصْبِ الْاِمَامِ۔

تجربہ

اور یہ شرط ہے کہ امام، سائنس، یومینی مسلمانوں کے امور میں نصرت کا مالک ہو اپنی رائے اور اپنی فکر کی قوت سے اور اپنے دہرہ اور شوکت کی مدد سے اتحاد ہو اپنے تمام اور اصل سے اور اپنی احباب سے اس کے سبب اور اپنی شجاعت اور اور ہی سے ان کا ہر کفایت کرنے پر اور دارالاسلام کی حدود کی حفاظت پر اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دینا اور اپنے ہر مسئلہ کو ان امور میں حل کرنا اور رفع ہونا حاصل ہو گا امام کو مستعین کرنے کی غرض میں۔

تشریح

ایسی امام کے اندر مذکورہ اوصاف بھی ہونے چاہئیں ایسی تدبیر اسے ہو اور اس کی شوکت و دہرہ، بلکہ ابو نعیم و عدا، جو اس بات سے اسے اور شجاعت ہو کہ امام کو متعین کرنے کی غرض حاصل ہو اور وہ ان امور کو انجام دے سکے جو امام کے قیام سے مصلحت و فساد ہیں۔

تعلیم:۔۔۔ نہایت و فکر کی قوت۔۔۔ تدبیر۔۔۔ شوکت: قوت و دہرہ جو جنگی ساز و سامان سے حاصل ہو اور شوکت کے اص مبنی قادر اور دقت۔۔۔ بعض حضرات نے جہاد کی شریعت لکھی ہے اور بعض حضرات نے عہد ہونے کی شریعت نہیں لکھی اور یہی اس لیے کہ جہاد کی شریعت قرآن الہی میں صریحاً مجتہدین کی کثرت سے امام کے متعلق اپنی تعلیمات ناقص ہیں نہ رکھیں ہیں۔

ولا یعزل الامام بالفسق ای الخوارج مگر طاعت اللہ تعالیٰ والجبور ای الظاہر علی عباد اللہ تعالیٰ لانا۔ قد ظہر الفسق وانتقم الجور من الامام بعد الامور بعد الخلفاء الراشدين۔ اہل البيت كانوا یقاتلون لهم ویقیمون الجعیم والایاد یوادیہم ولا یرون الخوارج علیہم۔

ترجمہ

اور امام فسق کی وجہ سے معزول نہ ہو گا یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے عداوت اللہ تعالیٰ کے بعد ظاہر بر غلط کرنے سے اس لئے کہ فسق ظاہر ہو اور ظہر مجاہد اور آخر کار کھڑے سے ظاہر باشند ہیں کہ بعد از سلف ان کی تاجداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے بچتے اور عیدین پر منے تھے اور ان پر خروج اجازت نہ ہو گا جو نہیں کھتے تھے۔

تشریح

یعنی امام و سلطان فسق کی وجہ سے معزول نہ ہو گا اور ظہر مسم کر تک رہے معزول نہ ہو گا کیوں کہ خلفاء راشدین کے بعد کہ انہ سے اور ان کے امر سے فسق کا نہیں ہوا اور ظہر مسم کا ظہر ہوا امر اس سے اور وہ لوگ ہیں بلکہ اگر اپنے اعمال مقرر کرتے تھے جیسے حاجاج بن یوسف غنی عراقی و حجازی و بلخ ابن مروان کا عامل و گدڑ تھا اس کے باوجود سلف ان کی تاجداری کرتے تھے اور انکی اجازت سے ہوا اور عیدین کی نماز پڑھتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت نہ ہو جاتا نہ کھتے تھے۔

تنبیہ:۔ حدیث میں ہے من احدث سلطان اللہ فی الارض احدث اللہ رواد الذمۃ و حسنۃ معنی تاریکات میں لکھے ہیں کہ بادشاہ فسق کی وجہ سے معزول نہیں کیا جا سکتا ورنہ فقہ کھڑا ہو جاتا اور آپس میں غرضی ہوگی۔

ولان العهد لیت بشیطان الامامة ابتداءً ففساداً اولیو عن الشاخص ان الاماماً یعزل بالفسق والجبور وکذا کل قاض و امیر و اصل المسألة ان الفاسق لیس من اهل الکلائیة عند الشافعی لانا۔ لا یظفر لنفسه فکیف یمنظر لغيره ۴۔

ترجمہ

اور اس لئے کہ عصمت ابتداء امامت کی شرط نہیں تو بقاؤ پر بدیہ اولی اور امام شافعی سے منقول ہے کہ امام فسق اور ظہر کی وجہ سے معزول ہو جائیگا اور ایسے ہی ہر امینی اور امیر و دست بند کی صل ہے کہ ناسخ امام شافعی کے نزدیک بلی ولایت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ اپنے نفس پر شفقت نہیں کرتا و اپنے خیر کے لئے کچھ غفلت کرے۔

تشریح

شارح عدم غفلت کی دلیل پیش کر رہے ہیں کہ ابتداء میں بھی امام کا معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بغاوت میں بدیہ اولی اس کا معصوم ہونا شرط نہ ہو گا پھر شارح نے فرمایا کہ امام شافعی

میں منقول ہے کہ قاضی کی فقہاء ہائے نہیں ہے البتہ روایت مشہورہ جائز کہ ہے۔ اور بعض شارحین نے یوں فرمایا کہ اگر قاضی کو قاضی بنایا گیا ہو تو اس کی فقہاء درست ہے اور اگر اس کو جب قاضی بنایا گیا وہ عدول فقہاء میں نہ قاضی ہوگا تو یہ معزل کا جائز ہے۔ کہو کہ اس کو عدول ہو کر قاضی بنایا گیا تھا لیکن نکلا یہ قاضی قواب بلکہ شاہ اس کی فقہاء ہے یا بھی نہ ہوگا۔

تنبیہ:۔ بعض نے کہا کہ قاضی میں قضاہ و عدل کی ہستی اس کے کلمے میں قضاہ نہ تھا کہ عدول یا گویا تو عدل جو قاضی کو منحرف رکھے وہ لکھا ہوا ہے یا اس کا نائب اور مفقہ قاضی جس کو قضاہ پہنایا گیا ہو۔

وَقَدْ فَتَا وَلِي قَاضِي خُصَاةٍ أَجْمَعُونَ عَزَّ وَجَلَّ إِذَا الرِّقِيُّ لَا يَنْفَعُ قَضَائِهِ فِيمَا أَرْتَضَى وَأَمَّا إِذَا اخْتَارَ
الْمُضَاهِي الْقَضَاءُ بِالرَّشُوعَةِ لَا يَصِلُ قَاضِيًا وَلَوْ قَضَى لَا يَنْفَعُ قَضَاءُ مَا۔

ترجمہ

اور فتویٰ قاضی خاں میں ہے کہ طہارنے اجماع کیا ہے اس بات پر کہ جب قاضی نے رشوت لی تو اس میں مقدمہ میں رشوت اس نے لی ہے اس میں اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور جب قاضی نے رشوت سے عہدہ فقہاء کو حاصل کیا تو وہ قاضی نہ ہوگا اور اگر اس نے فیصلہ کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تفسیر

یہ قاضی خاں کوئی ہیں؟ یہ قاضی خاں جن بنامہ صدر بن بلال قاضی محمود بن عبدالحزیر، الاورجیہ دی افغانی ہیں جو قاضی خاں سے مشہور ہیں فقہاء احنک میں اس کے درجے کے قیہ ہیں سن وفات ۱۰۲۰ھ میں دیکھئے لاطم لزر کلی ص ۲۶

تنبیہ:۔ فتویٰ قاضی خاں میں ہے، وَأَجْمَعُوا أَنَّهُ إِذَا الرِّقِيُّ لَا يَنْفَعُ قَضَائُهُ فِيمَا أَرْتَضَى الْوَلِيُّ قَالَ وَأَمَّا الرِّقِيُّ وَلَمْ يَفْعَلْ قَاضِيًا وَلَا كَاتِبًا أَوْ لَعِنْ أَعْوَانَهُ لَعِينُ الرَّاشِقِ عِنْدَ النَّاسِ فَعَفَلُ ان لَمْ يَفْعَلْ الْقَاضِي بِذَلِكَ فَضَدَّ قَضَاءَهُ وَكَانَ عَلَى الْمَرْئِي رَدُّ مَا قَبَضَ وَإِنْ عَلِمَ الْقَاضِي بِذَلِكَ كَانَ قَضَاءُ مَرْدُودًا وَإِذَا انْقَضَى الْقَاضِي بِالرَّشُوعَةِ لَا يَصِلُ قَاضِيًا۔

(قاضی خاں علی المندبہ ص ۲۶)

وَيَجُوزُ الْقَبُولُ خَلْفَ كُلِّ بَقُولٍ فَاجْرَ لَعْنُوا عَلَيْهِ الْكَلَامَ فَكَلُوا خَلْفَ كُلِّ بَقُولٍ فَاجْرَ وَلَا نَبِيَّاءَ الْأَمَّةِ كَانُوا يَصْلُونَ خَلْفَ الْفُسْفَةِ وَأَهْلُ الْأَهْوَاءِ وَالْبِدْعِ مَنْ غَيْرِ نَكِيرٍ وَمَا الْقُلُوبُ عَنْ بَعْضِ الشُّلُوفِ مِنَ الْعَمَمِ عَنْ الْقَبُولَةِ خَلْفَ الْمُبْتَدِ وَفِي مَحْمُولِ عَلَى الْكِرَاهَةِ إِذَا لَكَلَامَ فِي كِرَاهَةِ الْقَبُولَةِ خَلْفَ النَّاسِقِ وَالْمُبْتَدِ ج۔

ترجمہ

اور غرض ہاں تہہ بہ تہہ (وہ بد اسلمان) کے پیچھے جھوٹے گمراہی کے لئے ہوا کہ ان کو جوہر کے گوہر ایک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھوا سکتے کہ رات نماز پڑھتے تھے ماسطور اور ہلی ہو راور ہلی بدعت کے پیچھے بغیر کچھ کے اور جو بعض سب سے منقول ہے یہاں تک کہ پیچھے نماز پڑھنے سے منع کیا گیا کہ رات پر محمول ہے اس لئے کہ اس وقت اور بدعت کے پیچھے نماز کی کرابت میں کوئی کام نہیں ہے۔

تشریح

یعنی یہ مسلمان کے پیچھے نماز پڑھنا بھی ایسا گمراہی ہے یا بدعت ہے تو نماز کو وہ جو بھی ہوگی، غلط ہو سکتی ہے یا نہیں، لیکن اگر اس کا عقیدہ ہو کہ کفر تک پہنچا ہو اس لئے تو پھر اس کے پیچھے نماز پڑھنا نہ ہوگی۔

تنبیہ: یہ اس حدیث پر نقلی لکھو کے لئے دیکھئے احسن الترمذی دربر اس

هذا اذا اريد بالسقوط البدع على حد الكفر اما اذا اوتى اليه فلا اعتداد في عدمه
جو ان التمسك لا يخلط

ترجمہ

یہ اس وقت ہے کہ جب کفر میں بدعت ہو کہ کفر تک پہنچی ہوئی نہ ہو یہ حالت یہ کہ کفر تک نہ ہوئی ہو تو پھر اس کے پیچھے نماز کے مہم جو نہیں کوئی کام نہیں ہے۔

تشریح

یہ ساری لکھو اس وقت ہے جب کفر میں بدعت کفر تک نہ پہنچے دوسرے دوسرے ہر با کسی اعتقاد کے ان کے پیچھے نماز نہ ہوگی ایسے شیعوں کو جو بہت اعلیٰ کے تا کہ میں لکھ چکے ہیں۔ میں جو عموماً شاید پڑا وہ سب کفر میں ان کے پیچھے نماز پڑھنا نہیں، ان کے ساتھ ساتھ ہر گز نہیں۔

ثم اعلموا ان جعلوا الفاسق عديم مؤمن لانكم يجوزون الصلوة خلفه لما ان
الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان ببعض المصدقين ولا قراة الروايات جوفاً

ترجمہ

پھر معلوم کرو کہ جو فاسق کو غیر مؤمن قرار دے لیکن اس کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں اس لئے کہ امامت کے شروع ان کے نزدیک عدم کفر ہے نہ کہ وہ بدعت خدا ہیں اس لئے قرار اور علی سبک باطل جانے کے معنی ہیں۔

تشریح

مقرر کیا مسک بیان کر رہے ہیں کہ ان کے یہاں بھی فاسق کے پیچھے نماز پڑھنا ہے۔ یہ کہے ان کے یہاں تو فاسق مؤمن ہی نہیں ہوتا، ان دوسرے نہیں ہوتے مگر کافر ہی نہیں ہونا اور ان کے نزدیک امامت کی شرط عدم کفر ہے جو ایمان نہیں ایسی اگر خدا ہی ان افراد میں توحید

بھی کفر کا خون جاری کرینگے البتہ اگر اعمال کا تارک ہو اور نقدین واقرا ہو تو یہ نہیں ہے البتہ کافر بھی نہیں ہے۔ شارح سے آخری عبارت سے اسی مفہوم کو ادا کیا ہے۔

وَيَقُولُ مَن كَانَ مِنَّا أَهْلًا إِذَا مَاتَ عَلَيْهِ الْإِيمَانُ لِلْأَجْمَاعِ فَقُولُوا عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَدْعُوا
الْمُتَكَلِّفِينَ عَلَى مَن مَاتَ مِنْ أَهْلِ الْفَيْدَةِ۔

ترجمہ

تشریح

اور نماز گزار جواز پر بھی جائیگی ہر نیک و بد پر مکروہ ایماں پر ہم سے اجماع کی وجہ سے ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کی وجہ سے نماز مت عبور اس پر تو کبر جلتے اہل قبلہ میں سے۔ بعضی پر مسلمان پر خواہ وہ نیک ہو یا بد ہونا نماز جواز پر بھی جائے گی اسی برکت کا اجماع ہے شارح نے جو حدیث نقل کی ہے یہ حدیث ان الفاظ کے ساتھ نہیں لی البتہ طبرانی کی مجموعہ میں ہیں الفاظ روایت ہے "صلوا علی من قال لا الہ الا انت" مگر سند بہت ضعیف ہے، نیز یہ بھی ہے ابو ہریرہ سے یہ الفاظ روایت کئے ہیں "صلوا علی کل فرد فاجر" مگر یہ حدیث بھی ضعیف ہے لہذا مسئلہ کا اجماع پر رہا۔

متنبیہ: خدا کرام نے کچھ افراد کو مستثنیٰ کر دیا جن پر نماز جواز نہیں پر بھی جائیگی تفصیل کیلئے دیکھئے شاہی ترجمہ

فَإِنْ قِيلَ أَمْثَالُ هَذِهِ الْمَسْأَلِ أَسْأَلُهُمْ مِنْ فَرْجِ الْفَقْرِ فَلَا وَجِبَ لَا يَدْرِي مَا قَوْلُهُمْ
الْكَلَامُ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ اعْتَقَادَ حَقِيقَةً ذَلِكَ وَاجِبٌ وَهَذَا مِنْ الْأَصُولِ فَجَمِيعُ مَسْأَلِ الْفَقْرِ كَذَلِكَ

ترجمہ

تشریح

پس اگر اعتراض کیا جائے کہ ان مسائل کے مثل فقر کی ضرورت میں سے ہیں ان کو اصول کلام میں کوئی کوئی وجہ نہیں۔ اور اگر مصنف نے یہ ارادہ کیا کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو تمام مسائل ایسے ہی ہیں۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف نے جو مسائل پھیل رکھے ہیں کہ فاسق کے لئے نماز کسی سے ہے اور مسلمان پر نماز پر بھی جائیگی یہ تو فقہی مسائل ہیں جن کا عمل سے تعلق ہے نہ کہ اعتقاد سے۔ لہذا ان کو اصول کلام میں کیوں بیان کیا گیا ہے اور اگر مصنف کا مقصد ہے کہ ان کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے در اعتقاد اصول کلام میں سے ہے مگر مصنف کی یہ تاویل درست نہ ہوگی کیوں کہ پھر تو تمام مسائل فقہ ایسے ہی ہیں جن کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے، انھیں چند مسائل کی جتنی ہی کیوں ہے؟ شارح جواب دیتے ہیں۔

هَذَا أَنَّهُ بَاخِرٌ بِمَنْ مَقَاصِدُ عِلْمِ الْكَلَامِ مِنْ مِبَاحِثِ الْأَذَاتِ وَالْمَقَاصِدِ الْأَوَّلِيَّةِ
وَالْمَعَادِ وَالْمَنْجُوَّةِ وَالْإِمَامَةِ عَلَى قَوْلِ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَطَرِيقِ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ حَاطِلِ
الْقَبِيلَةِ عَنِ نَبَذِ مَنْ الشَّكْلِ الْخَبَرِ بِإِذْنِهَا أَهْلُ السُّنَّةِ عَنْ غَيْرِهِمْ مَتَّاعًا لِقَتِ فِي الْمَعْقُولَةِ
بِوَالْتِصَالِ أَوْ الْفِلَاسُفَةِ أَوْ الْإِسْلَامِ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ فِي الْأَوَّلِ وَالْمَعَادِ وَالْمَنْجُوَّةِ
تِلْكَ مَسْأَلَتُ مَنْ فَرِيدٌ فِي الْقَدَمِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْحَرْثِيَّاتِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْعَقَائِدِ.

ترجمہ

ترجمہ جواب دوم ہے کہ جبکہ فارغ ہو گئے مصنف علم کلام کے مقاصد سے یعنی مباحث ذات اور
صفات اور افعال سے اور مباحث معاد اور نبوت سے اور مباحث امت سے اہل اسلام کے
قانون کے اور اہل سنت و جماعت کے طریق کے مطابق تو ارادہ کیا مصنف نے کہ مسائل کے بیان کرنے کا جس
سے اہل سنت اپنے فرائض سے مستحضر ہو جائیں ان مسائل میں سے جن میں مخالفت کی سبب معترض یا شیعہ یا فلسفہ یا مادہ
یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور اہل ابواء میں سے خواہ وہ مسائل فرغ قدس سے ہو یا ان کے علاوہ
ان حرایات میں سے ہوں جو عقائد سے متعلق ہیں۔

تشریح

تشریح کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف اولاً ذات و صفات باطنی اور افعال باری کی بحث
کی پھر متبادرتاً یعنی بعد ذات اور تحریر بشر کے حالات بیان کے پھر نبوت اور امامت کی بحث کی
اور یہ سب مباحث اہل سنت و جماعت کے اصول کے مطابق بیان کیں تو یہاں سے مصنف کا ارادہ ہو گیا کہ
ایسے مسائل اور بیان کر دے جن سے اہل سنت غیروں سے ممتاز ہو جائیں یعنی ایسے مسائل جن میں دیگر
بانی فرقوں کا اختلاف ہے خواہ وہ مسائل نفی ہوں یا عقائد سے متعلق ہوں۔ چنانچہ جو مسائل مصنف نے ایسے
بیان کر دیے کہ جو عقائد سے متعلق ہیں جیسے شرع و بشری کے بارے میں سنت کی کوئی مخالفت نہ ہو اور کچھ مسائل ایسے
ہیں جن میں معترض یا کافر یا شیعہ یا فلسفہ یا مادہ کا اختلاف ہے جیسے مسیح علیٰ نبی
اور کچھ مسائل ایسے ہیں جن کا اختلاف ہے جیسے علامات نبوت اور کچھ مسائل ایسے ہیں جن کا اختلاف ہے جیسے نبیوں کے انکار کے ظاہر
پر مبنی کر اور کچھ مسائل ایسے ہیں جن کا اختلاف ہے مثلاً وہ قال ہیں کہ کوئی نبی سے افضل ہو ایسے ہیں جن میں اس مقصد
کے پیش نظر مصنف نے ان مسائل کو نہ کرنا ہی ارادہ رکھا مسائل مختلفہ اسی طرح بیان فرمائیں گے۔

وَيَكُنْ مِنْ ذَلِكَ الْقَوْلِ الْإِسْلَامِي الْمَأْمُورُ مِنَ الْإِحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ فِي مَنَاقِبِهِ وَ
وَجُوبِ الْكُفِّ عَنِ الطُّغْيَانِ فِيهِمْ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبْتَغُوا أَصْحَابِي فَيُؤَانِسُوا أَحَدَكُمْ
أَنْ يَفْطِنَ مِثْلَ أَحَدِهِمْ هَذَا مَا بَلَغَ مِنْ أَحَدِهِمْ وَلَا يَفْضَحُ وَلَا يَكْذِبُ وَلَا يَقُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكُمْ مَوَاقِفُ
أَصْحَابِي وَأَنْتُمْ خِيَارُ كَرَمِ الْعَالَمِينَ وَكَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ فِي أَصْحَابِي لَا يَتَّخِذُ دِمًا

غرضاً من بعدى فمن احبهم فبعدي احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاه ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله تعالى فبشره ان ياخذهم .

تَرْحِمُهُ

اور یہ کہ حاجی کا معراج کو انکار کرنے سے منکر ہوا ہے کہ راجہ اسنے انکار کے مذاق میں اردو کی لغو
و تشبیہات سے اس کے دعوے کے سلسلہ میں ان دہشت جھوٹ داروں میں جیسے نربان شی اگر وصل اللہ
مہاراجہ کو بلا لیا۔ اس دور سینے کو اگر توڑیں تو کوئی امیگہ ہمارا سوچتا فریق کہ ان کے
ہاتھ کے برابر نہ ہوگا اور جیسے نہ انسانی مہی اللہ علیہ وسلم ہے۔ میرے ہوا کا اکرام کر داس
یہ مسند پر دین اور جیسے نہ انسانی گرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے ہوا کے سلسلے میں اللہ سے ذرا
نشانہ رعایت نہ ملتا اسنے ان کو جو سے محبت کر لیا تو میری محبت کو جو سے ان سے محبت
ان سے بغض رکھے گا تو اچھے سے بغض کو جو سے ان سے بغض رکھے گا اور جس نے ان کو تکلیف
دی ہے تکلیف دی اور جس نے محبت کو تکلیف دی تو اس نے اللہ کو تکلیف دی اور جس نے اللہ کو
میرے کہ اللہ تعالیٰ ان کی گزرت کرے۔

大德

صہابہ کے مکتبہ روایات میں بکثرت موجود ہیں اور انکی متعلق قرآن کریم میں بکثرت موجود ہے تو ان کو مطمئن کرنا جائز ہے اور ان سے محبت کرنا عین ایمان ہے۔ پہلی روایت پر موجود روایات حدیث کے الفاظ یہ ہیں، **لَا تَكْفُرُوا بِالْحَدِيثِ** من آجھکابی فان

حق مثل الحدیث اھاماد از **نفس مد احمد** و **لا تفعلوا**۔ اور دوسری روایت **ترفعی** ہو ص ۲۰۲۔ قصائد کلام ص ۲۰۲ کے فضائل میں بیان روایات ہیں۔

ثم فمناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم ومن
اكتاب الصحابة احدث صحيحه وما وقع بينهم من المنازعات والحوادث فله
على كل واحد من هؤلاء الصالحين فهم ان كان مما يحتاج الى الأدلة القطعية فله
يقضه في نفسه والافضل له وفق.

تَحَدُّثُ

پھر نیکو کار اور عثمان اور علی اور حسن اور حسینؑ اور ان کے عہدہ اکابر صحابہؓ میں سے ہر ایک کے مذاہب میں ایسی ہیبت و حیرت اور حیرت و حیرت کے درمیان جھگڑے اور جھگڑیں ہوئی ہیں کہ محال و ناممکنات ہیں تو انکو خدا دینا اور انکو مصلوں کرنا ان باتوں میں سے ہو جو دلائل و چوہان کھڑے ہیں۔ عارفانہ و حکمت گاہدارانہ جو حضرت اور مصلحت ہے۔

تشریح

یعنی مطلقاً صحابہ کی تقریب میں بکثرت روایات ہیں اور انفرادی تہذیب پر کام صحابہ کفہ اہل
میں سے شمار۔ حادثہ صمیم میں جو کتب حدیث میں موجود ہیں اور ان کے درمیان جو متغیبات
ہوئیں تو ان کی تاویلات بھی موجود ہیں اگر کسی جانب میں تضاد اجتہاد کی بنیاد پر ہیں اور متحدہ اجتہاد
میں غلطی کرے تب بھی ناجور ہے اس لئے صحابہ کی شان میں گستاخی کسی طرح جائز نہ ہوگی۔ لہذا اگر
کوئی صحابہ کی شان میں ایسی گستاخی کرے جو رائل تعلیق کے خلاف ہو تو یہ گمراہ ہے اور اس کا مرتکب
کافر ہے ورنہ اس کے بدعتی اور فاسق ہونے میں کوئی شکام نہیں ہے۔

وَبِالْحُكْمَةِ يُدْفَعُ عَنْ الشَّاكِّ الْمَجْتَهِدِ مِنَ الْعُلَمَاءِ الْقَامِلِينَ جَوَازُ اللَّعْنِ عَلَى مَعَاوِيَةَ
وَإِخْوَانِهِ، لِأَنَّهُ غَابَتْ أَسْرَارُ الْبَغْيِ وَالْخَوَرِ عَلَى الْأَمَامِ وَهُوَ لَا يَجِبُ اللَّعْنُ وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا
فِي يَزِيدَ بْنِ مَعَاوِيَةَ، حَتَّى ذَكَرُوا فِي الْخُلَاصَةِ وَغَيْرِهَا أَنَّ لَا يَنْبَغِي اللَّعْنُ عَلَيْهِ وَلَا يَنْبَغِي
الْحُجَاجُ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ لَعْنِ الْمُصَلِّينَ وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْقُبَّةِ وَ
مَنْفَعٌ مِنَ لَعْنِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِبَعْضِ مِنْ أَهْلِ الْقُبَّةِ فَلَمَّا أَتَتْ يُعْلَمُ مِنْ أَحْوَالِ الْأَسْبَابِ
مَا لَا يُعْلَمُ غَيْرُهَا۔

ترجمہ

اور ماحصل کام سلف مجتہدین سے اور علماء صاحبین سے معاویہؓ و دیگر کی جماعت پر لعنت کا جو
منقول نہیں ہے اس لئے کہ ان کے میں کاتبہ امام پر خروج ہے اور یہ لعنت کو جب نہیں
کرنا اور ظار سے یزید بن معاویہ کے بار میں اختلاف کیا ہے یہاں تک کہ غلامہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یہ ظلم
حارج پر لعنت نہ واجب نہیں ہے اس لئے کہ نبی علیہ السلام سے نازل ہوا پر لعنت کرنے سے منع فرمایا ہے اور جو
لوگ اہل قبہ میں سے ہیں (ان پر لعنت سے منع فرمایا ہے) اور نبی علیہ السلام سے جو بعض اہل قبہ کے لئے
لعنت کرنا منقول ہے تو یہ اس وجہ سے ہے کہ آپؐ لوگوں کے احوال کو ایسے جانتے تھے جو کتاب کا بخیر
جانتا ہے۔

تشریح

شارحؒ کہنا چاہتے ہیں کہ سلف سے حضرت معاویہؓ و ان کی پارٹی پر لعنت کا جو منقول نہیں
ہے یہ کیونکہ ان کے نقل کو زیادہ سے زیادہ لغات اور خروج کو جاسکتا ہے اور یہ لغات
کو واجب نہیں کرتا۔ رہا مستحکم یزید بن معاویہؓ اور جو کالوا میں غلامہ کا اختلاف ہے۔ خلاصہ
اجماع معلوم وغیرہ میں لعنت سے منع کیا گیا ہے کہ جو کالوا اہل قبہ پر لعنت سے منع کیا گیا ہے۔ اب میں پرسنا
پیدا ہوتا ہے کہ حضرت سے بعض اہل قبہ کے لئے لعنت منقول ہے؟ تو اس کا جواب شارحؒ سے یہ رہا
منقولہ کو پذیر ہے وہی ان وقت کا ظلم ہو سکتا ہے جو اوروں کو نہیں ہو سکتا تو ممکن ہے کہ حضرت صلی اللہ

عاریہ و گنہ رجسہ و حی اس کی موت یعنی کفر کا م ہو گیا ہو، جس سے لعنت منقول ہوگی تو یہ لعنت اہل قبلہ پر نہ ہوگی
بلکہ کفار پر ہوگی۔

تسلیم کیا۔ یہاں شارح کی عبارت میں کچھ غلطی ہوئی ہے جس سے حضرت معاویہ کی تنقیص کا اہرام ہو گیا ہے
کیونکہ ان کی عبارت سے حضرت معاویہ پر لعنت کا عدم و جواب مترشح ہے اور سابق جلد میں عدم جواز پر کفار سے
نکاح حق کا مستثنیٰ یہ تھا کہ فراموش نہ کر لیں کہ لعنت لسان واجب ہے اور ذکر یا تحریر کے علاوہ کسی کی گنجائش نہیں،
کیونکہ حضرت معاویہ کبار صحابہ ہیں اس لیے اور جہتوں میں ہیں اس لیے ان کی شان میں اہل دار فناء کی مثل عزت
و اہمیت موجود نہیں۔ ترجمہ میں صحیح ہے: اللہم اجعلہ، ہادیاً معاداً، یا و اھدیہ۔

بخاری میں ہے کہ ابن عباسؓ سے کہا گیا کہ معاویہؓ نے ترک ایک رکعت پڑھی ہے یا انھوں نے جواب دیا کہ
موجود وہ فقیر ہیں آنحضرتؐ کے ساتھ رہے ہیں۔ ایک شخص نے حضرت عمر ابن عبدالعزیزؓ کے سامنے حضرت
معاویہؓ کو گالی دی تو انھوں نے اسکو کوڑے لگوائے اور دوسرے نے بڑا کو امیر المؤمنینؓ کہا کہ اسکو بھی کوڑے
لگوائے۔ حضرت عبدالعزیزؓ ان الباء کوڑے سے بوجھا گیا کہ حضرت معاویہؓ افضل ہیں یا حضرت عمر ابن عبدالعزیزؓ؟ تو
عبداللہؓ ان الباء کوڑے جواب دیا کہ حضرت معاویہؓ کے گھوڑے کی ناک پر آنحضرتؐ کے ساتھ چادر کرتے ہوئے
ہوئے ہیں چھاپے وہ عمار بھی عمر ابن عبدالعزیزؓ کے افضل ہے۔ فاطمی عیاشی نے سفاہ میں لکھا ہے کہ بعض ائمہ
شیعین یا اہل حق یا معاویہ یا عمر بن اہاص کو گالی دی اور ان کو کالہ کیا تو اس کو قتل کیا جائے اور اگر اس کے
علاوہ اور لوگوں جیسی گالی دی تو سخت عذاب دیا جائے گا۔

تفسیر: آنحضرتؐ کا اہل قبلہ کیلئے لعنت کرنا نہیں دیکھا گیا اور اگر کہیں اس قسم کے الفاظ ہیں تو وہ کلام
سرب میں بطریق متنازعہ جہان کی سناہ پر ہیں جسے قرینہ کمال و غیرہ۔ بلکہ مسلم شریف میں روایت موجود
ہے جس کا احاطہ ہے کہ اسے اللہ اگر میں کسی مؤمن کیلئے لعنت و بڑا کر دوں تو تو اس کو رحمت بنا دینا اور
اس کے لئے باعث قربت بنا دینا تو آپؐ کی لعنت تو عین رحمت ہو گئی ہے۔

و بعضہم اظنوا لعن علی لہذا نہ کفر حین امر بقتل الحبیین و اتفقوا علی جہنم لعن علی
من قتل او موبہ او اجازہ و رخصی بہ و الحق ان رضا بزیل بقتل الحبیین و اسبغوا
بذلک و اھانت اھل بیت النبی علیہ السلام مینا تو ان معاذہ وان کان ذلک اھل بیتہ اھاددا
فانھن لا متوقف فی شانہا بل فی اھماسہ لعنہ اللہ علیہ و علی النصارا و عوالتہ۔

ترجمہ

اور بعض علماء نے بیز پر لعنت کو جائز قرار دیا ہے اس لئے کہ وہ کافر ہو گیا تھا جبکہ اس نے میں
کے قتل کا حکم کیا اور علماء نے اتفاق کیا ہے لعنت کے جواز پر اس شخص پر جس نے عیب اکر قتل

بان کے نقل کا حکم کیا یا اس کی جازت دی اور اس سے راضی ہوا اور حقی بات یہ ہے کہ بزرگوار راضی ہوں ہیں کہ نقل سے اور اس سے اس کا سرور ہو اور اہل بیت کی امانت کرنا ان چیزوں میں سے ہے جس کے معنی کو انہیں نہیں اگرچہ اس کی تفصیل احادیث میں تو ہم نوقت نہیں کر سکتے اس کی شان میں بلکہ اس کے ایمان میں ائمہ کی لغت ہو اس پر اور اس کے مددگاروں اور اس کے معاونین پر۔

تشریح

اشارہ سے بزرگوار کفر ثابت کر کے اس پر نعت کے جو رکوعات کروا دیا اور اس پر نعت بھی کی۔ مگر اشارہ کی ساری باتیں خلاف اصول ہیں درود حقیقت بڑی محقق بزرگوار کا حکم نقل میں کے متعلق ہرگز ثابت نہیں ہے اور غیر تحقیق کے مومن کی جانب گناہ کبیرہ یا کفر کا انتساب ناجائز ہے بلکہ ان کا قابل عید الشرائع بنانا اور امیر کو ذبح ہے اور اس کے اس شخص پر بزرگوار کا انکار بھی مروی ہے اور بزرگوار کا یہ قول منقول ہے کہ اے ابن زبیر تو نے میرے لئے ہر رنگ دہر کے دل میں عداوت کا بیج بو دیا اور اس کا یہ توں بھی مروی ہے رحمک اللہ یا حسین نقد قلقت رجولاً لعل يعرف حق الرحمن۔ بزرگوار بالعرض اور نقل کو تسلیم کر لیا جسے نو کفر کہتے ہوا نہ صرف حقیقت ہے اور گناہ کبیرہ ہے، اب نقل میں اگر اس بیٹ مومن ہو تو کفر ہے اور اگر عداوت و ذبیہ کی بنیاد پر ہو تو کفر نہیں بلکہ معصیت ہے نو کفر کہتے ثابت ہوا اور حدیث میں ہے کہ مومن لکان مہین ہوتا: اور حدیث میں ہے "ساب اموس نسوت" اور حدیث میں ہے کہ مومن کو گلائی ست دو۔ بہر حال اشارہ کی بات یہاں تو نہ شرع سے بنی ہوئی ہے اور اچھی بات وہ ہے جو حضرت مولانا گنگوہی سے فرمائی ہے کہ بزرگوار کے ہاں میں سکوت اوطلس بہر بہت انتساب لڑ ہے اور اس کے غیر میں بے اعتدالی کا خطرہ ہے۔

تنبیہ: یہاں یہ بات ذہن نشین کر لینا چاہی ضروری ہے کہ مودودی فرقہ جو ہے آپ کو جو عبت طاعتی کے نام سے موسوم کرنا ہے، صحابہ کی شان میں گستاخ جو سیکے جلسہ میں شیعوں سے ملنا جیسے اور صحابہ کو مبارک حق نہ بولنا وغیرہ۔ یہ کہو دین و جہود کو اس فرقہ کا مقصد ہے اور پھر اس جو جملہ کی تصحیح کے لئے بولنا ست۔ لیکن اس سے بدیش کی گئی ہیں۔ جب صحابہ کو مجروح کیا جائیگا تو سارا دین ہم کو صحابہ کے راستے سے ہو جائیگا تو پھر سارے دین کے اوپر سے اٹھنا اور ٹھکانا ہے، انھیں سید سے سنا ہے مسلمان اس کی دل فریب نہ ہو کر برائی اخبارات دیکھ کر دھوکھا جاتے ہیں، اس جماعت کو یہاں سے کہنے لیں یہ بات کافی ہے کہ اس کا مقصد صحابہ اور مسلمان کے اوپر سے اٹھنا اور دین کی تحقیق وہ ہے جنکو ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے۔ در ساری امت مقرران کو سمجھ سکی اور اٹھارہ سو کو، نہ قرآن کو وہ سمجھے جو اس کے فطریں اولین ہیں پس اسکو صرف ابوالاعلیٰ مودودی نے سمجھا ہے جب اس جماعت کے طریقہ کو دیکھا جائیگا تو معلوم ہوتا ہے کہ فرقہ ضارہ سابقہ کا کنگولی مرکب ہے، کوئی بات شیعہ کی اور کوئی خودی کی اور کوئی مغزہ کی اور کوئی کسی دوسرے فرقہ کی ہے۔ فرقہ فنی مسلمانوں کو اس جماعت کے دہلی رفتہ رفتہ محفوظ رکھے

حق را مستند و حجام ہے جس پر اسلام چلتے ہوئے آئے ہیں۔

وَيُشْهَدُ بِالْجَنَّةِ الْعَشْرَةُ الَّذِينَ بَشَّرَهُمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 ابْنُ كُرَيْبٍ فِي الْجَنَّةِ وَشَرَفُ الْجَنَّةِ وَعَقْدَانُ وَالْجَنَّةِ وَخَرَجَ فِي الْجَنَّةِ وَطَلْعَةُ الْجَنَّةِ
 وَبَشِيرُ الْجَنَّةِ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي الْجَنَّةِ وَسَعْدُ بْنُ أَبِي عَقَّارٍ فِي الْجَنَّةِ
 وَسَعِيدُ بْنُ زَيْدٍ فِي الْجَنَّةِ وَالْبُوعَيْشِيُّ فِي الْجَنَّةِ وَكَانَ أَشْهَدُ بِالْجَنَّةِ
 لِفَاطِمَةَ وَلِحَسَنٍ وَالْحُسَيْنِ لَهَا وَرَوَى فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ أَنَّ فَاطِمَةَ سَيِّدَةُ نَسَائِهِمْ
 الْجَنَّةِ وَأَنَّ الْحُسَيْنَ وَالْحُسَيْنِ سَيِّدَا أَهْلِ الْعَقْبَةِ.

ترجمہ

ترجمہ اور جو گواہی دیتے ہیں جنت کی ان دس چیزات کیسے، جسکو نبی علیہ السلام نے فخری دی اس جنت سے کہ آپ نے فرمایا کہ ابو بکر جنت میں ہیں اور عمر جنت میں ہیں اور عثمان جنت میں ہیں اور علی جنت میں ہیں اور ابو طلحہ جنت میں ہیں اور زبیر جنت میں ہیں اور عبد الرحمن بن عوف جنت میں ہیں اور سعد بن ابی وقاص جنت میں ہیں اور سعید بن زید جنت میں ہیں اور ابوجہد بن الحارث جنت میں ہیں اور ایسے تمام جنت کی گواہی دیتے ہیں فاطمہ کے لئے اور حسن اور حسین کے لئے اس وجہ سے کہ وہ بیٹے صحیح ہیں وارث ہے کہ فاطمہ جنتی خواتین کی سردار ہیں اور حسین جنتی یعنی خواتین کی سردار ہیں۔ مطلب عبارت کا واضح ہے اور حدیث مذکور ابو داؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ میں ہے۔ دوسری حدیث تفرق کا میں ہے۔ فاطمہ کی وجہ تسمیہ کے بارے میں طاعلی قادری نے شرح فقہ کبیر میں لکھا ہے کہ چونکہ ان کے ان کو اور ان کے صحابہ کو آگ سے محفوظ رکھا گیا ہے اسلئے فاطمہ نام رکھا گیا ہے۔

تشیع

تتمت (۱) :- عشرہ مبشرہ کے حالات پر متحدہ رسائل موجود ہیں اور ایسے ہی احوال غافلہ اور ضمنی معارف و مشہور ہیں۔ ان مذکورہ حضرات کے علاوہ دیگر حضرات کے لئے بھی جنت کی بشارت دیا دھوئی ہے جیسے حضرت نوح علیہ السلام اور نذیر اور حمزہ عباسی، جعفر طیار، ام سلمہ الغسانیہ، حضرت بلال مؤذن، سعد بن معاذ، عبداللہ بن سلام، عباس بن باسر، سلمان فارسی، ثابت بن یحییٰ بن ثمال، عصبیہ۔ عشرہ مبشرہ کی بشارت زیادہ مشہور ہوئی یا تو اس وجہ سے کہ ان کا ذکر ایک حدیث میں کیا ہے

بالاس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر کی شان میں شیوہ گستاخ نہیں
تتمی۔ بعض حضرات نے یہ سخت چھیڑی ہے کہ عائشہؓ افضل ہیں یا خاتونہؓ بعض حضرات نے خاتونہؓ
 کو حدیثاً مذکور کعبہ سے افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے حدیث فضل عائشہؓ علی النساء کو افضل
 الائمہ علیہ السلام سے مستمال کرنے پر جوئے حضرت عائشہؓ کی ہی کو افضل کہا ہے اور بعض حضرات نے

گیا تو حضور نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدت مقرر کی مسافر کیلئے زمین دن اور رات کی راتوں کی اور صبح کے لئے ایک دن اور ایک رات کی اور جو بچہ آغوش میں لے لے رہا ہے رات کی یا اگر آگے مسافر کیلئے زمین دن اور رات کی رات کی بھارت دی اور صبح کیلئے ایک دن اور ایک رات کی جبکہ اس نے ظہر کے لئے اپنے عوزے پہنے ہوں ان پر صبح کرے گی۔

تشریح

مسح علی الخفين اس حدیث کی خصوصیت یہ ہے کہ وضو بعد از شہ اس کے عوان دیا جاتا ہے کہ ایک روزہ پر صبح جائز نہیں ہے اور جو شخص میں کم کے اندر رفت اللہ سوا ہے اس دم سے اس کو وضو کے نام سے مومن کیلئے مسح علی الخفين جائز ہے یہ غرض ہے کہ عورت کی برہنہی ہے بقول عاب دین جو اس کو جائز سمجھ کر جائے مسح کے فعل کہ تو جائز ہو گا اور بعض امور میں مسح فعل سے افضل ہے رواضع اور توضیح کا اس کے اندر اختلاف ہے اسی دل شکنی اگر مقصود ہو تو افضل ہے اور فعل شہید اس کا ثبوت احادیث میں ہوتا ہے اس نے اس کا منکر یعنی ہے اور بعض حضرات نے کہا کہ اس کا ثبوت باہر ہے اور بعض افضل و غیرہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں رہا بقا سے ساقط ہیں اور صحابہ میں سے بعض حضرات کی جانب یہ منسوب ہے کہ دوسرے علی الخفين کے ہونے کا قائل نہیں تھے ان سب حضرات کا رجحان ثابت ہے جیسے ابن عباسؓ ابوہریرہؓ اور عائشہؓ اللہ بقول شامی ابن جریر نے اس کا ثبوت قرار دیا ہے البکہ اور جب اس کا ثبوت قرار دیا ہے مگر اس کے کفر کا ثبوت ہے توضیح علی الخفين کے جواز کا قائل نہ ہوا مسئلہ کہ جو آثار اس مسئلہ میں وارد ہیں وہ غیر قائل نہیں ہیں پھر مسافر میں دن اور رات تک مسح کر سکتا ہے اور صبح ایک دن اور ایک رات تک اور رات کا آثار اس وقت سے ہو گا کہ جب اس نے روزہ بعد بھارت پہنا ہو خواہ مکمل وضو کر کے یا قطعاً پہنچے دھوئے اور روزہ بہرین لیا پھر وضو کی تکمیل کر لی تو یہی درست ہے اب جب وضو نہ فارغ ہو گیا اور اب جس وقت اس کو بھارت لاحق ہو گا ان وقت سے زمین دن اور تین رات یا ایک دن اور ایک رات تک جب بیان سابق مسح کرے گا بالفاظ دیگر جب مؤثر مے اپنا کام شروع کیا ہے اسی وقت سے مدت کا آغاز ہو گا۔ شامی صحیحہ پر اس کی تفصیلات موجود ہیں۔ حدیث اولیٰ یعنی حدیث علی مسلم ابن ماجہ انسانی میں ہے۔ اور دوسری حدیث صحیح ابن جریر میں ہے مگر اس روایت کو معنی ہے ابوہریرہؓ کی روایت بتائی ہے حالانکہ یہ ابوہریرہؓ کی روایت ہے انہیں نے نہ کو ہون کر دیا جس سے حضرت ابوہریرہؓ کا لگان ہونے لگا۔

وقال الحسن البصري في اوسانك سبعين ألفاً من الصحابة يرون المسح على الخفين، ولهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكوفي اخات لكل من لا يرى المسح على الخفين لان ما لا يشار به في حيز التواتر

مخلو، ما اذا اشتد وضاً وسكراً فان القول بحرمته قليل، واكتفى بما ذكره في كتابه من اهل التشدد.

ترجمہ

اور ہم نیز کہ حرام شراب نہیں دیتے اور وہ یہ ہے کہ پانی میں چھوڑے یا کٹش ڈال دی جائے پھر وہ پانی مٹی کے برتن میں کر دیا جائے تو اس میں شراب پیدا ہو جائے جیسے شراب جو میں گویا کہ اس سے ابتدا ہوا سند میں منع کیا گیا تھا جبکہ گھڑے شرابوں کے برتن تھے پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا تو اس کی عدم تحریم الی سنت کے مطابق ہے اس میں رد انقض کا اختلاف ہے بکرات اس صورت کے جبکہ وہ گناہی ہو جائے اور مسکر ہو جائے اس لئے اس میں ظیل و کثیر کی حرمت کا قول ان باتوں میں سے ہے جس کی طرف اکثر المفت مگے ہیں۔

تشریح

نیز ہمیں ظنی حرم ہے اور ایسے ہی اگر شراب بھی حرام ہے جبکہ وہ مشککہ ہو ورنہ نیز قمر میں بحث ہے اس سے وہ نیز قمر اسے ہو چوڑے یا کھوڑے یا کٹش پانی میں ڈال دی جائے وہ اس میں اشتداد و مسکر پیدا ہو جائے کہ قنوی کی کئی تری پیدا ہوگی ہو تو بھی اس پر حرمت کا حکم جاری نہ ہوگا اور جب مسکر اشتداد پیدا ہو جائے تو یہ حرم ہے مگر کسی اور نیز قمر جس سے روایت خروج عبا کے مطابق رہو جائے اس کے بارے میں گفتگو ہے اگرچہ فقہ کا قنوی عدم جواز غمور کا ہے بلکہ اگر اس کے بعد کوئی پانی نہ ملے تو قنوی یہ ہے کہ پہلے نیم کرے پھر اس سے دھو کرے۔ شافعی و حنفی میں اس پر تفصیل گفتگو کی گئی ہے۔ اور شارح فرماتے ہیں کہ نیز قمر کی حرمت شاید اس زمانہ میں تھی جبکہ اسلام کے غمور کا ابتدائی زمانہ تھا تاکہ قمر کی محبت قلوب سے بالکل نکل جائے جب مفسود حامل ہو گیا تو پھر یہ حرمت منسوخ ہوگی۔ چونکہ اس مسئلہ میں رد انقض کا اختلاف ہے اس لئے مصنف نے اس کو یہاں بیان کر دیا ہے۔ والتفصیل احسن۔

وَلَا يَبْلُغُ حُرْمَةُ الْإِنْبِيَاءِ لَوْلَا أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَا مَوْلُونَ عَنْ خَوْفِ الْعَبَاثَةِ
مَكْرُومُونَ بِالْوَسْوَءِ وَمُشَاهِدَةٌ الْعُلَمَاءِ مَا مَوْلُونَ بِتَبْلِيغِ الْأَحْكَامِ وَارْشَادِ الْأَمَامِ بَعْدَ الْإِنْتِصَافِ
بِكَمَالَاتِ الْأَنْبِيَاءِ فَمَا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الْأَكْبَرِ أَمِيرَةِ مَنْ جَوَّازُ كَوْنِ الْوَلِيِّ أَفْضَلَ مِنَ النَّسَبِ كَقَوْلِهِ
ضِلَالٌ نَعْتَمُ قَدْ يَنْقُصُ تَرَدُّدُ قِيَانِ مَرْتَبَةِ السَّبْقَةِ أَفْضَلُ أَمَ مَرْتَبَةِ الْوَلَايَةِ بَعْدَ الْقَطْعِ
بِأَنَّ النَّسَبَ مَصْنُوعٌ بِالْمَرْتَبَتَيْنِ وَأَمَّا أَفْضَلُ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي لَيْسَ بِنَسَبِي.

ترجمہ

اور کوئی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ انہما معصوم ہیں سو وہ خبر کے خوف سے ماکرمون بالوسوء و مشاہدہ العلماء ما مولون بتبلیغ الاحکام و ارشاد الامام بعد الانتصاف کی کمالات الانبیاء فاما نقل عن بعض اکبر امیرہ من جواز کون الولی افضل من النسب کقوله ضلال نعتم قد ينقص تردد قیان المرتبة السبقه افضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النسب مصنوع بالمرتبتين واما افضل من الولی الذی لیس بنسبی۔

ولایت اس بات کے ظنی ہو چکے ساتھ کہ نبی و رسول مرغوبوں سے متعین ہوتا ہے اور نبی اس دلی سے افضل ہے جو نبی نہیں ہے۔

تشریح

مصنف نے فرمایا کہ دلی نبی کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، نبی کو جو قرب خداوندی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ انبیاء کی شان عظیم ہے وہ معہود ہیں سورہ فاتحہ کے اربعہ سے مومن ہیں بخلاف اولیاء کے، اس لیے کہ بہت سے اولیاء ایسے بھی ہوتے ہیں جنکو شیطان نے گمراہ کر دیا جیسے طعن بن ابی اور یہی صاحب ہیں کا کہ پہلے بھی آپ کا ہے بلکہ عزت کو اسے شیطان کافی ہے کہ کہتے قرب کے باوجود گمراہ ہو گیا سب سے بات واضح ہو چکی کہ نبی اور ولی کے درمیان زمین آسمان سے بھی زیادہ فرق ہے پھر انبیاء علیہم السلام معصوم ہو چکے ساتھ ساتھ ان پر دلی نازیلی ہوتی ہے اور وہ ملک کو دیکھتے ہیں بخلاف ولیوں کے نیز انبیاء تبلیغ احکام کے مکلف رہا مومن ہیں اور جب یہ بھی مسلم ہے کہ انبیاء نبوت سے پہلے ہی سے مرتبہ ولایت سے علی سبیل اکمال متعین ہوتے ہیں لہذا جن کرامیہ سے یہ کہا کہ دلی نبی ہے انھیں یہ ہے کہ غور نہ کیا ہے۔

تعلیل (۱) :- مشاہدہ ملک تو بعض اولیاء کو بھی ہوا ہے جیسے حضرت عمرؓ نے حضرت جبریلؑ علیہ السلام کو دیکھا ہے اور عبد اللہ بن عباسؓ نے بھی؟
جواب :- ناداروں تو وہ ہے اور حضور کے اہل بیت کی برکت ہے۔

سوال :- سامری نے حضرت جبریلؑ کو دیکھا تھا، جواب :- یہ روایت مذکور ہے بخلاف روایت کے کہ وہ خود ہے اور سامری کا قصہ اور حضرت جبریلؑ کو دیکھا موقوف و مشہور ہے۔

سوال :- اولیاء کبھی مخلوق کی رہنمائی کرتے ہیں؟ جواب :- ارشاد ولی نبی کے ارشاد کے مقابلہ میں کچھ نہیں ہے بلکہ دلی کو نور رشد حاصل ہے ارشاد نبوی کی برکت سے اور ولی میں کمال پیدا ہوا ہے بغیر نبوی سے۔

تعلیل (۲) :- شارح نے کرامیہ کے کفر کی جو دلیل پیش کی ہے وہ کفر کو مستلزم نہیں البتہ اگر شارح اہل علم سے استفادہ کر کے یا اولیاء کے کوئی کمال نہایت غرور بات و بہانہ سے دیکھ کر کلام درست ہوتا۔

تعلیل (۳) :- شارح نے بعد میں کہا ہے کہ نبی دلی بھی ہوتا ہے اور نبی اس دلی سے بقا افضل بھی ہوتا ہے جو نبی نہ ہو لیکن اس میں تردد ہوتا ہے کہ مرتبہ ولایت کدہ ہے یا مرتبہ نبوت۔ بعض صوفیاء کرام سے بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ نبوت کی ولایت آگے نبوت سے افضل ہے (۱) اس لیے کہ ولایت کا حاصل انشراح بجانب

توجہ ہے اور نبوت خالق و مخلوق کے درمیان سفارت ہے (۲) نبوت کا ثمرہ موت سے منتقل ہونا ہے اور نبوت ولایت موت کے بعد بھی برقرار رہتا ہے کہونکہ اولیاء کے کلمات ولایت نبوی کے آثار میں جن کا محور انجی و فات کے بعد ہوا ہے (۳) ولایت کمال باطنی ہے اور نبوت کمال ظاہری ہے اور کمال

بالن کو مل کا ہری سے اشتراک ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ نبوت ولایت سے انصاف پہلے کو مرہم سے ولایت میں خبر گیری کی شرکت ہو جاتی ہے اور مرتبہ نبوت میں کسی غیر کی شرکت نہیں ہوتی، اسی سے برات بھی کا ہر ہوئی کہ بحث یوں کر لی جائے کہ انصاف کی ولایت ایک نبوت سے افضل ہے، انصاف مطلقاً ایسے بحث نہ کر لی جائے کہ مرتبہ ولایت انصاف پر نبوت کو نہ کو نوم نہ ہو، اور نہ نبوت افضل ہو کر نبوت میں۔
سوال۔ شیخ عبد القادر جیلانیؒ نے نفوس کے کہہ جانے دیا میں تمس گئے کہ انبیاء کے سامع پر تھے؟
جواب۔ ہوا تو ان مراد میں جو ان انبیاء سے حدود غیر مستثنیٰ ہے یہی ہے وہ در نفس دنیویہ کو فانی بنار کی حفاظت کرتا ہے لہذا کہ حق عشق کے درہ میں دروں دروں ہوتے ہیں اس کے بعد پورا بن بر غیر حیا نہیں ہوتا اور یہی حق کمال ہے کہ جو کوئی غیر متہو نہیں ہیں اس سے ایسے فعل کا عندہ غیر مستثنیٰ ہے۔

وَلَا يَهْلُ الْعَبْدُ مَا دَامَ عَاقِلًا بِالْعَمَلِ إِلَى حَيْثُ يَسْقُطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ تَقُومُ الْمُتَعَذِّبَاتُ الْوَارِدَةُ فِي التَّكْلِيفِ وَالْجَمْعُ مِنَ الْمُجْتَهِدِينَ عَلَى ذِي وَدَّ هَبْ بَعْضُ الْأَبَاحِينَ إِلَى أَنَّ الْعَبْدَ إِذَا بَلَغَ غَايَةَ الْمُجْتَهِدِ وَصَدَّقَ عَلَيْهِ وَاجْتَبَاهُ الْأَنْبِيَاءُ عَلَى الْكُفَرَاءِ بَعْدَ تَقَاتُلِ سَقَطَ عَنْهُ الْأَمْرُ وَالنَّهْيُ وَلَا يَلْزَمُ إِلَّا اللَّهُ السَّارَ بَارْتِلَابِ التَّكْلِيفِ وَاعْتِنَاهُ أَنَّ اللَّهَ تَسْقُطُ عَنْهُ التَّعَذِّبَاتُ الْوَارِدَةُ بِتَوَكُّلِهِ عِبَادَتِهِ الْمُتَّفَكِّرُ وَهَذَا كُنْ وَصَلًا فَإِنَّ أَصْلَ النَّاسِ فِي الْمَحَبَّةِ وَالْإِيْمَانِ هُوَ الْأَلْبَابُ خُصُوصًا حَبِ. فَتَدْعَى إِلَى صِلَى اللَّهِ تَبِيهِ وَسَمِعَ أَنَّ التَّكْلِيفَ فِي حَقِّهِمْ شَمَّ وَأَتَمَّلَ وَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا حَبَّ اللَّهُ عَبْدًا لَمْ يَنْفُكْ عَنْهُ ذَنْبٌ مَعْنَاهُ أَنَّ اللَّهَ حَبَّ مِنْ الذُّلُوبِ فَلَمْ يَفُكْ عَنْهُ ذَنْبٌ.

قرجہ

در بندہ جنک غافل رہے ہے اسے مذہب تک نہیں پہنچتا کہ اس سے امر اور نہی ساقط ہو رہی ہیں ان خطابات کے نام ہو چکے اور جسے تو شک و شبہ کے سلسلہ میں دروہیں اور جس پر مجتہدین کا امتیاز ہے اور بعض مباحین اس مرتبہ گئے ہیں کہ بندہ جب مایہ محبت کو پہنچ جائے ہے وہ اپنے کو کی دفعہ تک پہنچ جائے اور خبر غافل کے ایمان کو کفر کے قمار میں انبیاء کو منہ ہے اس سے امر اور نہی ساقط ہو جاتے ہیں اور کیا کر کے اس کا بوجہ ہے اللہ تعالیٰ حکو جہم میں داخل نہیں کرے گا اور ان میں سے بعض اس مرتبہ گئے ہیں کہ اس سے عبادت ظاہرہ ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت لہجہ ہو اسے اور یہ کفر و فساد ہے اس کے کہ لوگوں میں سے زیادہ کام میں محبت و ایمان میں انبیاء میں حضور خدا صیب اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بار جو دیکھ نکالیں انہی سے حق میں ان کو اکل ہیں دروہ میں نزل ان نبی علیہ السلام جب نہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرے تو اس کو کوئی گناہ نہ ہو اور اس کے حق میں کہ اللہ تعالیٰ اس کا گناہوں سے عافیت کرے یہ تو کمال گناہوں کا صبر و صبر ہے۔

۱۴۱۱ھ

جب تک بندہ کے اندر عقل و شعور باقی ہے گا تو وہ احکام شرعیہ کا مکلف ہے گا کوئی حرج نہ ہو
ایسا نہیں ہے کہ بندہ جو شکر کے برقرار ہے جسے احکام شرعیہ کا مکلف نہ رہے اسے احکام شرعیہ
کی تکلیف سبقت میں عام ہے۔ ایک فرقہ جو عورت کو مباح و جائز قرار دیتا ہے یعنی زنا اور شراب و خمر کو
مباح کہتا ہے اسی وجہ سے اس فرقہ کو مباح یا مباحین کہا گیا ہے۔ اس جاہل فرقہ کا عقیدہ ہے کہ جب بندہ پر
حجت الہی کا غلبہ ہو جائے اور اس کا دل ممان شفاف ہو جائے اور اس کے دل میں بغیر نفاق کے ایمان راسخ
جائے تو اب وہ سرحدی کا مکلف نہیں رہتا اور اگر اس سے گناہ کبیرہ کا بھی حدود پر جائے تو اللہ تعالیٰ اسکو جہنم
میں داخل نہیں کرے گا۔ فرقہ سربہ کا مسلک بھی اسی سے ملتا جلتا ہے کہ ایمان کے ساتھ کوئی معصیت بھری نہیں
ہے جس کا کفر کے ساتھ کوئی الامت مفید نہیں ہے۔

لکھنؤ: حضرت مجدد المذاہب سے پوچھا گیا کہ ایک قوم کہتی ہے کہ وصول کے بعد تکلیف شرعیہ ماضی ہو جاتی
ہے اور تکلیف تو وصول کا ذریعہ ہے اور وصول تکویناً حاصل ہو گیا تو اسے جواب دیا کہ تکلیف ہے ان لوگوں کو
وصول تو ہوا مگر جہنم کی جانب وصول ہوا ہے اور جو شخص جو رکرتا ہے اور نہ اس سے بہتر ہے جو ان
کو حلال سمجھتا ہے اور اگر اس پر سال تک بھی زمرہ رہوں تو اپنے اور آدمی سے کہ بھی کم نہیں کر دے گا مگر یہ
کہ ضرر شرعی اٹھتا ہو جائے کافی یقیناً ابوجہلہ نہ اشقرانی۔ مباحین میں سے بعض کا قول ہے کہ جب
بندہ مذکورہ مقدم پر پہنچ جائے تو عبادت ظاہر و اس سے مافوق ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت کالات میں
غور و خوض کرنا ہوتا ہے۔ یہ قول کھلا ہو اگرچہ ظلالی ہے کہ اس میں لغویں تغیر و ترمیم کا شکار ہے اسی
وجہ سے امام خزان نے فرمایا ہے کہ ایسے شخص کو قتل کرنا تو کا فساد کے قتل کرنے سے بہتر ہے اور ان جاہلوں نے
اسناد مال کیلئے فرمان باریؑ و اخیر رکب حق یا تکلیف یعنی یقین کے حصول تک نہایت کر۔ اور جب
یقین حاصل ہو جائے تو اب عبادت کی تکلیف مافوق ہو گئی حالانکہ اجماع مفسرین یقین سے موت مراد ہے
اور موت سے تکلیف شرعیہ مافوق ہو جاتی ہیں یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے فرمان باریؑ و اوصالی باصولہ
و امر کوئی تاؤٹ جاتا۔

شارح فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سب سے زیادہ کاسر بلا ایمان اور اللہ سے سب سے زیادہ محبت کرنے والے حضرت
انبیاء علیہم السلام ہیں اور ان سب خالق حبیبی علیہ السلام میں علامہ کبیرہ و ارباب تاجات احکام شرعیہ کے مکلف
رہتے ہیں اور ترک افضل پر بھی ان کو قیاب ہو تا ہے اور اب کو معلوم ہے کہ آنحضرتؐ کے لئے ہر نماز کو اسے
وضو فرض تھا اور نہ ہی کی نسبت فرض بھی اور صوم و صلا آپؐ کے لئے جائز اور امت کے لئے جہاں نہیں۔

اس کے بعد شارح نے فرقہ مخالف کی جانب سے ایک حدیث پیش کی "اذا احب اللہ عبدہ الم یقرہ ذرئہ"۔
یعنی جب اللہ کسی بندہ سے محبت کرتا ہے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں کرتا۔ لہذا ہمارا مفہور ناچھ ہے
شارح نے جواب دیا کہ اس حدیث کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اس بندہ کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اس

گاہوں کا حدود نہیں ہوتا اور جب اس کتاب نہیں ہوتا تو اس کے خبر سے بھی بچ گیا۔

تفسیر: اس حدیث کی تخریج نہیں ہی اور سند احمد کی روایت جو اس کے ہم معنی یہاں بیان کی جا رہی ہے تو دونوں کا توافق ظاہر ہے۔

تفسیر: آج کل بھی کچھ لوگ ہیں جو اپنے کو دنیا پر شکر کرتے ہیں اور غارِ زندہ کی اسلئے ہی بگلی نہیں کرتے کتابِ تم سے جو کہ تمام پر سچوئے گئے ہیں ب باری عبادتِ فکر ہے جس لیے حضراتِ سہری ملاقات ہوئی تو انھوں نے کہا کہ ہم کو کونسا اثر ترک ہوئے؟ یا حکم لایا ہے میں نے جواب میں کہا اگر اللہ کی جانب سے ترک ہوئے تو حکمِ خدا کو حضور کو ملنا یہ حکم شیطان کی طرف سے ہے۔ قدر بردار۔

وَالْمُفْضَلُ مِنَ الْكُتَابِ وَالْمُسْتَعْمَلُ خَلْفَ الْكُتُبِ لَمْ يَصِفْ عِنْدَ دَلِيلِ قَطْعِ ضَمَامِ الْإِبْرَاءِ
الَّتِي تَعْرِفُ بِظَاهِرِهَا لَيْسَتْ بِالْجِهَةِ وَالْجِهَةِ وَالْجِهَةِ وَالْجِهَةِ لَا تَقَالُ هَذَا لَيْسَتْ مِنَ النُّصُوصِ بَلْ مِنَ
الْمُتَشَابِهِ لَا تَقُولُ الْمُرَادُ مِنَ النُّصُوصِ هَهُنَا لَيْسَ مَا يَقَابِلُ الظَّاهِرَ وَالْمُعْتَرِضُ وَالْمُعْتَرِضُ لَا
بِمُتَرَادِفٍ مِنَ النُّصُوصِ عَرَفَ هُوَ الْمَعَارُفُ۔

ترجمہ

اور کتابِ دست کے نصوص اسے ظاہر پر محمول ہوں گے جب تک کہ ظاہر سے کوئی دلیل قطعی نہ پھرے
جیسے وہ آیاتِ حلیہ کے ظاہر کے اعتبار سے حجت اور جمیت اور اس کے قائل کی جانب سے نہیں۔
اسرار میں نہ کیا جائے کہ یہ آیات نصوص میں سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ ہیں۔ اسلئے کہ ہم کہیں گے کہ نصوص سے
مراد یہاں وہ نہیں ہے جو ظاہر اور معتبر اور حکم کا مقابل ہے بلکہ جو تمام اقسامِ ظاہر کو عام ہے جیسا کہ یہی مفاد ہے۔

تشریح

مصنف فرمانا چاہتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے وہ معنی لے جائیں گے جو باعتبار وضعِ لغوی کے
عرب میں شائع ہیں اور جو باعتبار وضعِ شرعی کے اسلام میں مستعمل ہیں یعنی ان کو ان کے ظاہری
معنی پر محمول کیا جائیگا ان اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھرے والی ہو تو پھر ظاہر سے پھر دیا جائیگا ورنہ ظاہر
پر محمول کیا جائیگا اور ظاہر سے پھرے والی دلیل تو وہ عقلی ہو یا اجماع ہو۔ کوئی نص قطعی ہو جیسے انزل علی نعش
اسقویٰ اور جیسے یہ اللہ فوجی اندیجہ اور جیسے جو در تک والک عتقا صفا تو یہاں ان آیات کو ظاہر سے
پھرے پر دلیل قطعی موجود ہے کہ ان آیات سے ظاہرِ جمیت اور جمیت ظاہر ہوئی ہے حالانکہ جمیت اور
جمیت وجوبِ ذاتی کے مساوی ہیں اسلئے ان کو ظاہر سے پھر دیا جائیگا اسلئے کہ یہاں میں اس مستند پر
گفتگو نہ رہی ہے۔

سوائے۔ نص نہ اسکو کہے ہیں جو ظاہرِ لازم ہو، در کلام اسی مراد کیلئے سوائے ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں
سب فتاہات میں سے ہیں لہذا پھر انکو پیش کیا کیسے صحیح ہے؟

جواب :- یہاں نفس سے مقابل مفسر و مقلد و متنبی ہے بلکہ نفس سے مراد وطنی افسوس خوارہ اس کا تعلق تقسیم سے نہیں ہوتا۔ کسی بھی تقسیم اور کسی بھی قسم کے ساتھ ہو۔ فلا اشکال۔

تتمیج ما :- لغت میں افسوس کے معنی ہیں مگر جان اور دھنوں اس کی جگہ ہے اور اہل شرع رکھتے ہیں جو کچھ ان کے ہوتے ہیں۔ اور درہم و شیعہ یہ ہے کہ یہ دونوں اپنے مد ول کی محبت کے سلسلہ میں تعلق ہیں اور محبت نفس اور نفسی میں متعارف ہے اور اس کے عزیز میں نفس عام ہے، مطلق کلام شارح کو نفس کہتے ہیں اور یہاں پر ثانی معنی مراد میں ظاہر نفس مفسر و مقلد اور اس کے مطابق شکل فعلی، عملی، مثالیہ، انسان و غیرت و مانند ذرا کلام میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔

وَالْعَدُوِّ غَنِيًّا، اَوْ عَنْ الْفَوَاحِشِ الْمَعَانِ بِدَعْوَاهُمْ اَهْلُ الْبَاطِنِ وَحَمِ الْمُنَادِيَةِ وَمَعْنَا
الْبَاطِنُ طَبَقَةُ اَلَا تَكُنْ اَنْ الْمَشْهُورِ لَيْسَتْ تَخْلُطُ هَرَقًا لَهَا اَعْنَ اَطْلُغِيَةَ لَا اَصْرِفُ اَلَا
الْبَعْلُ وَفَضْلُهُمْ بِذَلِكَ الْفَرْقِ الشَّرِيكَ، بِالطَّبَقَةِ الْمَعَادِي صِبْ وَغَدُوْلِي عَنْ اَلَا سَلَامُ وَالْغَدُوْلِ
وَالْغَدُوْلِ بِالْغَدُوْلِ لَكُنْ بِأَلَا لَمَنْبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ فَبَدَّ عَنْهُ لَحِيْثَةً بِدَا الْفَتْحِ وَبَرَدَةً۔

ترجمہ

اور اہل باطن سے ایسے معنی کی جانب میں کے معنی اہل باطن میں اور یہ لائحہ میں و یہ دیکھتے
جاتے ہیں باطنی ان کے دلوں کی گھسی وجہ سے کہ انھوں نے اپنے ظہور پر نہیں ہیں بلکہ ان کے لئے
ایسے معانی باطنی ہیں جو کہ معنی کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور ان کا ارادہ اس سے باطنیہ شریعت کا معنی کرنا ہے۔
(بہ طور پر) انھوں نے باطنیہ سے اعراض و انحراف ہے اور کہنے سے انھیں باطنیہ ہے اس کے ہونے کی وجہ سے
مذہب کے کسی کتاب میں ان چیزوں کے سلسلہ میں کہ آپ کا ہنگامہ غایت معقول ہے۔

تشریح

ایسی ہی صورت کے قیام پر جو کہ گھسی دے معانی مراد لیا کہ اہل باطن دیکھتے ہیں یہ انھوں نے اور
اسلام سے اعراض ہے اور کہنے کی وجہ سے۔ ضرور بات دین کا شکار ہے مثلاً کجائیت اور دروغ کی
حقیقت و انہیں جو کہ ہرگز اس سے ثابت ہے بلکہ حقیقت کی حقیقت شریعت سے ہرگز کا زاویہ جو جاتا ہے اور اس سے
مراد مشقت و تکلیف ہے اور حضور سے مراد امام کی محبت ہے اور اس سے مراد امام کے ساتھ عہد کی تجدید ہے اور
جملہ حکام میں کسی تالیف یا کتب کے جملہ کلمات کو مباح قرار دیا کہ امام کی مدد سے اس کے خلاف کو مباح قرار دیا
اور اس فرقہ کا نام مذہب ہے اور انھیں کو باطنیہ کہا جائے کہ جو کہ وہ انھوں سے کہ ان کے ظہور پر معمول میں کہتے
بلکہ معانی باطنیہ کے معنی ہیں کہ ان معانی باطنیہ کو مسلم کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور حضرت سے مراد
امام غائب کو کہتے ہیں جس کا بیان پہلے گذر چکا ہے جہاں جہاں تشریح لایا ہے جو کہ اس سے اور لغز الہامی ہو کہ
ہے۔ اول صورت میں اس کے معنی افسوس و غم کی اور دوسری صورت میں معلوم من اللہ کے ہوں گے۔

ترجمہ :۔ علامہ دیکھ کر جمع ہے۔ یہ ایک فرقہ ہے جو ظاہر میں رافضی ہے اور ان کے باطن میں کفر و عیسا ہے اور ان کا مقصد و اشتہار کمال ہے اور اس فرقہ کی اصل جو اس فاسق کی افواہات میں عوامیہ کے جہاد سے جب انکی سلفیت ختم ہو گئی تو انھوں نے اظہار اسلام میں داخل ہو کر لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا اور عجیب عجیب فتنے پھیلائے اس فرقہ کو ملاحہ اور باغیہ کہا جاتا ہے اور اس کو اسماعیلیہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ اسماعیل بن جعفر صادق کی ناست ثابت کرتے ہیں۔ اور انھیں کلام و مرام طیبہ بعد بن کی نسبت ہے جو خط کے نام سے مشہور تھا اور اس کا نام حریہ ہے کیونکہ محامد کو مباح قرار دیتے ہیں اور انھیں کلام صبیہ ہے کیونکہ سات رسول اپنے ہیں آدم، نوح، اور ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور مہدی۔ اور اس کا نام پاک ہے اس کے کہ پاک باز و بیجان ان کا نہیں گزرا ہے اور اسی کا نام محروم ہے کیوں کہ یہ باب کے زمانہ میں سرخ لباس پہنتے تھے۔

واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص هي موصوفة على ظاهرها ومع ذلك فيها إشارة خفية الى ذلك فكيف على ارباب التلويح يمكن التطبيق بلهت ودين انقوا من المودة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان۔

ترجمہ

اور میرا حال وہ تھا کہ میں نے بعض محققین کے ہیں کہ تفویض ہے ظاہر پر محمول ہیں اور اس کے بار جو ان میں اشارات خفیہ ہیں ایسے دقائق کی جانب جو اباب ملوک پر مستکشف ہونے ہیں ان کے اور ان ظواہر کے درمیان جو مراد میں تطبیق ممکن ہے تو یہ تو کمال دین اور محض عرفان کی بات ہے درحقیقت ایک اعتراض کو جواب ہے۔ اعتراض کا ماحصل یہ ہے کہ اگر معانی باطنیہ کا دعویٰ ان کا ہے تو پھر بعض مرفیہ کرام سے بھی اس قسم کے معانی منقول ہیں تو پھر ان کو بھی کھد کہا جائے ؟

تشریح

شرح جواب دیتے ہیں کہ ان دونوں ہر تفویض کے درمیان زمین و آسمان کا فرق ہے۔ دل میں ظواہر کا بالکل ترک ہے جس کے کفر ہونے میں کلام نہیں اور ثانی میں ظواہر کے ساتھ کلمہ ایسے دقائق و دقائق خفیہ کی جانب نشان دہی کی جاتی ہے جو ظاہر کے قلات نہیں ہے تو یہ کمال ایمانی کی بات ہے اور فاضل خیران کی بات ہے جیسے صاحب فتوحات مجید دیکھو یہ طرز امتیاز فرمایا ہے اور نہ صرف تھا تو فی تعبیر بیان القرآن کے حاشیہ میں ان دقائق کی جانب رہنمائی فرماتے ہیں لہذا اول طریقہ مذکور اور ثانی محمود ہے۔

وسم النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب السنن

کھنجر الیبت و مثلاً کفر لکونه نکذ میا حی یحیا للہ تعالیٰ و رسولہ علیہ السلام امن
قد ان عاشتہ بالزنا کفر و استحلل المعصیۃ صغیرہ کانت او کبیرہ کفر
اذا ثبت کونہما معصیۃ ببدلیل قطعی و قد قبلہ ذلک مما سبق .

ترجمہ

اور نفوس کا درجہ اس مرتبہ پر کہ ان کے حکام کا انکار کیا جائے جن پر نفوس نصیر ال ہیں
کتاب اور سنت میں سے جیسے مثلاً حشر میں راز اور جنوں کا راز یا اطفال عانا کفر ہے اسکے گزیر
صریح ہو چکا کہ اس کے رسول علیہ السلام کی قوم نے حضرت عائشہؓ کو زنا کی نسبت لگائی وہ کافر ہے اور
معصیت کو محال سمجھا خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ کفر ہے جبکہ اس کا معصیت پر نا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے اور یہ بات
قبل سے معلوم ہو چکی ہے ۔

تشریح

یعنی نفوس قطعیہ پر احکام ثابت ہیں جو نفوس کسی تاوین کا قہر نہیں تو ان کے اور تاویل
اسرا اگر ایان کا رد اور انکار ہے اور یہ کفر ہے جن کو کفر تاویل کے مست ہو سکتا ہے جیسے حشر
ایمان میں حقیت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد و حالی لذت و انکم لیا ہے تو اس سے کفر کیا اور زنا
سے فلا سکی تکفیر کی جانب اشارہ ہو سکتا ہے لیکن اگر تعلیمات کا منکر نہ ہو اور تاویل کرے تو یہ لائق کو مذہب
سمجھا جائیگا بہر حال انکار نفوس میں ہو تو کفر اور اس کے رسول کی تکذیب ہے اس مسئلہ یہ کفر ہے ۔ لہذا حضرت
عائشہؓ کو زنا کی نسبت لگنے لگا جس کی تکفیر کی جائے گی اس سے کہ انکی معصیت نفس قطعی سے ثابت ہے اور
کسی معصیت کو محال سمجھا خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ جبکہ اس کا معصیت پر نا دلیل قطعی سے ثابت ہو جائے ہے
غیر شراب کی حرمت نفس قطعی سے ثابت ہے اور عادیات کا قطع کرنا اس کا معصیت پر نا قطعی ہے اس
سے کہ مراد ان کے علی متعصداً علیہ تعالیٰ و من اللہ تعالیٰ حدیث متواتر ہے میں بعض ہونیار
زعیم و زعیم کی خاطر جواز وضع حدیث کو اختیار کیا ہے بقول یحقیق یہ کفر ہے ۔ فیما سئل ۔

وَالَا سَمَانۃَ بِنَا کفر و الاستہزاء علی الشریعۃ کفر لان ذلک من امارات الکذب
و علی حدیث الاصول یتفرع ما ذکر فی الفی فی من انہ اذا اعتقد المعاصی ککفر لا
ذات کانت حرمتاً تعینہ و قد ثبت ببدلیل قطعی یغیر و الا فلا بان یكون حرمتاً
لنفس لا او ثبت ببدلیل قطعی ۔

ترجمہ

اور معصیت کو کلمہ سمجھا کفر ہے اور شرابیت کا سہارا کذب ہے اس نے کو یہ تکذیب کی
علامت میں سے ہے اور انھیں رسول پر تفریح ہے ہر تفریح میں مذکر ہے کہ جس نے

دوم کو حلال اعتقاد کیا، تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہوا اور دلیل قطعی سے ثابت ہو تو اس کی تکفیر کی جائیں ورنہ نہیں اس طریقہ پر کہ اس کی حرمت اخیر ہو یا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔

تشریح

الحجۃ - معمول قرآن مجید کی محبت کو حلال سمجھا کر ہے۔ اور شریعت کا مستند اگر کہے اسے کہ یہ افعال اللہ ہیے ہیں تو حرم مذہب شریعت پر الہ میں وہاں اصول ہی کی روشنی میں معتد اعتبار کر سکتے ہیں تو ان میں جو زیادت درج فرمائی ہیں، بعض تہرات کا خیال تو یہ ہے کہ حرام کو حلال سمجھنے والے کا حکم ہے۔ تو اس میں تفصیل ہے اس حرام کی حرمت لعینہ ہے یا حرام اخیر۔ اول کا مفکر اور حلال جاننے والا کافر، دوم و سکر کو حلال سمجھنے والے کی تکفیر نہ کی جائے گی۔ حرم لعینہ کی مثال جیسے شرک کی حرمت اور حرام اخیر کی مثال میں جیسے رمضان کے دن میں کھانا حرام اخیر ہے۔ کیونکہ یہ وقت کی جائز پر حرام ہونے پر اور حالت میں بدی سے وہی کرنا۔ حرام اخیر دم جو حرمت حرام ہوا ہے۔ ہر حال میں تہرات سے حرم لعینہ اور حرام اخیر میں فرق کیلئے ان کے مسئلہ کو کافر و کافر کے تعلق کو کافر نہیں کیا مگر محقق قرآن وہ ہے جو بعد میں رہا ہے کہ میں چیز کی حرمت شریعت میں ثابت ہے، مگر حلال جاننے والے کی تکفیر ہوگی کیونکہ اسی کا نام ضرورت و بات دین کا تکرار ہے۔

و بعضہ لم یفرق بین الحرام لعینہ و لایفرق فقال من استحل محرماً وقد علم فی دین
المنی علیہ السلام تحريمہ، کما ج ذوی المعارج او شرب الخمر و اکل الميتة او الدم
او الخنزیر من غیر ضرورۃ فکافر و فعل هذا لا شیء عبد و لا الا استحل من فہم و من
استحل شرب الخمر لای یکن کافر و اما لوقالی الحرام هذا اعلال لا ترویج المصلحة
او یحکمہ الجعل لای یکن

ترجیہ

اور بعض فقہار سے حرم لعینہ اور حرام اخیر کے درمیان فرق نہیں کیسے تو انہوں نے کہا کہ جس سے حرام کو حلال سمجھا حال کہ دین ہی ظاہر حرام میں اس کی حریم جاتی پہناتی ہے۔ جیسے خوار سے نکاح، شراب پینا، مرد کو مارنا یا زنا، شراب پینا بغیر ضرورت کے، زنا کے استعمال کو حلال جاننا، تو وہ کافر ہے اور ان چیزوں کو حرام سمجھنا کہ کفر باشیء ہے۔ اور جس نے شراب بنید کو حلال جانا اس حد تک کہ وہ شکر اشد اور ایسی سے اس کی تکفیر نہ کی جائے گی۔ اور ہر حال اگر حرام کے بارے میں کہا کہ حلال ہے، سالانہ کو روانہ دینے کے لئے یا اجازت کے لئے کہ وہ کافر نہ ہو گا۔

تشریح

یعنی بعض فقہار سے حرام حرمہ الدنیا کے درمیان کو فرق نہیں کیا بلکہ انہوں نے کہا کہ جس چیز کی حریم دین محمدی میں جاتی پہناتی ہے تو ان کو حلال سمجھنے والا کافر ہو گا جیسے ذی الاحرام

ہے نکاح، شراب، مردار وغیرہ وغیرہ ضرورت کے ان کے استعمال کو جائز سمجھا کہ نہیں، اور اگر حرام سمجھا ہے مگر انکو استعمال کرتا ہے تو فسق ہے، اور نیز عترت، بک وہ جسکو گورہ بونچے جیسا کہ کل کے سبق میں گذرا ہے تو حلال ہے اور جب جسکو بونچ پائے تو حرام ہے، اور جو حد سکر تک پہنچے کے باوجود امکو حلال جانے وہ کافر ہے، اگر کسی نے اپنا سائن دراج دینے کے لئے یا گلاب کو اس کے فروغ پر ابھارنے کیلئے یا برنار، عدم حرمت کہتا ہے کہ یہ حلال ہے حالانکہ وہ حرام ہے تو جو حکم یہاں درحقیقت تکذیب نہیں بانی اسلئے اس کی تکفیر نہ ہوگی۔

کَلِمَاتُہِیْ اِنْ لَا یُکُوْنُ الْخَمْرُ حَرَامًا اَوْ لَا یُکُوْنُ صَوْمُ رَمَضَانَ فَرَجًا لِّمَایِشِیْنِ عَلَیْکَ لَکُمْ مَخْلَافٌ مَا اِذَا اَخْتَصَّ اَنْ لَا یَحْرِمَ الزَّیْمَا وَقُلِ النَّفْسُ بِفَرْحِیْ اَفَاَنْتَا یُکْفِرُ لَآنَ حُرْمَةِ هَذِهِ اَثْبَتْنَا فِیْ جَمِیعِ الْاَدِیَانِ مُوَافَقَةً لِّلْحَکْمَةِ وَمَنْ اَرَادَ الْخُرُوجَ عَنِ الْحَکْمَةِ فَغَدِّرْ اَوْ اَنْ یَّحْکُمَ اَللّٰہُ تَعَالٰی بِمَا لَیْسَ بِحَکْمَتِهِ وَهَذَا جَمْعٌ مِّنْہُ بَرَدٍ تَعَالٰی۔

ترجمہ

اور اگر اس نے تنہا کیا کہ شراب حرام نہ ہوئی یا رمضان کا روزہ فرض نہ ہو یا اس وجہ سے کہ اس پر نشان گذرتا ہے تو وہ کافر نہ ہوگا، بخلاف اس کے جبکہ نما کر کے نہ کرنا حرام نہ ہوئی اور نیز حق کے قتل نفس حرام نہ ہو تا وہ کافر ہو جائے گا اسلئے کہ اس کی حرمت تمام دینوں میں ثابت ہے جو حکمت کے موافق ہے اور جس نے خروج کا ارادہ کیا تو اس نے یہ ارادہ کیا کہ اللہ تعالیٰ وہ فیصلہ فرمائے جو حکمت میں ہے اور یا اس کی جانب سے اپنے رب کے مشفق جمل ہے۔

تشریح

یہاں یہ اصول ذہن نشین رکھئے کہ کچھ احکام تو ایسے ہیں جو تمام دینوں میں یکساں ہیں اسلئے حرمت زنا، حرمت قتل اور بعض ایسے ہیں کہ کس دین میں ہیں اور کس میں نہیں جیسے حرمت غرور، فرضیت میام رمضان، آب کرئی یہ شمار کرتا ہے کہ فرض چار فرض نہ ہوتی یا یہ حرام چیز حرام نہ ہوتی تو اگر وہ چیز حرام اول سے خلق رکھتی ہے تو اس شمار سے دلے کی تکفیر کر دینی جائے گی کیونکہ جب یہ حکم امتدادی میں ہے ہی ہے تو حکمت الہی کا ہی تقاضہ ہے اور یہی بین حکمت ہے تو اگر اس نے یہ چاہا کہ وہ خداوند قدوس کے احکام حکمت سے ہٹ جائیں، اور ایسے احکام ہوں جن میں حکمت نہ ہو جمل عظیم ہے تو اس کی تکفیر کی جائے گی، اور اگر وہ احکام ایسے ہوں جو قسم ثانی سے خلق رکھتے ہیں تو پھر اس کی وضاحت میں ہیں، باوجودیکہ وہ اس بنا پر کہ یہ رہا ہے کہ اس کی ادائیگی اس پر نشان گذرتی ہے یا پر دہائی اور اس حکم کے ساتھ مشہد ہزار دہندگان کی یاد پر کہہ رہا ہے اسے کاش غم خیز نہ ہوتی یا ماہ رمضان کے روزے فرض نہ ہوتے تو یہاں صورت میں تکفیر ہوگی اور دوسری میں ہی تکفیر کی جائے گی، علامہ الفکر مسالکونی فرماتے ہیں کہ مضابطہ ہے کہ ایسے حرم

کے حال میں کسی نماز کو کسی روز میں حلال اور کسی میں حرام ہے تو کفر نہیں ہے اور ایسے حرام کے حال میں کسی نماز کو ناجوہر سے ڈالنا میں شکر کم ہے کفر ہے۔

تشریح۔ مکہ معظمہ فرماتے ہیں کہ شائع نے کفر کی جو دلیل بیان کی ہے وہ ظاہر میں سب سے زیادہ علیٰ نظر ہے کیونکہ تمام علامات کی بھی ہوئی ہے۔ تو اگر اس نے نماز کو حلال نہ جانے لے گا تو اس شخص کا وجود حلال ہے اور اللہ کا ایسا حکم کہ حلال ہے تو یہ جہل برہم کہاں ہے۔ فتنہ حق۔

وَذَكَرَ الْإِمَامُ أَبُو حَنِيفَةَ فِي كِتَابِ الْغِيَاثَةِ، لَوْ اسْتَمَلَ دُخَانُ امْرَأَتٍ مَالِهَا انْتَهَرَ كَفَرًا وَفِي الْمَوَاطِنِ عَنْ مَحْمُودٍ أَنَّهُ لَا يَكْفُرُ بِمَنْ هُوَ الصَّحِيحُ وَفِي اسْتِعْلَالِ الْمَوَاطِنِ بِأَمْرَاتِهِ لَا يَكْفُرُ عَلَى الْأَصَحِّ.

ترجمہ

اور امام شریعی نے مسودہ کی کتاب میں ذکر کیا ہے کہ اگر اپنی عاتقہ برہم کے ساتھ دلی کو حلال جانا تو کافر ہو جائیگا۔ اور امام حمزہ سے نوادر میں منقول ہے کہ کافر نہیں ہو گا کہیں بھی ہے۔ اور اپنی برہم کے ساتھ مواطین کو حلال جانے میں اس قول کے مطابق کافر نہ ہو گا۔

تشریح

یہاں شائع نے دو متعارض قول نقل کئے ہیں مسودہ کی روایت کے مطابق حالت میں جس کی حالت حلال جانے والے کو کافر کہا گیا ہے اور نوادر کی روایت کے مطابق کافر نہیں کہا گیا۔ اہل اہل سنت نے کہا ہے کہ اگر یہ گمان کیا کہ یہ بھی حرام کے لئے نہیں ہے تو کافر نہ ہو گا اور اگر یہ بات جاننے کے باوجود بھی مفید تحریر ہے پھر بھی اس کو حلال جانا تو کفر ہے اور اس پر قسم کا قول اہل واسطہ ہے۔ اور اپنی برہم کے رالت کو حلال جانے والا کافر نہ ہو گا اس لئے کہ اس کی حرمت حالت میں کی وہی برہم یا اس کو نہ ہونے ثابت ہے۔ اور وہ جہل و گندگی ہے اس کی حرمت کتاب اللہ اور احادیث متواترہ سے ثابت نہیں اور اس باب میں جو احادیث مودعی ہیں وہ ضعیف ہیں بیشک علامہ سیوطی نے امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ سے بہت سے احادیث سے نقل کیا ہے اور بعض مجتہدین کا اس کے اندر اختلاف بھی ہے اگر یہ حلال کہنے والوں کا قول غلط ہے۔ مگر یہ اختلاف ضعیف کا موجب ہو گا اور اس کے مسئلہ کی تکمیل نہ کی جائے گی۔

تشریح۔ اس تقریر سے یہ شبہ بھی زائل ہو گیا جو اصول فقہ کی کتابوں میں کیا جاتا ہے کہ جب مواطین مذکورہ کی حرمت حدیث سے ثابت ہے تو اس کی حرمت کو قیاسی گنا ظاہر اصول ہو گا؟

جواب۔ قاصر ہے کہ احادیث اس باب میں ضعیف ہیں اس لئے قیاس کو زور دینا صحیح نہیں ہے۔ قیاسی میں طلب بکرات رسولؐ کیا کرتے ہیں۔ خود بخود۔

وَمَنْ وَضَعْتُ اللَّهُ تَعَالَى بِمَا لَا يُلِيقُ بِهِ، أَوْ مَعْزِيًا مِمَّنْ أَعْمَاهُ، أَوْ جَاهِلًا مِمَّنْ أَوَامَرُهُ، لَوَانَكُرَ

وَعَدَ الْوَعِيدُ الْكَفَرُ وَكَفَرُ الْمُؤْمِنِ أَنْ لَا يَكُونَ بَنِي مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِرُوحٍ وَفِيهِ اسْتِغْنَاءٌ أَوْ
عَدَاوَةٌ وَكَفَرُ الْوَعْدِ عَلَى وَجْهِ الرِّضَاءِ فِيمَنْ كَلَفَ بِالْكَفَرِ.

ترجمہ

اور جس نے سوچت کیا اللہ کو ایسی صفت کے ساتھ جو اس کے لائق نہیں ہے اس کے انور
میں سے کسی نام کے ساتھ مذاق کیا یا اس کے حکم میں سے کسی حکم کے ساتھ مذاق کیا یا اس
کے وعدہ اور وعید کا انکار کیا تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی فکر و تامل کو انبیاء میں سے کوئی بنی نہ ہوتا، استغناء
یا عداوت کے ارادہ سے (کافر ہو جائے گا)۔ اور ایسے ہی ہنسنا و مذاق کے طریقہ پر اس صورت میں کہ جس
نے کفر کیا ہو۔

تشریح

اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرنا جو شان الوہیت کے منافی ہو مثلاً جہل، غلو، مذہب، زہم
و لہذا یہ صفت و جمیت تو اس کے کفر میں شکیب نہیں اور جیسے اچکل کچھ جانوں نے میں اطلاق
کو ایک شمار کر لیا مذاق بنا کر کہ ہے، یہ حکم شریعت کے ساتھ مذاق ہے اور جس عورت کو اس کے شوہر نے
تین طلاق دی ہیں، بعض لوگ اسکو مشورہ دیتے ہیں کہ تو تہ زوجہ پھر متحدہ یا سہام کر لینا اور اس سے
نکاح کر لینا یہ شریعت کے حکم کا مذاق ہے اور حکم دینے والا اور مشورہ دینے والا سب کافر ہوں گے۔
(غور و باری میں رنگ) اور اگر کسی نے یہ سوچتے ہوئے کہا کہ انبیاء کی صفت سے کوئی نافرمان نہیں یا نبی سے
عداوت کی بنیاد پر کہتا ہے کہ کاش کوئی بنی نہ ہو تا تو یہ کافر ہے۔ مگر انبیاء کے عدم وجود کی قضا و غفلا کفر
ہے چونکہ حکمت خداوندی کے تقاضے کے خلاف ہے، ایسے ہی اگر کسی نے کفر کفر بولا اور یہ اسکا اچھا
سمجھ کر اس پر ہنسنا تو کافر ہے۔

تنبیہ

اگر کسی نے کفر کفر بولا اور سامع اس کو اچھا سمجھ کر نہیں ہنسا بلکہ بات اس نے اس انداز
پر کہی کہ اس میں غریب و مذہب سے جسکی وجہ سے افسوسناک و کوسنی آگئی تو اب کافر نہ ہوگا۔

وَلَكِنْ الْوَجْهَ سَكَلِ مَكَانٍ مُرْتَفِعٍ وَكَوْلُهُ جَعْلًا يَسْتَعْلِفُ مَسَائِلَ وَيَقْضِي كَوْنَهُ
وَيَقْضِي بُونَهُ بِالْوَسَائِدِ الْكَفَرِ فَتُجَبِّدُ.

ترجمہ

اور اگر ایسے ہی تھا بیحد بلند جگہ پر اور اس کے ارد گرد ایک جماعت ہے جس سے مسائل پوچھتے
ہیں اور اس پر جہتے ہیں۔ ردائے کفر سے بچنے لگتے ہیں سب کافر ہو جائیں گے۔

تشریح

یعنی اگر کسی بلند جگہ جہاں شریعت کا مذاق کرنے کی غرض سے اس سے مسائل پوچھتے
ہیں اور جہتے ہیں تو سب کافر ہو جائیں گے۔ یعنی بوندہ بالو سائید کا مطلب ہے

يَعْمَلُونَ لِمَا يُهْمُونَ اس کیسے کیے گئے ہیں۔ اور اگر کسی بھی تک پہنچ کر اس کے سنی عزائے جائیں تو حکم یہ بھی یہی ہے کہ چونکہ اس مقصد سے سب ازاد ہیں اور نہایت کا مذاق ہے۔ طاعی قادی شرح فقہ اکبر میں پر حکم پر فرماتے ہیں: وَذَلِكَ لَنْ هَذِهِ الْجَمَاعَةُ يَجْعَلُونَ ذَٰلِكَ الْفَخْرَ مِثْلَ الْمَشِيئَةِ عَلَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَبَنِي لَوْنِ الْعَبْدِ بِمَنْزِلَةِ اَعْلَى الْكِرَامِ فِي السُّؤَالِ بِاسْتِثْنَاءِ الْاَعْلَاءِ وَابْنِي عَصَى اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاصْطَبَاحَهُ نَعُوذُ بِاللَّهِ عَنَّا وَمِنْ ذَٰلِكَ۔
طاعی قادی کے فرمان سے متضح کہ یہ نہایت ہو گئی اور اس کا ظاہر بھی یہی ہے۔

وَكَيْفَ هَٰذَا اَمْرًا مَرَّ حَيْثُ اَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ اَوْ عَزَمَ عَلَى اَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ اَوْ اَفْخَى لَا مَرَاةَ بِالْكَفَرِ لَتَبَيَّنَ مِنْ ذَوِجِهَاتِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی اگر کسی شخص کو شریک ساتھ کر کر نکال کر کہ بالادہ کیا کہ سیکو کہ اس کا کہ تو کافر ہو جائیگا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو نفوی دیا کہ اس کا کہ وہ ہے خود سے مائد ہو جائے۔
تشریح جس نے دوسرے کو کفر کا حکم کر دیا تو حکم کر دیا ہو گا اور اگر کسی نے نہیں کیا تو اس کا ارادہ کر لیا تو بھی کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر کسی عورت کو نفیق کی کہ تو کافر ہو جائیگا۔
کے مکان سے نکل ہو جائے گی تو بھی کافر ہو جائے گی۔ وہ ظاہر ہے۔

وَكَيْفَ هَٰذَا اَمْرًا مَرَّ حَيْثُ اَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ اَوْ عَزَمَ عَلَى اَنْ يَكْفُرَ بِاللَّهِ اَوْ اَفْخَى لَا مَرَاةَ بِالْكَفَرِ لَتَبَيَّنَ مِنْ ذَوِجِهَاتِ۔

ترجمہ اور ایسے ہی اگر شراب پینے کے وقت باز آئے وقت پہنچا دیا اور ایسے ہی اگر قصہ انجیر قند کے غار پر ٹھہریا بقصد انجیر لہا۔ اس کے نماز پر ٹھہریا تو کافر ہو جائے گا اگر وہ دہ جنت نیک کے پوتی ہوئی ہو اور ایسے ہی اگر اس شخص کا کہ نہ بولا ہو کہ اعتقاد ان کے عائد دیگر فرد میں سے۔
تشریح انہی شرکے نام کی تو میں کہ جو سے اگر شراب پینے کے وقت باز نہ کرے وقت پہنچا دیا اور ایسے ہی اگر کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر قصہ انجیر قند کے غار پر ٹھہریا بقصد انجیر لہا۔ اس کے نماز پر ٹھہریا تو کافر ہو جائے گا۔ اور ایسے ہی اگر اس شخص کا کہ نہ بولا ہو کہ اعتقاد ان کے عائد دیگر فرد میں سے۔
بشرطارت کے نماز پر ٹھہریا تو یہ عبادت کا اشتغاف ہے اسلئے کافر ہو جائیگا۔ لیکن اگر کسی کو نماز میں

حادث لائق ہوگی اور کسو مجھے ہوئے شرم آتی ہے اس وجہ سے نماز میں مشغول رہا تو کہ فرما ہوگا کہ کون کون مشغول رہا؟
 کہ استغفار نہیں ہے لیکن یہ وجہ ہے کہ کوئی اور شخصہ کی بہت نہ کرے نہ کہ وہ مجھے ہی جھکا رہا مادہ
 رکوع وغیرہ کا نہ کرے۔ اور ایسے ہی کلمے نہ کہ کوئی اسکو بھلا سمجھے ہوئے ہو یا تو بھی کافر ہے اور اگر اس کا اعتقاد
 رکھنے ہوئے ہے کافر ہوگا اس کا کفر ہو یا تو بالکل ظاہر ہے ہی اور بہت سی نروہات و جزئیات میں جو اصول
 مذکور برصغیر میں جو کتب خدا کی میں مذکور ہیں۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يَمُنُّونَ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالَّذِينَ
 آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا يَمُنُّونَ مِنْ مَكُوفَاتِهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا
 لَا يَمُنُّونَ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا يَمُنُّونَ مِنْ مَكُوفَاتِهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ
 وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا يَمُنُّونَ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا يَمُنُّونَ مِنْ مَكُوفَاتِهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ
 وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا يَمُنُّونَ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ تَعَالَى كَفَرُوا لَا يَمُنُّونَ مِنْ مَكُوفَاتِهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ

ترجمہ

اور اللہ تعالیٰ سے ناامید ہو کر کفر ہے جس نے کہ اللہ کی رحمت کافر نہیں ہی ناامید ہوئے ہیں در اللہ سے
 ہے خوف جو ناامید ہے اسنے کہ اللہ کے کفر ہے کوئی ہے خوف نہیں جو ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 اگر اللہ عزوجل کے پاس بات کا بغیر کہ کاغذی ہوگا اگر اللہ سے ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 کا بغیر کہ کاغذی ہوگا اگر اللہ سے ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 وہ صلیبی ہو۔ صلیبی اسنے کہ وہ وہاں ہے خوف ہے ناامید ہے اور اللہ سے ناامید ہے کہ وہ صلیبی ہے کہ کسی
 کی اپنی شہید میں سے کچھ نہ کی جائے۔

تشریح

اگر اللہ عزوجل کے پاس بات کا بغیر کہ کاغذی ہوگا اگر اللہ سے ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 کا بغیر کہ کاغذی ہوگا اگر اللہ سے ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 وہ صلیبی ہو۔ صلیبی اسنے کہ وہ وہاں ہے خوف ہے ناامید ہے اور اللہ سے ناامید ہے کہ وہ صلیبی ہے کہ کسی
 کی اپنی شہید میں سے کچھ نہ کی جائے۔
 بعض اللہ عزوجل کے پاس بات کا بغیر کہ کاغذی ہوگا اگر اللہ سے ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 کا بغیر کہ کاغذی ہوگا اگر اللہ سے ناامید ہوئے ہیں کہ ہیں
 وہ صلیبی ہو۔ صلیبی اسنے کہ وہ وہاں ہے خوف ہے ناامید ہے اور اللہ سے ناامید ہے کہ وہ صلیبی ہے کہ کسی
 کی اپنی شہید میں سے کچھ نہ کی جائے۔

للتوبة والعقل القلیم، وكل فتدی الطاعة لای آمن من ان یضل، انه لعلی فیکتب المعاصی.

ترجمہ

جو جواب دیں گے کہ یہ نامیدی اور بے خوفی نہیں ہے اس لئے کہ مغتری کا عیان کی تقدیر پر اس سے ناامید نہیں ہے کہ کاشفانی، مکشوفہ اور عین صراح کی توفیق دے دے اور طاعت کی تقدیر پر وہ اس سے بے خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ انکو برادر دے پس وہ معاصی کا مرتکب ہو جائے۔

تشریح

شارح نے اعتراض کو رد کیا جواب دیا ہے جس کا حاصل ہے کہ اس سے مغتری کی نامیدی اور خوف جو ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مغتری بھی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ جو اللہ دے دے وہی دے دے اس لئے کہ جو انسان ہے تو ہر مسئلہ کا اس کو اللہ تعالیٰ کی توفیق و مدد پر عمل صراح کرنے لگے گا نامیدی کہاں رہی اور جو صلیح ہے اس میں ہر خطرہ ہر قرار ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنا دست مہاشا اٹھائے اور وہ معاصی کے اندر گرفتار ہو کر عذاب کا مستحق بن جائے لہذا یا اس سے وہ اس سے لہذا کفر ہو۔ دیگر تفصیل ہم اہل میں عرض کر چکے ہیں۔

وہذا یظہر الجواب لما قبل ان الذم فی اذا ارتکب کبیراً لزم ان یصیب کافراً یا امس من رحمة اللہ ولا اعتقاد انہ لیس مع من وذلک لاننا لانسم ان اعتقاد استحقاق الذم لیس منہم الا من وان اعتقاد عدم بیانہ المفسر بمجموع التصدیق والاقرار والاعمال بناء علی ان اللہ لولاہ لاکون یوجب الکفر ہذا۔

ترجمہ

اور اس فقرہ سے جواب ظہر ہوتا ہے اس اعتراض کا تو کیا مالک کے کہ مغتری برب کی ہو نہ مرتکب ہو تو اس کا کافر ہونا الزم ہو گا۔ اس کے شرکی رحمت سے ناامید ہو نیک و بد سے اور اس کے یہ اعتقاد رکھنے کو جو جسے کفرہ یقین نہیں ہے اور یہ جواب کا طوس اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس کے اعتقادی ناکار کا اعتقاد نامیدی کی رحمت تسلیم ہے اور اس کے عدم ایمان کا اعتقاد اور ایمان جس کی تفسیر کی گئی ہے تقدیری اور اقرار اور ایمان کے مجموعہ سے بنا کر کرتے ہوئے اہل ایمان کے اعتبار سے کہہ کر وہ جب کہ کتاب اس کو بھی ذکر کرے۔

تشریح

اس کو شارح نے مسائل کے کام کو رد کر نیکی عرض سے بیان کیا ہے ورنہ اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ جاری اگر مشتبہ فقرہات سے اس اعتراض کا جواب ہو گیا جو بعض حضرات نے کیا ہے کہ مغتری برب کی ہو نہ مرتکب ہو گا تو یہ یقیناً شرکی رحمت سے ناامید ہو گا اور نامیدی کفر سے اور اس کا اعتقاد ہے کہ گناہ کی ہو نہ مرتکب ہو من نہیں ہے اور غرض تو من کی امید کا ہر ہے لہذا اب تو اس کو کافر کہنا جائے، شارح نے فرمایا کہ اگر وہ گناہ کی ہو نہ مرتکب ہو تب بھی نامیدی الزام نہیں آتی اس لئے کہ مغتری اعتقاد رکھتا ہے کہ اگر جس سے توبہ کر لی تو اسے مستحق عذاب و درد ہو جائے گا اور اگر اسکو غرض من شمار

کیا جائے جب کہ وہ نمبر کا مرکب ہو جس کے غور کے مطابق کیونکر ان کے یہاں اعمال نیکان کا جو مضبوط ہے حرکت
استعداد کے استعارہ کو مستند ہو گا اگر اس کے عدم ایمان کو بھی تسلیم کر لیا جائے اس کا گھر بھی جب قیامت
آئیں تو۔ چارے اصول سے مطابق تو چارے اور معتزلہ کے اصول سے مطابق اس لئے کہ عدم ایمان نہ ان
کو ثابت کرے یہ کہہ کر کہ جس کیونکر وہ جو معتزلہ میں ائمہ تین کے پاس ہیں۔

تعلیق شدہ۔۔۔ شارح کو یہ فہم کہ میں کا یہ کتاب سیرہ یا سوانح مستطعم نہیں بولے، مگر یہ کہا کہ عدم بیان کفر کو مستطعم نہیں معترف کے مذہب کے مطابق، بلکہ عاصی کیوں کہ ان کے بیان کا فہم سیرہ و سوانح کے معنی کے لئے درجہ اولیٰ کا ہے۔ علیٰ اللہ! یہ اللہ تعالیٰ کے عدم اثبات کفر کی مفید نہیں معلوم ہو۔

والجزم بين قوليه لا يكفر أحد من أهل القبلة وقولهم يكفر من قال غلق القرآن أو استماله الرؤس أكبر أو سب الشيخين أو لعنه أو أمثال ذلك مشكوك.

ترجیح اور جمع کرنا زلفیں پہنانے کے اس قول کے وہاں اس کا کوئی تلبہ نہیں ہے کسی کی تکلیف کا جائز ہونا اس کے
 اس توں کے وہاں ان کو جو حق قرآن کا ان سے ہے، یاد آیت باری کے اس قول کا ناکار ہے
 یا جس نے شیعیں کو کافلی دی بیان وہ لوں پر ملت کی کافر ہو چکا اور اس کے عمل مشکل ہے یعنی ان دونوں
 خودوں میں طہین مشکل ہے

تشویش شہ رخ فرما رہے ہیں کہ یہاں اہلسنت و اجماعت کے درمیان توکل میں جھگڑا ہو رہا ہے تو یقیناً یہ تصحیح ہو سکے گی۔ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ سے کسی کی تکفیر نہیں ہو سکتی۔ دوسری طرف کہتے ہیں کہ جو شخص قرآن کا نام لے کر دھوکا دے اور خود بیت باری کو بھول جائے تو وہ کامیاب و بدو شیعہ کو کوٹھالی سے دان پر نیست کرے گا۔ دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ جو ایسا ہے اور ایسا ہی بہت سی باتیں ہیں مثلاً جو وہیں وہ جہ طومر اہل کامیاب ہو کر رہے۔

[illegible]

تسلیہ :- روزِ نعلِ نبیلِ غفلت کے معنی میں ہے۔ ایسا جن مسکود گریز کس اور دوسری کاربانی ہو۔
 تاجِ تاج پر پہنچا ہے۔ وہ جن کو کسی کا تاج ہو جائے وہ جلتے وہ جن بھی ایسی کے ساتھ جاتے اور قہ
 و ہمت سے سمیت کی طرقت نقل کرتے گئے ہے۔ صاحبِ نام تو جس نے کھاتے کہ اگر تاج جیتی ہو تو اس کو تاج اور
 جیتے کو تاج کہتے ہیں۔

تسلیہ :- چونکہ جن نظرِ راز میں پھرتے رہتے ہیں کہ سستہ امور کی خبریں دینے میں یہ تو ہو سکتا ہے اور رہی
 آئندہ امور کی خبر تو اس قدر عالی فرستوں پر تندرہ امور کا اقدار نہ پائے میں تو ممکن ہے کہ ان کو جلدانے سے شہاب
 سے پہلے کو کام سن لیں اور اس کے ساتھ اپنی چیزیں لے لیں کا اظہار کر دین اور ان کی خبر کا پہلوں کو دیکھیں تو جن کو
 جراتِ سماں سے ملی وہ کان کی بلی ہوگی اور غیر معمولی ہیں یہ بات واضح ہو گئی کہ کوئی جوس کہے کہ
 جن قریب جاتے ہیں تو یہ کہہ رہے اس نے کو قریب کو تھر کے علاوہ کوئی نہیں جاتا۔

وَالْمُتَجِدُّ إِذَا دَخَلَ الْعُلَمَاءُ بِأَعْوَادِ الْأَنْبِيَاءِ فَمِنْ مَثَلِ الْأَخْلَافِ .

ترجمہ

اور جو بھی جب کہ آنے والے حوادث کو جانے کا ردی کرے تو کو ان کے مثل ہے۔

تشریح

متبع اور غرضی اس کو کچھ ہیں کہ جو ستاروں کو کچھ کراہوں کا اندازہ لگاتے ہیں اگر وہ ان باتوں
 کو حوادث کے طائر پر مشرک کرتے ہیں وہ ان سے ظن کے قائل ہوتے ہیں تو یہ غرضیں اور اگر حوادث
 آئندہ کے طے کے دلی ہیں تو کوئی اور کہیں وہ ان کا ستم کھڑے ساری ہے انھیں علی الشریعہ نظم کے نواز میں
 کا ہیں در جوئی شمرک تھے وہ حوادث کو غیر اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے تو کوئی تصدیق کر چکا اور کار ہو گا
 اور جو کوئی وغیرہ تو تر حقیقی اللہ کو جاننا ہے۔ درو کاب رسالت میں خواص خیر انسا ہے وہ نہ گناہ و نہ کار ہو گا
 جوئی اول کے فکر میں نہ ہو گا کہ اس کا حال ایسا ہے جیسے قریب و حکیم نفس رکھ کر غرض کے احوال کا علم غرضی خاص
 کرتا ہے وہ ایسے جوئی کی تکمیل نہ کی جاسکتی۔

تسلیہ :- علامہ شامی نے دلائل میں پر علم نجوم کی تمام نواہد پر نفس انگلوں سے ایک قسم کو یہ تو
 اور ایک کو کفر کہ ہے ہر فرما کہ علم نجوم اتنا سیکھیں جس کے درجہ و اہمیت حلوہ و قبلہ کو بجا آجائے تو اس
 میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور حضرت عمرؓ کو فرما نقل ہے کہ لَعَلُّكُمْ مِنْ النَّجْوِمِ مَا يَهْتَدِي بِهِ
 السَّيْرُ وَالْهَجْرَةُ مَسْكُوتَا

وَبِالْجُمْلَةِ نَعْلَمُ بِالْقَلْبِ اِنْ تَشْرَدَ بِهِ اِنَّهُ لَعَالَى لَا سَبِيلَ اِلَيْهِ لِلْعِبَادِ اِلَّا بِالْعِلْمِ مِنْهُ اَوْ
 بِرِسَامِ طَرِيقِ الْمَعْجُزَةِ وَالْاَزْمَةِ اَوْ ارشاد الوالد سند لال بالامارات فيما يمكن فيه ذالک ۔

ترجمہ

اور حاصل کلام علم غیب کسی چیز ہے جس کے ساتھ الشرفانی مغرور ہے جس کی جانب ہندوؤں کی کوئی رسائی نہیں ہے۔ الشرفانی کی جانب سے اور ہندوؤں کے ہاتھ کے بائیکے ساتھ یہ مجبور و باگرمست کے طریقہ پر ان کی جانب سے انجام دینے جائیکے ساتھ باطلاات کے ذریعہ استدلال کی جانب رہنمائی کے ساتھ جن امور میں استدلال ممکن ہو۔

تشریح

شارح فرماتے ہیں کہ اگر وہ تحریر یہ ہیں کہ ان اور یوحی کے مصدق کو کہہ کر کہا جائے اسکی وجہ یہ ہے کہ علم غیب ان کی سمت خاصیت اسکو کوئی نہیں جانتا۔ یعنی اگر شرفانی فی کسی نبی یا ولی کو ہدایت دے گا، ہندوؤں کے مذہب کی خبر جسے خود اور بات ہے اور چنانچہ باطلاات کو دیکھ کر استدلال ممکن ہو وہاں الشرفانی ہندوؤں کی زمانائی قیادت وہ اور بات ہے جیسے احوال قیامت اور طرقات قیامت و غیرہ سب مفیات ہیں مگر مشرے ہندوؤں کی ان کا علم جتنا بکلا اٹھنا پڑتا رہا، ایسی کچھ نہ فرمادی کہ اس کے ذریعہ باطلاات کو دیکھ کر علم حاصل ہو گیا جیسے جب کو بعض دیکھ کر بعض کے انوی کو علم اور شادوں کی اور اشارہ کر دیکھ کر کلمات کا علم یعنی انگریزوں اور ایسے ہیں کہ جہاں اشارات کو دیکھ کر استدلال کی گنجائش نہیں بلکہ بان اعلام میں ان کی ضرورت ہے جیسے احوال قیامت اور طرقات قیامت کو انکو نفسی نگ ہندوؤں سے نہیں جانا ہو سکتا انکی معرفت کیلئے ذاتی کی ضرورت ہے۔

وَالْهَذَا أَكْثَرُ الْقَوَائِمِ انْ قَوْلِ الْقَائِلِ حَسْبُ رُؤْيَا هَآئِلَ الْقَمَرِ يَكُونُ مَطْرَعًا عِيَا
عِلْمُ الْغَيْبِ لَا بَعْدَ لَاحِظِهِ كَقَرِ

ترجمہ

اور اسی وجہ سے فرمادی ہیں مذکور یہ کہ قائل کا قول یا ان کی کئی دلیل دیکھنے کے وقت کہ ان کی ہوگی علامت کو وہ غیب جانتے کا مدعی ہو عادات کو جو سے جسکے تو کفر ہے۔

تشریح

جب کہ قبل میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ علامات کے ذریعہ استدلال کرنے کے علم غیب نہیں کیا جاتا تو اس اصول کی بنیاد پر شادوں میں مذکور ہے کہ اگر کوئی چاند کا اور جیسی کہ کوئی دیکھ کر جو اس کے ارد گرد ایک چھین دائرہ ہوتا ہے عجب روشنی کی صورت میں اس کو دیکھ کر کہے کہ یہ شمس ہوگی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غیب کا مدعی ہو تو کوئی کہے کہ یہ وہ علم غیب کا مدعی نہ ہو بلکہ اسکی بارش کی علامت ہو کر کہہ کہے کہ بارش ہوگی تو یہ کفر نہیں ہے۔

تنبیہ یہ خصوص تعلیم سے بات ثابت ہے کہ علم غیب ان کی صفت خاصہ ہے کوئی اور علم غیب نہیں جانتا۔ لہذا خود انکی آغوش صلی اللہ علیہ وسلم کہتے کہ غیب کے پرکاش ہیں آنحضرت کی محبت میں کہ ہر بات ذاتی و انکار ہے جس کا رنگ نوا جا ہر امر ہے الشرفانی شیطان کے واسطے سے مھوٹا رہے گا (آمین)

وَالْمَعْدُومُ لَيْسَ شَيْئًا اِنْ اُرِيدَ بِالشَّيْءِ الثَّابِتِ الْمُتَحَقِّقُ عِلْمًا مَادَّ هَبَ الْيَدَ الْمُحَقِّقُونَ مِنْ
اِنْ الشَّيْءِ لَمْ يَكُنْ اَوْفَ الْوُجُودِ وَالثَّبُوتِ وَالْعَدَمِ بَرَادَةِ النُّقْطِ فَهَذِهِ اَحْكَمُ ظُهُورِ سِرِّ الْمَعْدُومِ
يُنَازِلُ فِيهِ الْاَلْمَعْتَدِلَةُ الْفَائِضُونَ بِاَنْ الْمَعْدُومَ اَنْ يُمْكِنَ ثَابِتًا فِي الْخَارِجِ وَلَئِنْ اُرِيدَ
اِنْ الْمَعْدُومَ لَا يَصِحُّ شَيْئًا فَهُوَ بِحِثِّ لَفْظِيٍّ عَيْنِي عَلَى تَقْسِيمِ الشَّيْءِ بِاَنْ الْمَوْجُودَ اَوْ الْمَعْدُومَ
اَوْ مَا يَصْلُحُ اَنْ يَعْلَمَ وَيُحْيِيَ عَنْهُ فَالْمَعْدُومُ اَوْ الْفَائِضُ وَتَتَبَعَ مَوَارِدُ الْاِسْتِعْمَالِ.

ترجمہ

اور معدوم شی نہیں ہے اگر ارادہ کیا جائے شی سے اس چیز کا بونا بت و تحقق ہو جبکہ اسکی جانب
تحققین گئے ہیں کہ شہادت و حوا اور ثبوت کے مدت ہے اور عدم نفی کے مراد ہے تو پھر
یہ (معدوم کا شی نہ ہونا) ایک بدیہی حکم ہے جس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ مگر مغزلاتہ جو قائل ہیں کہ
معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے اور اگر ارادہ کیا جائے کہ معدوم کا نام شی رکھا جائے تو یہ بحث لغوی ہے جو شی کی تفسیر
پر مبنی ہے کہ وہ (شی) موجود ہے یا معلوم یا جس کا مضمون و بحر مدہ بنا ہو تو مرجع نقل و ہمارا استعمال بھی کیا جائے۔

تشریح

جہاں مغزلاتہ اور اشاعرہ کا بہت سے مسائل میں اختلاف ہے ان میں سے ایک اختلاف معدوم میں متعلق
بھی ہے پھر اس اختلاف کی دو شاخیں ہیں ۱۔ معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں ۲۔ معدوم
کا نام شی کہے یا نہیں پہلے مسئلہ میں اشاعرہ نے کہا کہ معدوم خارج میں موجود نہیں ہے اور اس میں اشاعرہ نے
افغان راستے رکھتے ہیں، مغزلاتہ کا خیال یہ ہے کہ معدوم ممکن خارج میں موجود ہے، مغزلاتہ نہیں ہے، دوسرے مسئلہ
میں اشاعرہ نے کہا کہ معرفت و لغت میں معدوم کا نام شی نہیں رکھا جائے۔

اور مغزلاتہ کہتے ہیں کہ معرفت و لغت میں معدوم کا نام شی رکھا جائے نہ بے مصلحت
کے کلام میں دونوں شاخوں کا احتمال ہے اسی وجہ سے شارح نے کہا کہ اگر یہ مراد ہے تو قبول ہے اور وہ ہے
تو یوں ہے۔ شارح کی تقریر سے پہلے یہ بات ذہن نشین کر لیجئے کہ وہ معدوم جو متعلق موجود ہے اس کے قولی
محض ہوتے پر اتفاق ہے اور اس کا نام نہ شی ہے اور نہ ذات اور نہ ہادہ معدوم جو فی الحال معدوم ہے مگر
اس کا وجود عدم وجود ممکن ہے تو یہاں ہمارے اصحاب نے کہا۔ وہ معدوم وجود سے پہلے ہی محض ہے شی
منہیں ہے اور نہ ذات ہے مغزلاتہ میں ہے لہذا محسن بھری کا یہی قول ہے اور جوہر مغزلاتہ کہتے ہیں کہ یہ وجود
و عدم کی دونوں حالتوں میں ماہیت نفس الامری ہے اور حقیقت موجود ولی انحراف ہے۔

سوال :- پھر مغزلاتہ کے قول کے مطابق جلد سہ ماہی قدیم ہو جائیں گی کیونکہ جو چیزیں بے پیدا ہوئی
ہیں وہ انزل سے معدوم ممکن ہے جو انزل کے نزدیک خارج میں موجود ہے لہذا اس کا انزل ہونا ثابت
ہو گیا اور ممکنات کا انزل از قدیم ہونا باطل ہے کہ لا یجوز ؟

تراس کا جواب یہ ہے کہ ثبوت فی انحراف کی رد نہیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر آثار کا ترتیب ہو اور

اور دوسری قسم وہ جس پر آثار کا ترتیب نہ ہو اور جو چیز خارج میں ازل سے موجود ہو ترتیب آثار کے دیکھ میں ہو، وہ ازل اور قدیم ہوگی اور جو چیز ازل سے خارج میں موجود ہے مگر ترتیب آثار کے بغیر جس میں نہیں ہے تو اسکو قدیم اور ازلانی نہیں جوئے گا۔ بلکہ اسکا قدیم لازم نہیں آئے گا۔ مگر مقلد کے اس جواب پر اہل حق وارد ہوا ہے کہ کسی کا قدیم میں ثبوت خیر ترتیب آثار کے بغیر مقول ہے بلکہ لغو ہے۔ کہ وہ چیزیں جو وہ کہتا ہے جو ایک ذہنی چیز ہے جسکو موجودی کا رتبہ سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

سوال۔ قرآن کی بعض آیات سے معنوں کی امت کا حق ہونا ثابت ہوتا ہے مثلاً: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ ان يقول لسانه فيكون اس سے معلوم ہوا کہ ایسی وہ چیز معنوں کا تصور میں نہیں آتی جو نہ معنوں میں ہوگی اور اس کوئی سے تعبیر کیا جاسکے اور جسے فرمانا یا ترتیب لانا مقول نہ ہو۔ ﴿فَاعِلْ ذَلِكَ عَذَابًا﴾ الا ان يفتك الله۔ یہاں بھی خبر موجود کو کسی سے تعبیر کیا گیا ہے؟

جواب۔ یہ مستند ال کلام حق و اربعہ الہا علیٰ حق کی قسم سے ہے کہ دونوں آیتوں میں محض باعتبار اصول پر اس معنی پر جو شئی ہو تو ازل سے شئی کا اطلاق کیا گیا ہے، مجاز مرسل کے چوبیس علاقوں میں سے ایک طرز بیان کا بادل الہی ہے اور فرمانا نبوی مراد فعل فسد لا فسد سلب الہی اسی قبل سے ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کے قول اللہ ہمیں ایسی سے کیا مراد ہے؟

اگر مراد یہ ہے کہ متعدد کو شئی نہیں کہنے بلکہ شئی اس کو کہتے ہیں جو ثابت و متحقق ہو کیونکہ شئی وجود اور ثبوت الفاظ مترادف ہیں جیسے کہ وہاں کتاب میں شارح نے تصریح کی ہے تو اگر مصنف کی مراد ایسے کلام نہ کہو ہے یہ ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے و مصنف کا یہ فرمانا یہی ہے جس پر وہاں کی پیش کرتے کی وجہ سے نہیں ہے اور نہ اس میں کسی کا اختلاف ہے علاوہ معنوں کے کہ وہ متعدد ممکن کو ثابت فی الکائنات کہتے ہیں، اشعار و ما شئیں اس حکم پر بھی پرکھنے بہاں پیش کی گئی ہیں (۱) وجود اشعار کے نزدیک ممکن ذات ہے تو وجود کا شیخ ذات کا نہ ہے تو پھر وجود کیسا (۲) وہ ذات جو ہر اعتبار سے معدوم ہیں وہ معنوں کے نزدیک فی نفسہ ہی نہیں تو اگر ان کو خارج میں موجود نہ مان لیا جائے تو تسلسل لازم آئے گا جو باطل ہے اور برہان نقیض کے درجہ اس تسلسل کو باطل کیا جائے گا۔ معلوم ہوا کہ معنوں کو قول مذکور باطل ہے۔ یہ ہر امر معدوم کو شئی کہتے ہوئے اس کا وجود ان نیا جائے تو حزن و وجود کو حال سے تعبیر کیا جائے گی۔ وہ موجود نہ بلکہ معدوم ہے یعنی حالی ہے اور ان کے نزدیک حال غیر بقہ و دو ثابت ہے تو پھر خزانہ لازم آئے گی کہ صانع عالم شئی پر قادر نہ ہو اور سن کا موجود نہ ہو۔ لہذا اگر یہ فیہم قطعی کے خلاف ہے، ان رجوأت سے معلوم ہوا کہ معنوں کا ثبوت باطل ہے۔

بانی ان کے منہات مع رجوأت مانہل میں گذر چکے ہیں پھر شارح نے فرمایا اگر حریفان کی مراد اسے کلام سے یہ ہو کہ معدوم اپنے کلام سے یہ ہو کہ معدوم کا ہم صورت و صفت میں شئی نہیں لکھا جاتا تو پھر اشعار شئی کی نفس پر مشتمل ہے جس کا فیصد فعل سے ہو گا اور شیعہ اور بطار کے کلام کے تشبیہ سے ہر کلام انھوں

[illegible][illegible]

ترجمہ اور زندہ و جگمگ کرنے میں مردوں کیلئے اور مردوں کے مہذبہ کرنے میں عورتوں کی جانتا ہے
مردوں کیلئے نالی ہے معجزہ ہے اختلاف پہلے استاد کی کہ نہ ہوا اس دلیل سے کہ فیصلہ خدا کا
مرد نہیں ہے وہ نفس دانہ کئے میں گرتا رہا کہ اور اسی کو اپنے عمل کا کار و بار مانگا نہ کہ خود کے علم کا۔

تشریح مردوں کو مختلف اعمال شیعہ کے لئے جو یہودیوں کو اب کیا رہا ہے۔ یہودیوں کو اس کا مرد ہونا ہے۔ یہودیوں کو اس کا حکم کیا ہے اور جس کے نام ہیں گوئی نہ وہ یہودی ہے۔ یہودیوں کو اس کا حکم کیا ہے اور جس کے نام ہیں گوئی نہ وہ یہودی ہے۔ یہودیوں کو اس کا حکم کیا ہے اور جس کے نام ہیں گوئی نہ وہ یہودی ہے۔

کے بغیر جس گیت و عینہ (الحا) خطیب العین کا کہ اس کی بات بنام اپنے کہ اس آیت کا اطلاق نہ ہے
یعنی وہ اپنے گناہوں میں پچھتے ہوں گے اور اہل ایمان اپنی جنت خوش و خرم یک و دست کی سراج پر رہنا
کرتے ہوں گے۔ ترجمہ و دلیل: العبد و العبدی بعد لا یعمل عملی یہی ایک آیت کا انقباس ہے ارشاد باری
ہے پس لا تسکین الا ما تکون یعنی آدمی وہی ملتا ہے جو اس نے کیا یا نہیں آدمی جو کہ شمشیر کو کہہ کر آجے وہاں
کاب کی دوستی نہ کر سکے بلکہ اس کے اہل بیت پر ہو سکتا، بالی اگر کوئی خودی خوشی سے اپنے جمل حقوق دوسرے کو
اد کرے اور ان میں کو منظور نہ رہے گناہ سے اور وہ رہ کر دے و بات آیت ہے یا ایہی سورت میں آیت
کو اپنی پہنچا ہے۔ ستر کے واسطے جو بات تم ہوتے

ولما ما ورد فی الاحادیث الصحیح من ان الذی عدا ملائکات خصه فی شکوۃ العبادۃ وقد
نوارتہ التفت فقلو لکن لا موات تقع فیہ لما یؤن لہ ما یصفی وقال علیہ السلام ما من میت
فصل علیہ امة من المسلمین یصفون عائلۃ کلہم یشعون الا شعلت فیہ۔

ترجمہ

اور ہماری دلیل مراد ان کے وہ دعا کرنا ہے جو اہل بیت میں وارث ہے خصوصاً نماز جنازہ میں
جو کہ مکتوبات و قرآن کے ترجمہ پر رہا ہے و اگر اس میں مردوں کو کہ نفع نہ ہو تاؤں میں کے اہل بیت
جنازہ کوئی نفع نہ ہو سکتا اور یہی کہ ہم نے ملید و ملو کے فرمایا ہے کہ آیت میں یہ مسالان کی ایک ثابت
نار پر ہے جو شوقی دعا کو جو کہ ہے ہوں جو سوارش کرے ہوں مگر کسی حدش نہ ہوں کی جاتی ہے۔

تشریح

اسی طرح سے شاعر اپنے دامن میں کہتا ہیں ان سے معلوم ہو گا کہ ایضاً تو اب سے مردوں کو
نفع پہنچا ہے۔ تو فرمایا کہ احادیث میں جو کجیعت میں سلسلہ میں وارد ہیں جن میں کجیعت
صلی اللہ علیہ وسلم کا مردوں کے لئے دعا لکھا اور دعا لکھنے کی تہذیب اور وہ ہے حدیث میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ
عہ وسلم یقع میں کھڑے تھے اور اس کے گردوں کیلئے استغفار کیا اور فرمایا کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے
مجھے اس کا حکم کیا ہے خصوصاً نماز جنازہ کو رکھئے جس میں مردہ کیلئے دعا کی جاتی ہے اور نماز جنازہ کا ثبوت بھی
احادیث سے ہے جو بطریق ازانہ سے ہی حدود اتر کر پہنچی ہوئی ہیں اور اس پر یہ نہیں تمام ملتا اور اہل سنت کا
ایمان رہا ہے یعنی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے آج تک میں ذکر و تہذیب ہے کہ بہت کچھ مذکور ہے جو کہ
اسی کا ذکر کرتے اس طرف لکھنا کہ آیت و تہذیب علی رضی اللہ عنہ کے وقت ان کے وقت سے یا اور بھی ہے
تاہیں نے وہاں سے تہذیب میں اور اس طرف تہذیب میں تو اگر مردوں کیلئے دعا کی کہے میں کوئی نفع نہ
نہیں ہے یا جو نماز جنازہ شروع ہو چکے ہیں یعنی تہذیب میں ہے کہ اس میں تہذیب اور تہذیب میں ہے
کچھ سفارش کری تو انکی سفارش قبول کر دیں ہے۔ حدیث سلطانی میں ہے کہ اس میں تہذیب اور تہذیب میں ہے۔

مثلاً اللہ باری تعالیٰ نے دین الہی: مگر استغفار نہ کرے مگر اس کا اثر ظاہر نہ ہوا تو اس کو کتنا پھرے کہ میں نے دعا مانگی تھی اور قبول نہیں ہوئی اور قبولیت دعا کے خوفت رنگ میں کبھی بعد میں بھی چیز مل جاتی ہے اور کبھی ملنی ہے وہی مگر ملک کا لافنا خدا کا خیر کا ہوتا ہے لہذا تاخیر سے بریشان نہ ہو جیسے حضرت موسیٰ و ہارون نے باکت فرعون کی دعا مانگی انکو کبدا گیا۔ قرابت دعا کا اس کے جالیس سال کے بعد فرعون پاک ہوا کبھی اسکے مطربے کبھی چراس کوئی جانی ہے اور کبھی اس کی برکت سے اس کے اوپر سے شکر و درود راجا جاتا ہے اور کبھی اسکا ذنب بدم آفت میں مل جاتا ہے کہ چونکہ مفسد اور ملک میں تھا انھیں کھینچنے کا فخر ہو مراد صوفیہ شیعہ کی دلیل: ان حکم کی کریم سخی من بعد از اذ فرغ ید الیہ ان برزخ ہا صفر اور اہل تفرغی و جوداؤ و الیہ سخی فی اللہ عولت الکبر کرا فی اللہ عولت یعنی اللہ سے جب کوئی بندہ دعا کرے اسے اور اس کے دربار میں ہاتھ پھیلا اسے تو اللہ تعالیٰ کو خالی ہاتھ کرے ہوئے شرم آتی ہے۔ اور یہ اصول مسلم ہے کہ جو اسرار اللہ کے ایسے ہیں جو اپنے لہوی سخی کے لحاظ سے اس کے خایان شان نہیں تو وہ ان کا مال مراد ہوتا ہے جو خیار کا مال رک شی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اس سبب میں جوار کرے اسے جسے خدا ملے کرے ہیں ویسا ہی کرتے ہیں۔ جتنی فعل کے وطن پر ہے وہ شی کے معنی زوجات کے ہیں اور یہ بھی ہے میں خدا و

وَأَعْلَمُ أَنَّ الْمُرَادَ بِهَذَا جَدِّكَ النَّبِيَّ وَخُلُوعَ الطُّوبَى وَحُضُورَ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
ادْعُوا اللَّهَ وَأَسْمُوا بِمُوقِنِينَ بِرَحْمَةِ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّبُ الْقَدَامَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَا يَدْرِي

ترجمہ اور جان کو کہ عہد اجابت کے سلسلہ میں نیت کا صدق اور دل کا اخلاص بلا رقب کا حضور ہے؛ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی وجہ سے انھیں اس عالم میں وعادہ مانگو کہ قبولیت کا یقین ہو۔ اور جان کو کہ اللہ تعالیٰ اپنے دل سے وعادہ قبول نہیں کرتا جو غافل بھی ہو، بلکہ کہنے والا ہو۔

تشریح شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبولیت و عدا کے مسئلہ میں شیخ محمد علیہ صدقائیت ہے یعنی ہم حکم کے ساتھ قلب اور در خواست ہو اور طوبیہ کا غلط ہو، طوبیہ کے معنی دل کے ہیں یعنی قلب کے ساتھ حسن ظن ہو اور قبولیت و عدا کی امید ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ غلطی طوبیہ سے مراد یہ ہو کہ اپنے باطن کو ان امور سے پاک و صاف کرے جو اللہ کے نزدیک غیر پسندیدہ ہیں اور تصور قلب کے ساتھ و عدا کرے یعنی دل اس وقت غیر متحرک خالی ہو۔ و دراصل یہاں ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے کہ کیا اوقات جمع دیکھتے ہیں کہ دعا کی جاتی ہے اور وہ قبول نہیں ہوتی ملائکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے میں دعا قبول کرتا ہوں۔ اور ایسے ہی اللہ کے رسول کا زمانہ ہو کہ دعا قبول کی جاتی ہے حالانکہ کیا اوقات قبول نہیں ہوتی تو جواب دیا گیا۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ قبولیت و عار کیلئے کچھ شرائط و اداب میں جکڑ کر رہی ہے۔ بعض نصیحتیں کے شروع میں ذکر کیا ہے اور ایک مستقل نصیحت اس موضوع پر ہے۔ ہماری دعا یہ کہیں قبول نہیں ہوئی۔ اس لئے حرام

نظارہ اور تمام لباس سے پرہیز کرے اور بزمِ رقیق اور شرکے ساتھ حق تعالیٰ رکھنے ہوئے دعا کرے خود قبول کرے
مگر تہلیل کے رنگ حسب معارف مختلف ہوں گے جیسا کہ ماہرین میں گذر چکا ہے۔ پھر اسے بدشاہی کے ایک حدیث
نقل کی۔ **اَوْ دَعَا اللّٰہَ کَاوْتَمَ مَوْتِفُوْنَ بِالْاِجَابَہِ وَ اَعْلَمُوْا اِنَّ اللّٰہَ لَا یَسْتَجِیْبُ دُعَاؤَہِ مِنْ غَافِلٍ لَا اِذَا
رَوَاہُ لَیْسَ رَہْیَ و قَالَ ہٰذَا حَدِیْثٌ عَذِیْبٌ۔** گذر فی الجہان ص ۱۹۰ یعنی دعا اس حال میں مانگو کہ تم وہ
سے تہلیل کی چیز امید نہ کیسی رہے اور امید میں حدیث ہو یا جائے۔ اور اگر کوئی ہے وہ اپنے سے امید وار کو
معوذہ نہیں کرے گا۔ اور یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ وقت دعا آداب دعا اور شرائط دعا کا استعمال ہونا چاہیے۔
یہ کوئی عبادت کا نہیں ہوئے روزہ یا رکوع کا غافل تہلیل سے جسکو حضور ﷺ حمل نبی و رسول دعا قبول نہیں کرتا
تہلیل۔ غافل تہلیل کی صفت بھی ہو سکتی ہے درمیان یہ بھی درآئے غافل کی تعبیر ہے اور غافل
رواۃ و تلوٰں سے مراد یہ ہے کہ حاضر مع اللہ خاص نہ ہو۔ حدیث ایسی ہے۔ بعض محققین کا کہنا ہے کہ
واعلموا ان الشایعۃ قاطبہ ہے یہ سب بکے روایت کی حدیث نہ ملتی ہو جو درست ہے۔

و الخلفاء ہمیشہ قرآن اہل بیور ان تعالیٰ استجاب دعائہم و انکار فیضہم و العفو عنہم و العفو
تعدی و مادعائہم و انکار بنی الا فی ضلالتہ و انکارہم عو اللہ تعالیٰ کات لا یعرفہم و ان اقر
بہم لیسوا صنفہم بالابنویہ فذلک نظر افرارہ و ما روی فی الحدیث ان دعویٰ المظلوم و ان
کے ان کا قرآن استجاب محمدی علی کثرات اللہ و وجوزہ بعضہم لقولہ تعالیٰ حکایۃ عن الیاس
رب النظر فی حقان اللہ تعالیٰ انک من العنظر بن ہذا و اجابہ و الیہ ذہب ابو القاسم
الحکم و ابولفی و ابوسوی قال الصدوق تسبیح و بیہ یحییٰ۔

ترجمہ اور یہ ان کے اعتقاد کے لیے اس سلسلے کی کیا یا ماننے کے کہا ہے کہ کافر کی دعا قبول کی
جاتی ہے تو جو بولے اس کا انکار کیا ہے۔ انظر تعالیٰ کفران و مادہ انکار بنی الا فی ضلالتہ
کیونکہ اسے ادا نہیں کر دے انظر تعالیٰ سے دعا نہیں کرتا اس لیے کہ وہ انظر تعالیٰ کی سچے سچے نہیں کرے وہ اللہ کا
افزار کرے اس لیے کہ اللہ کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا کہ اللہ کے لائق نہیں ہیں تو اس نے انظر
تو وہ انظر جو حدیث میں ہے وہ کسی کے مظلوم کی دعا قبول ہے اگرچہ وہ ظالم ہو اور انکار بنی الا تو وہ انظر انظر
نصرت پر مھولی ہے اور بعض مشائخ نے اسکو جو قرآن استجاب اللہ کفر بن کیونکہ یہ حکایت کہنے کے لیے اس
کی رب انظر بنی الا انظر فرمایا۔ **انک من العنظر بن** یہ دعا قبول کرنا ہے اس کی جواب ابو القاسم حکیم
ابو القاسم و کسی کے ہیں حدیث شیعہ نے فرمایا ہے کہ اس پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔

تشریح یہاں سے شروع ایک اصول مسئلہ پیش رہے ہیں کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یا نہیں۔

ایسا اور گرجے کہنا جائز ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے تو اس میں دوسرے جو گمراہ ہیں ان میں بھی حقیقی گمراہوں کی طرح کرتا ہے اور گمراہی بڑا نیک کام ہے یہاں شاید گمراہوں کی کہیں نہیں تو یہ بیش کی ہے۔
 دوسرا کفار میں اتنی غلطی جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کفار کی دعا کارگر ہوتی ہے۔ دوسری دلیل عقلی بیش کی جس کا ماحصل یہ ہے کہ کفر و شریکے انہما میں نہیں آسکتے کہ سرکار کی معرفت ہی خاص میں اگر وہ افرام بھی کرنا ہو جو کہ وہ اللہ کی یہی صفات بیان کرتا ہے تو اس کے قرآن کے کافی ہے نہ کہ کویت میں جو شریک و غیرہ تو یہ وہ اللہ ہی نہیں تو پھر اللہ قبول کیوں کر کرے۔ اس فرق پر جو بعض جوگہ مسند احمدی روایت میں ہے کہ معلوم کی دعا قبول کی جاتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو۔ حدیث یہ کہ تو اس کے لئے نسبت تو انہما سے جواب دیا کہ یہی کافر ہے مراد کفار مطلق نہیں مگر انہما تنہا کیوں ہے۔
 پھر شاید یہ ذہنی ثانی کی دلیل ہیں کہ کہ شیعہ لئے نصرت و خواست کی کچھ بہات و بدیہے تو وہ یہ

اس کو بہت دہری۔ اس سے معلوم ہوا کہ کفری دعا بھی قبول کر لی جاتی ہے اور انہما عام حکم اور بعض دوسری کوئی مسئلہ سے اور حدیث سے کہ یہ کہی پر توفیق دیا جائے گا کہ کافر کی دعا بھی قبول ہوتی ہے۔

تبیہات

تبیہات: دوسرا دعا کفار میں اتنی غلطی اور کچھ نہیں ہے کافروں کی بچاں اگر مطلقاً یہ آیت انہما شریک سے منقوس ہے جس سے معلوم ہو کہ آیت میں کذاب کی دعا کو کوئی اثر نہ ہوگا۔ باقی دنیا میں کاذب کے ایسے ہر اللہ خانی کوئی چیز دیتے دو دوسری۔ یہ ہے جیسے ایسے کو قیامت تک کی محنت دیدی۔ اس تقریر سے معلوم ہو کہ اس آیت سے مطلقاً کافروں کی دعا کی عدم قبولیت پر استدلال درست نہیں ہے۔

تبیہات: دوسری دلیل میں مذکور ضعیف ہے مسئلہ کہ کاذب صفات سے ناواقف ہے تو اس صفات سے جس لازم یا ذات سے جمل۔ ہم نہیں آتا تو اس سے یہ ثابت نہیں کہ وہ دعا اللہ سے کراتی نہیں۔ یہاں لفظ اس میں ہے کہ کافر کی دعا کی قبولیت کا جواب یہ نہیں۔ استحقاق قبولیت میں خلل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر استحقاق کے قبول فرمائے یا تو بھاری رحمت یا بھاری اجازت۔

تبیہات: یہ دلائل کہ حکیم، عالم، کلام، ہر اور اللہ کے جانتے سمجھنے والے کو جو کہ حکیم کا لقب ملتا ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ میں موقوفہ میں غفل ہوا۔ اور اللہ نہ ہوتی کہ ایسے مولانا محمد کی لکھنوی لکھتے ہیں۔
 ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو اللہ تعالیٰ سے مستجاب فرمایا ہے۔" (ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو اللہ تعالیٰ سے مستجاب فرمایا ہے۔")
 یہاں میں یہاں دیکھو کہ کافروں کے ہاتھوں میں شیعہ ہیں شیعہ ہوتے ہیں مع حق کے کہ وہ ہیں

تبیہات: دوسری دلیل میں مذکور ضعیف ہے مسئلہ کہ کاذب صفات سے ناواقف ہے تو اس صفات سے جس لازم یا ذات سے جمل۔ ہم نہیں آتا تو اس سے یہ ثابت نہیں کہ وہ دعا اللہ سے کراتی نہیں۔ یہاں لفظ اس میں ہے کہ کافر کی دعا کی قبولیت کا جواب یہ نہیں۔ استحقاق قبولیت میں خلل نہیں ہے تو ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ بغیر استحقاق کے قبول فرمائے یا تو بھاری رحمت یا بھاری اجازت۔

من قولہای بجز عقائد و ان لم یبق فهو جبر بل اذخاف فی الجبر شرعا لان ما یلع الا بقول الله مستقیل عقائد۔ (رد المحتار)
 تنصیف نما۔ قال الخلیف الیوم مشرین قال ایک من النظرین۔ شیعہ ان کے کلمہ مہلت دیدو اس دن نکلت
 کر لوگ تھر سے اٹھا جائیں۔ تو فرمایا کہ تھ کو مہلت دی گئی۔ یسین نب تو نے یہ درخواست کی کہ تو مجھے کر پیٹے
 سے اٹھائی میں نے شہد ہے کہ تھ کو مہلت دی جائے، جب تک اپنے مقتضی ہوئی کہ حق تعالیٰ اپنی صفات کا سبب
 سبب ہوتا ہے غفلت و جبروت کا مظاہرہ کرے تو اس سے ظلم و ستم کیا اور مخلوق عالم اند اس کے کل ظلم و ستم سے
 معذور ہے کہ خدا کی قدرت کاملہ اور ہم محض وہ ذرہ صفات کی معرفت تو گویا گویا عمل ہو اسی معرظہ اہیت کو
 آیت ۴۰ اذخفت الجحش و انشیا لکیمعدون : میں بعض سلف کی تفسیر کے مطابق عبادت سے تعبیر فرمایا ہے
 اور ظاہر ہے کہ تحقیق ظلم سے یہ عرض بوجہ اہم جب ہی پوری ہو سکتی ہے کہ مخلوقات میں اس کی ہر قسم کی عفو
 و کلمات کا اظہار ہوا اور جب ہی ہو سکتا ہے کہ عالم میں مطیع و وفادار اور باغی و مجرم ہر قسم کی مخلوق موجود
 بخیر اہل ہند کو پوری نہ دے زانی اندازہ کے بدعاشی اقتدار و قوت کے تمام وسائل استعمال کر لیا آخری حکم
 مہلت و آزادی دی جائے پھر انجام کار حکومت الہیہ کا لشکر قلب ہو زمین اپنے گنہگاروں کو پھر بھی اندام
 احسان آخری کامیابی و دشمنوں کے ہاتھ سے اس کے بدن کل صفات کا لیے کہ لاہر ہو نیکی کی صورت نہیں
 پس خیر و شر اور منہج خیر و شر کا پیدا کرنا کسی حکمت سے ہے کہ جو جو من تخلیق عالم کی ہے یعنی صفات کا سبب کا
 مظاہرہ وہ بغیر اس کے پوری نہ ہو سکتی تھی۔ اسی لئے ہر ذریعہ ہر گاہ کہ وہ نہیں لینا کہ وہ ملتا شر ہے
 بلکہ مہلت دی جائے کہ وہ تاقیامت اپنے قوی و دوسری کوئی کھول کر استعمال کرے لیکن یہ چیز ظاہر ہے
 کہ براہ راست اس میں کل اور قادر مطلق کے مقابلہ پر زمین نہ تھی اس لئے خیر و دینی ہر گاہ خدا کی قدرت سے بطور
 زیادت و خلاف ایک ایسی مخلوق مقابلہ پر لائی جائے جس سے ابلیس زمین کو آزادی کے ساتھ جنگ آزادی کا
 معنی مل سکے۔ وہ تو اہلب نہیں تمکبک و درجک و شانہ کم فی الاول و لا دار و درجہ و لا بعد و مشلان لا و زوا
 اند پھر جب تک کہ وہ مخلوق حق زیادت اور وظیفہ غلات و اگر تری رہے خاص شامی نوب و ملائکہ سے اسکو
 لگک پہنچائی جائے اور باوجود ضعف و قلت کے اپنے فضل و رحمت سے انجام کار دشمنوں کے مقابلہ میں
 منظور و منظور کیا جائے پس خوب کہ کوئی نہ زمین ابلیس زمین اور آدم کا میدان جنگ ہے اور چونکہ پوری طرح
 جان و نوب مقابلہ اس وقت ہو سکتا تھا کہ دونوں طرف ایک دوسرے سے غارت کھلے ہوئے ہوں اس لئے
 نیکی و دوسرے میں پیش آگئیں جس سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی دشمنی ماکرین ہو جائے۔
 ابلیس آدم علیہ السلام کو دیکھ کر کہنے کی بنا پر پہنچ گیا اور آدم علیہ السلام کو ابلیس کی دوسرے اندازی کے
 باعث جنت سے طرد ہوا پھر اہل ان واقعات سے ہر ایک کے دل میں دوسرے کی عدالت کی طرف غام ہو کر معرکہ
 کارزار گرم ہو گیا و اکرب مجال و نما العبرۃ فیہما۔

وَمَا أَخْبَرِيهِ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ: أَيِ مِنْ عِلَامَاتِهَا مِنْ خُرُوجِ الدَّجَالِ وَدَابَّةِ الْأَرْضِ وَمَاجُوجٍ وَمَاجُوجٍ وَنَزُولِ عِلْيَاسٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ السَّمَاءِ وَطُلُوعِ الْقَسَسِ مِنْ مَغْرِبِهَا فَهُوَ حَقٌّ لَا يَنْهَاهُ أَمُورٌ مُمَكِّنَةٌ أَخْبَرِيهِ السَّاعِدَاقِ .

ترجمہ

اور علامات قیامت میں سے جن چیزوں کی نبی علیہ السلام نے فرمادی ہے ان کا فروج اور دابہ الارض اور مَاجُوج و مَاجُوج کا فروج اور آسمان سے عیسیٰ علیہ السلام کا نزول اور سمندر کا اچھے پھینکے کی جگہ سے نکلنا سب امور حق ہیں ایسے کہ یہ امور ممکنہ ہیں (مگر انہما کو نہ لے اس کی ضرورت ہے۔

تشریح

جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی پیشین گوئیاں فرمائی ہیں اور وہ کچھ حد تک سچے ہوئی آ رہی ہیں ایسی ہی ان دُور قیامت حق ہے جو انھیں قطعیہ سے ثابت ہے۔ تو انھیں نہ لے قیامت کی کچھ علامات بھی ارشاد فرمائی ہیں ان میں سے بعض میں تقدم و تاخر ہے اور بعض کا آپس میں اتحاد و زوال ہے مہضت نے اپنے متن میں پانچ علامات کا ذکر فرمایا ہے (۱) فروج دجل (۲) فروج دابہ الارض (۳) فروج مَاجُوج و مَاجُوج (۴) نزول عیسیٰ (۵) سورج کا مغرب کی جانب سے طلوع۔

پھر شارح نے دلیل دی کہ یہ سب امور ممکن ہیں علامات میں سے ہیں اور یہ اصول مسلم ہے کہ جب امور ممکنہ کے بارے میں خبر صادق ضرور ہے تو اس کے برقی ہو سکتی علامت ہے ایسے جہاں عقیدہ ہو کہ ان امور کی خبر صادق نہ ہو کر دی ہے ایسے سب امور حق ہیں اور ان پر ایمان لایا جائے۔

تنبیہ

۱۔ اشرار بشر کی جمع ہے معنی عاصت اور معاصت یعنی قیامت ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں تو قیامت کو ساعت یا ساعتیہ کہا گیا کہ یوم مابث اپنے طول کے بارے میں علامت کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے یا ساعتیہ کہ مبعث کا دن کو ساعت واحدہ میں ہو جائیگا اس لئے قیامت کو ساعت کہا گیا ہے۔

قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو سَيْدٍ الْغَدَارِيُّ طَلَعَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَيْنَ وَخَنَ نَزَلَ أَكْرَفًا قَالَ مَا أَتَى كُرُوكَ فَلَمَّا نَزَلَ كُرُوكَ قَالَ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ تَقُومُونَ حُفْرًا وَاقْبَلْتُمْ عَشْرَ آيَاتٍ فَمَا كُنْتُمْ تَدْرُونَ خَالَ وَالدَّجَالُ وَالدَّابَّةُ وَطُلُوعُ النَّفْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا وَنُزُولُ عِيسَى بْنِ مَرْيَمَ وَمَاجُوجٍ وَمَاجُوجٍ وَخُسُوفٌ خُسُوفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخُسُوفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخُسُوفٌ بِجَزِيرَةِ الْعَرَبِ وَآخِرُ ذَلِكَ نَارُ خُسُوفٍ مِنَ الْبَلَدِ نَظَرُ النَّاسِ إِلَى مَحْشَرِهِمْ وَأَلْحَادِهِمْ الصَّغَارِ فِي هَذِهِ الْأَشْرَاطُ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ رَوَى أَحَادِيثَ وَأَشْرَاطَ تَفَاصِيلُهَا وَكَيْفِيَا تَفَاصِيلُهَا فَلْيَتَلَبَّ مِنْ كُتُبِ التَّنْذِيرِ وَالصِّدْقِ وَالنُّوَارِخِ .

ترجمہ

اور عبداللہ بن اسید غدار نے فرمایا کہ نبی علیہ السلام ہر جگہ کے اور ہر آئین میں بڑا کر رہے تھے

نواب نے فرمایا اس پر کرا کر رہے ہو تو ہم نے کہا قیامت کا فکر کر رہے ہو یا نواب نے فرمایا قیامت ہرگز قائم نہ ہوگی یہاں تک کہ تم اس سے پیسے ہیں نشانہاں دیکھ لو، تو آپ نے دغا خان اور دجال دار دیوار اور سورج کے نکلنے کا ایسے عجیب کی جگہ سے اور نزول ہستی میں مریم اور خروجات باجون و باجون اور تین خوں کا ایک خفٹ مشرقی میں اور ایک مغربی میں اور ایک جزیرہ عرب میں اور ان کے آخر میں ایک آگ چمن سے نکلے گی جو لوگوں کو محسوس کرے یہاں سے جانے گی کا ذکر فرمایا اور اوٹ صحاح ان علامات کے سلسلہ میں بہت زیادہ ہیں اور ان علامات کی تفصیلاً و کیفیات کے سلسلہ میں بہت سی احادیث و آثار ہیں جنکو تفسیر و تفسیر اور تفسیر کی کتابوں سے طلب کیا جائے

تشریح

یہ حدیث مسلم شریف، ترمذی، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ میں اور مسند کوفہ میں ہے۔ حدیث کے راوی حذیفہ بن یمان، انس بن مالک، یحییٰ بن یحییٰ، غفار بن غفار، عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ انکی وفات مسند میں ہوئی۔ طبع ادبیت جھانکا، جھانکا، دوسری روایت میں ہے کان لہی ملی تشریط و سلم فی طرفہ دشمن اسفل من خا طلع عینا لفریح رد امثل۔ نواب نے دس نشانہاں ارد و فرمائیں، دغا خان۔ حضرت حذیفہ سے مروی ہے کہ انھوں نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ دغا خان کیا چیز ہے؟ تو حضرت نے یہ آیت تلاوت فرمائی، یوحی نوحی و لیسارہ یوحی فی یحییٰ، یعنی اسلحو اسلحوا ہو گا جو مشرق و مغرب میں پھیل ہوا ہو گا جو چاہیں روز تک یہ ہے۔ مومن کو اس کی وجہ سے زکام بھی کیفیت ہوگی اور کافر سکران کے مثل ہو گا۔ دغا خان اس کے ناک سے اور کان سے اور دیر سے نکلے گا۔ یہاں بھی اس کے فی السلم۔ اور یہی اس میں ہے اور ابن عمر کا قول ہے، اور یوحی میں ہے کہ وہ بالکل بن سوڑے تھیں دغا خان کا شدت سے انکار کیا اور آیت کی تفسیر بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کفار قریش کے حق میں قہر کی بددعا کی تو کفار قریش سانس مل نہ سکے تھے میں گرنے لگے جسکی وجہ سے شدت جوع و بھوک کے سبب زمین و آسمان کی فضا انھیں دھوں کے مثل محسوس ہوئی تھی۔ علامہ سبکی جو غوثی فرماتے ہیں کہ دغا ہمارے یہاں کیا مراد ہے؟ اس میں سلف کے دو قول ہیں۔ ابن عباسؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ قیامت کے قریب ایک دغا خان اٹھے گا جو تمام لوگوں کو گھیر لے گا تب آدمی کو اس کا اثر فضا پر پڑے گا۔ جس سے زکام سا ہو گا اور کافر دغا خان کے دغا میں گھس کر بے ہوش کر دے گا وہی یہاں مراد ہے۔ شافعیہ دغا کی معنویت کا بارہ مومن کی بددعا کہ تم اسٹیوٹیانی التبار و ہو دغا خان۔ میں ہوں ہے۔ گو یا آسمان تحلیل ہو کر اپنی حالت کی طرف ٹوڑ کر پڑے گا اور یہ اس کی ابتداء ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ابن مسعودؓ نے در شور کے ساتھ دعویٰ کرتے ہیں کہ اس آیت سے مراد وہ دغا خان نہیں جو علامات قیامت میں سے ہے بلکہ قریش کے شہر و وطنان سے تنگ آنے کی کریم علیؓ علیہ السلام نے دغا فرمائی تھی کہ ان پر جس سنا میں کا فضا مسلہ کر دے جسے یوسفؑ غیبی سلام کے زمانہ میں منہ لوں پر مسلہ ہوا تھا، بنا پڑے قہر پڑا جس میں کہ دغا کی مراد اور جیسے ابن کھانے کی نوبت آگئی۔ اس دوران عمار کے رئیس ثامر ابن ابراہیمؓ مشرق باسلام ہوئے اور وہاں سے دغا کی جو بھرتی نکلے کو جالی تھی مذکورہی عمار اہل مکہ بھوکے مرنے لگے اور

قاعدہ ہے کہ شدت کی بھوک اور مسلسل شک سالہ کے ساتھ میں بڑھتی ہیں زمین و آسمان کے درمیان دھواں سا آنکھوں کے سامنے نظر آنے لگتا ہے اور دیر سے بھی دیرت دراز تک بارش بند نہ ہونے سے گرد و غبار و غبر و چڑا کر آسمان پر دھواں سا مستحکم ہونے لگتا ہے کسی کو یہاں دُخان سے تعبیر فرمایا۔

ہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ بیت مذکورہ کی تفسیر میں دو قول ہیں، اول کہ مطابق یہ دُخان وہی دھواں ہے جو قریب قیامت میں ظاہر ہوگا اور قول ثانی کے مطابق یہ دُخان اور ہے اور قریب قیامت دھواں اس سے تفصیل کیلئے ملاحظہ ہر مقامات مجتہد۔

(۲) خردیاق و قیل یہ وہ جن سے ماخوذ ہے جس کے معنی غلط و تبیس کے ہیں اور غلط و بدل کا لفظ ہو کر لگا اسلئے و قیل کے نام سے موسوم ہوا اور اس کے شروع کے سلسلہ میں احادیث متواترہ میں خود ہر نبی نے اپنی امت کو اس کے شر سے ڈرا ہے اور دجال ہو رہا ہے ہوگا ایک بے شک کا کہنا ہوگا اللہ تعالیٰ بندوں کا امتحان لینے کی غرض سے اس کو زمین پر مسلط کر لگا جو الوہیت کا دعویٰ کرے گا اور بطریق استدراک صرف دیکھے اور حادثہ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا انھیں استدراکات میں یہ ہیں کہ سب یا طین اس کے سمجھوں میں آئے اور اپنے دعویٰ کے مطابق اجارہ مسمیٰ کا اس کے ہاتھوں ظہور ہوگا اور بارش و غبار و غبر و چڑا ہوگا۔ خود تو گویں گے کہ محکم کر میں ہر سے گھر والوں کو جو تم گے نہیں تذکرہ کردوں تو پھر تو ایمان لادو گے کہ میں تمہارا رب ہوں دم کے گا ہاں تو یہ شاہین کو جس کا کریم کہ ان کے شروں کی صورت میں ہو جائیں۔ تو بہت ہی مخلوق اس پر ایمان لے گئے گی اور جو اس پر ایمان نہ لگے وہ میں راہم میں ہوگا اور جو ایمان نہیں لائے گا تو وہ قلعہ شدید میں مبتلا ہوگا اور بلا پیش ازلت میں ہر نبی میں داخل ہوگا ملاوہ کہ اور عینہ کے استحقاق کو وہاں فرشتوں کا پہرہ ہے کہ اس کی کل جائیداد دوز حکومت ہوگی پہلا دن ایک سال کے برابر اور تیسرا دن ایک ہفتہ کے برابر باقی ایام حسبِ طاعت ہوں گے۔

پھر دجلہ سے مسلمان لگ کر سینے کے نام میں اور مسلمانوں کے امیر امام مہدی علیہ السلام ہوں گے۔ ٹرے زور سے میدان کھڑا کر دے گا اسی دوران حضرت عیسیٰ نزول فرمائیں گے اور باب آدہر و جال کو نقل فرمائیں گے یعنی اللہ تعالیٰ مسیح کے شکر و سب کے ذریعہ بعض فرشتے فرماں باری ہے بل یقیناً بالحق علی السبیل اعلیٰ قہد مقدس خاد اھوں اھو۔

اب یہاں ایک مسئلہ یہ بال ہر جائے کہ دجال جو دوسرے پدید ہوگا مگر قول بھیج قرن اول ہے جیسا کہ نجم رانی کی روایت سے عجوبات ثابت ہوتے ہیں اور آنحضرت کا اسی مقدمہ بن فرما حدیث میں موجود ہے اور بعض احادیث سے ابن حنیبلہ سیوری کے بارے میں دجال ہو کر اعلان کیا ہے جس کا تفصیل و آثار احادیث میں موجود ہے علامہ حریش نے فرمایا کہ اگر یہ ابن حنیبلہ و جالین میں سے ایک ہے مگر اس کو سب دجال کہا جاسکتا ہے کیونکہ ابن حنیبلہ سے کجانت کا ظہور ہوا اور اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور سب دجال الوہیت کا دعویٰ ہوگا۔ دلائل و آثار حضرت (۳) صابہ لاؤ، ۱۰۰ ارشاد باری ہے کہ اذ انتم اتقوا لعلکم تفلحون علیکم لغویہا انکم و ایتھن الا رضی انکم ان

الثامن من طائف بالانفلا لا یوقنون، قیامت سے پہلے مظاہر ہو کر کابلے تمام اس میں سے ایک جائز ہو گا جو لوگوں سے باقی کرے گا اب قیامت نزدیک ہے اور ہے ایمان والوں کو اور ہے منکر و کفر کو نشان دیکھ کر لوگوں کو بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ اکل آخر زمانہ میں طوع الشمس من المغرب کے دن ہو گا، قیامت و قیامی اس کا ہے کہ عالم کاسب موجود ہو گا اور ہم ہر دم کر دیا جائے گا اس قسم کے خوارق پر غیب نہیں کرنا چاہیے جو قیامت کی علامات قریبہ اور اس کے پیش خیمہ کے طور پر ظاہر کی جائیں گی، شاید وہ اپنے بعض کے نزدیک دکھانا ہو گا جس چیز کو تم پیغمبروں کے کہنے سے نہ مانتے تھے آج وہ ایک جائز کی زبانی اپنی پڑھ لکھ ہے مگر اس وقت کا نشانہ واضح نہیں صرف حکم دین کی، تجمل و تحقیق مفصلاً ہے اس کے کا جو وقت تھا گذر گیا۔

تفسیر ۱۔ وہ اپنے بعض کے متعلق بہت سے دہلے واپس اقوال و روایات تفاسیر میں درج کئے گئے ہیں مگر معتبر روایات سے تقریباً انسانی ثابت ہے جو مجال و درج کیا گیا ہے۔

۲۔ طوع الشمس من مغربہا یعنی سورج مشرق سے طوع ہو چکے ہوئے مغرب طوع ہو گا پھر وہ نشانی و زمانہ قیامت کے قریب ظاہر ہو گی عالم اندازی کے قول کے مطابق طوع الشمس من المغرب کروں وہاں سے پہلے ہو گا حاکمان و بزرگے اسے اپنا علامت قرار دیں گے اور شاید اس میں یہ حکمت ہو کہ سورج کے مغرب طوع سے باب و درہم ہو جائے گا پھر وہ اپنے بعض کا فروع ہو گا یا کہ نمونہ اور کافر کے درمیان امتیاز ہو جائے، اعادہ کتب کے باب و بات ثابت ہے کہ طوع الشمس من المغرب کے بعد کافر کا ایمان اور فاسق کی توبہ قبول نہ ہو گی، اور معنی آثار سے ثابت ہے کہ لوگوں کی رات بہت بھی ہو جائیگی تو جن لوگوں کی عادت قیام لیل (بجھ کر) ہے تو وہ بھی گم کر دیں گے اور حکمت سے خالی نہیں ہے تو وہ علامت میں مشغول ہو جائیں گے اور ساری رات توبہ و استغفار میں مشغول رہیں گے تو سورج جانب مغرب طوع ہو گا اس حال میں کہ بے قیود ہو گا اور صاحب یواقیت نے لکھا ہے کہ سورج کی صورت نہ ہو گی اور چاند کا نور نہ ہو گا اس منظر کو دیکھ کر ارباب گہراہش کے بہت سے لوگ برا جائیں گے پھر سورج غروب ہو جائے گا پھر سورج اپنی عادت مجددہ بطور طوع ہو کر نکلا، یہی پر غلاف سے اپنی حماقت کا اظہار کرتے ہیں کہ لکھا ہے کہ احوال طوبہ میں تیسرے ہوئے ہیں اور اگر سورج مشرق طوع ہو گا مگر وہ ساری اس قسم کی باتیں اپنے باطل اصول کی بنیاد پر کہتے ہیں یم کی قیامت و آیات و بلا، لا یفتم نفسا ہیما انہا العتقان امننت و حق قبلہ او کسبت فالعیاہنا خیر فی کل اشکر و انا منظر و حق، جس دن آئیں گی ایک نشانی تیسرے وہ کی کام دہانے کی کسی کے اس کا ایمان ہو کہ پہلے سے ایمان نہ لایا تھا اپنے ایمان میں کچھ نیکی کی تھی آپ کو دہم راہ دیکھو ہم بھی راہ دیکھتے ہیں، جو کسی اللہ کی طرف سے ہدایت کی جو مدد مانی وہ پوری ہو چکی انبیاء و شہداء کے راہ شریعتیں تازہ ہیں، انہی، حتی کہ انہی کی آخری کتب بھی انہی کی تہ بھی نہیں مانتے تو شاید اس کے خطر ہو کہ انہی انہی باقرینے انہی با قدرت کا کوئی بڑا نشان مثلاً قیامت کی کوئی بڑی علامت ظاہر ہو گا اور وہ ہے کہ قیامت کے نشانوں میں سے ایک نشان وہ بھی ہے جس کے ظاہر ہو چکے بعد کافر کا ایمان لانا معتبر ہو گا نہ

عالم کی توبہ، مجسمین کی اعادیت بتاتی ہیں کہ یہ نشان آفتاب کا مغرب کے فروع ہو نہ ہیں یعنی جب خدا کا ارادہ ہو گا کہ دنیا کو ختم کرے اور عالم کا مجموعہ نظام، درجہ پر دم کر دے یا جسے تو جو بودہ قوانین طبیعیہ کے خلاف بہت سے عظیم نشان خوارق و قورع میں آئیں گے ان میں سے ایک یہ ہے کہ سورج پچھلے مشرق کے مغرب طرہ ہو گا ذال اس حرکت قبول اور رحمت بقبر ہی سے اس طرف اشارہ کرنا مقصود ہو کہ تو تو ان میں قدرت اور توانا میں طبیعی دنیا کے موجودہ نظم و نسق میں کار فرم نہ تھے بلکہ یہی مبادی ختم ہوئے اور نظام شمسی کے فل پلٹ ہو جائے گا یہ سوچنا ہے، گویا اس وقت آسمان کا کمر کس طرح اور چاکھی کا قدرت ضرور ہے آفتاب اور جس طرح عالم خیر (الانسان) کی چاکھی کے وقت یمساں اور توبہ قبول نہیں کیوں کہ وہ حقیقت میں اختیاری نہیں ہوتا اسی طرح طرہ الشمس میں المغرب بعد خود عالم کے قی میں ہی کمر ہو گا کہ کسی کا ایمان دلویہ معتبر ہو، بعض روایات میں ہوں انھیں میں مغرب ہا کے ساتھ چند دوسرے نشانات بھی بیان ہوئے ہیں مثلاً خروج زوال، خروج رابہ اٹھیں وغیرہ ان روایات کی مراد یہ معلوم ہوتی ہے کہ جب ان سب نشانات کا مجموعہ متحقق ہو گا اور وہ جب ہی ہو گا کہ طرہ الشمس میں المغرب ہو تو وہ دروازہ توبہ کا بند ہو جائیگا الگ الگ ہر نشان پر یہ حکم متفرق نہیں ہمارے زمانہ کے بعض کلمہ میں جو ہر طرف رسول و انبو کو استعارہ کا رنگ دیتے تھے جو کلمہ وہ طرہ الشمس میں المغرب کو بھی استعارہ ملائی کی فکر میں ہیں غالباً ان کے نزدیک توبہ کا آنا بھی ایک طرح کا استعارہ ہی ہو گا من افادات الشيخ محمد یوسف رحمہ اللہ؟

(۵)۔ نزول یعنی بن حرم نبویؐ کے نام سے ثابت ہے کہ حضرت عیسیٰ آسمان سے زمین پر نازل گئے اور وہاں کوئی نہ پہچانے اور انھار کی حسیب کو توڑ بیٹھے اور کہا ہے جز یہ خون نہیں کرینگے بلکہ ان کا اصنام پر بر مبرور کرینگے تو زمین پر دین اسلام کے علاوہ کوئی دین باقی نہ رہے گا اور مال حضرت ہو گا اور بعض روایات میں آیت کہ وہ نکاد کر بیٹھے روایت کے اور ان کو بھی پھر انھار ڈوگا غیثی فی تیری رواہ ابن ماجہ وغیرہ، مگر مطلب یہ نہیں کہ میری قبر میں دفن ہوں گے بلکہ مراد یہ ہے کہ میری قبر کے قریب دفن ہوں گے اسی قریب قبر کو چراغ دے دیا گیا ہے۔ بعض محدثین سے اس روایت میں نظر ملا ہر کہ ہے مگر نظر کو بہان نہیں کیا گیا حضرت عیسیٰ کو دنیا میں قیام کتنا ہو گا؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں مسطورہ میں سات سال ہیں استدراج میں پچیس سال ہیں ان دونوں کے درمیان علامہ سیوطیؒ نے اس طرح تطبیق کی ہے کہ مسلک روایت میں بعد نزول کی مدت کا ذکر ہے اور مسند احمد کی روایت میں جو واقف درہو کی مراد ہے جو کج جب حضرت عیسیٰؑ کو اٹھا لیا وہ پچیس سال کے تھے اور سات سال بعد میں ظہر میں آئے جن کا مجموعہ پچیس ہو گا علامہ سیوطیؒ کہتے ہیں اسی طرح تطبیق و اگر آٹھواں اس کے بعد پھر میرے لئے یہ بات ظاہر ہوئی کہ نزول کے بعد ان کا قیام چالیس سال ہو گا اس لئے کہ اس مدت کے متعلق احادیث مفردہ اور مؤثر مروی ہیں جن کے بعض غیر متواتر جو عقلی نہیں ہیں جیسے مسلحہ حرکت روایت میں ہے یہ قول غلط ہے جو عجم غیثی نے تمکث عیسوی نے انظر اربعین سنۃ اعمامنا علیا وحکما عقلنا اور مسلک روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس کے الفاظ مطرہ میں فیعت اللہ عیسوی بن حرم غیثیؑ

کتاب میں ہے وہ سو گت میں چلے گئے مفسرین اور مؤرخین کے مختلف اقوال یہ ہے میرا خیال یہ ہے کہ یا تو یہ
 واقعہ کوئی قوم یا ممالک اور جنت کے درمیان ایک بڑی مخلوق ہے اور یا تو اہل بیت علیہم السلام اور جنت کے
 اجارے اور یا تو ان کے فدوی ہیں جو ہر روز سے نقل کیلئے ان کا مسئلہ نسب و نسب کی طرف سے آدم علیہ السلام
 پر جو تجلی سے منکران کی طرف سے جوار تک نہیں پہنچا گو یا وہ عالم آدمیوں کے بعض باب شریعت بھائی ہوئے کیا یہ
 ہے کہ درجوں کی جہنم دوزخی نے کسی جہنم میں عقیدہ رکھا تھا کسی قوم کا ہو جب حضرت مسیح علیہ السلام جو بعض ایک
 آدم زاد خاندان کے (میرم صدیقہ کے بعض سے جو مسلمان ہوئے اور ان میں سے بعض کے بعد داخل ہوئے) کو ملک
 کر دے کہ اس وقت یہ قوم یا تو جہنم و مباحین دنیا پر فروغ کرے گی، اسی طرح اہل بیت مسیح کی وہ رہے جو جہنم
 موت مرے گی اس وقت یہ قوم کو نسب ہے اور وہ اہل بیت کی دنیا کو کمال ہے جو جو شخص ان سب اوصاف کو
 پیش نظر رکھے گا ان کا ثبوت اس قوم اور انسانی کے شخص قرآن کریم مدعو رہے جو میں ملے، اس کو کہتے
 ہیں کہ ان کو ان فوس لکھوں اور یہ چاروں کا کوئی نہ دے سے یہ رہے یہ جو وہ اوصاف ایک میں بھی نہیں آیا
 جاننا وہ نجات صحیح محکوم نہیں ہوئے، اور اہل بیت صبر و استقامت کی اور کثرت عیدہ دین کے خلاف ہے
 یہ اہل بیت کا یہ مشہور ہے کہ ان کے زمر میں کو چھان مار کر کہیں اس کا پتہ نہیں ملے اور اسی مسئلہ کے جواب کیسے
 ہوا ہے تو یوں نے یہ نہ ملے گا کہ سب میں ہے، اس کا صحیح جواب یہ ہے جو علامہ آلوسی نے فرمایا ہے کہ
 یہ کو اس کا موقع معلوم نہیں اور ممکن ہے کہ وہ اس کے درمیان رہے بہت سمندر حاکم ہوں اور وہ
 دوزخ کو کہ اس میں مشغول اور تری پر محیط ہو گئے ہیں، جب استنبہ نہیں، فقہاء نے یہ کہہ کر کہیں قرآن آج پہنچو کہ اس
 پہنچے ملک ہو کہ جو تھے تراغظ (امریکہ) کے درجہ کا پتہ نہ چلا، اب بھی کوئی ایسا پتہ نہیں ملا، اہل بیت جو وہاں تک
 پہنچ رہے ہیں، اصل نہ کہہ سکے ہوں، وہ عقوبت درجوں میں وہاں تک پہنچے کہ وہ لوگ ہم تک پہنچے ہوں، مسند
 کی دیوار اہل بیت کے شمال مشرقی، اصل پر واقع ہے آج کل بڑا کوی سا سندس ڈکڑہی، یہ ملک کے
 زبردست کسی کی تحقیق جاری ہے یہ اور بہتر زمیں سے زیادہ ملتی اور بعض بعض مقامات پر بارہ بارہ میل تک
 چوڑی ہے اور بہتر زمین پر بھی ہے جس پر یہ شہر مخلوق رہتی ہے جو ہم اس کام کے لئے رو نہ ہوں اہل بیت
 اس نے اپنی ایک اہم تحقیقات سے کہ ہے اس سے سمندر کے عجیب و غریب امر اسکتھ ہوتے ہیں اور انسان کو
 حیرت و حاسناب کی ایک نئی دنیا معلوم ہو رہی ہے جو کہیں یہ دلی کہا جا سکتا ہے کہ یہ کوئی دوزخ کی نرا
 مخلوق کے ممکن الحکامات حاصل ہو چکے ہیں، بہر حال غیر حادثہ جس کا عندیہ و داخلی قلعہ سے ثابت ہے،
 جب اس دوزخ سے اس کے اوصاف کے فدوی کو ہم پر واجب ہے کہ نقد بن کریں اور ان واقعات کے خطوط میں
 جو سنگین و سنگین کے من از عموش آکر ہیں گئے

مصدقہ ای کتاب الاقام ما کنت سجا هذا : و یا نیک بالآخ و العز و ج

(ذرات اسرار عالم سیر امراض)

اور تیسرا، ثلثہ خسوف۔ خسوف کا معنی ہے کسی کے سامنے زمین میں دھندلا جا جیسے آگنی پانی میں ڈوب جانا ہے۔ لیکن یہی زمین میں دھنس جاتے اور غرق ہو جاتے یہ خسوف ہے۔ نو تین خسوف کا ذکر فرمایا ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، یہ مشرقی مغرب کے اعتبار سے ہیں اور غیر نصف جزیرہ مغرب میں ہوگا۔ جزیرہ مکے میں دریا میں خشک زمین کو پانی پر لاس کے پانی ہو، اور اس جگہ پانی نہ ہو، جزیرہ کے معنی قطعے کے ہیں تو جو کہ یہ حد پانی سے منقطع ہو تا ہے اسے اسکو جزیرہ کہتے ہیں اور مغرب کو جزیرہ، اسٹے کہتے ہیں اگر اسکا سمندر اس کے جنوب میں ہے اور اس کے جانب مغرب میں بحر قلزم ہے اور جانب مشرق میں بحر عمان ہے اور جانب شمال میں بحر و بحر اور بحر قزاق ہے اور جزیرہ مغرب میں یہ خسوف مقام بمیدر پر ہوگا جو مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک جگہ ہے، حدیث میں فرمائی ہے ثابت ہے اگر ایسی جگہ ایک خلیفہ راشد کے ہاتھ پر بیت ہو جائے گا تو وہ خدا کے خوف سے خوش نہ ہو لے گا، بلکہ لوگ باہر اتران کو غلطہ بنائیں گے تو شام کا ایک لٹک لٹک سے جنگ کرے گا اور اس سے چلے گا تو ان شاہیوں کو ستا رہا ہوگا۔ یہ زمین میں دھندلا جا جائے گا۔ واہ احمد الکلم۔

[illegible]

آگ کے اسی ناکہ درایت میں ہے غور میں داخل العجاز "قاضی عیاض فرماتے ہیں کہ شاید یہ دونوں آگ لڑ کر لوگوں کو کھٹک کی جانب لے جائیں گی یا بھی ممکن ہے کہ اس کی ابتداء زمین سے ہو اور اس کا پھول و بخار سے ہو (ذکرہ لفظی) اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آگ آخری نشانی ہے اور بخار کی شریعت میں ہے (ان قول الله الساعۃ) فاما الخوض من المشرق الى المغرب: زمان و دلائل و دھوکے کے درمیان قطب کی حرکت یہ کہ آگ آخری نشانی ہوگی اور اس حدیث میں اسکا ذکر کیا گیا ہے اور اس اعتبار سے کہ جس نشانی کے بعد دنیا کا وجود رہے اور ختم ہو جائے ان نشانیوں میں سے پہلی نشانی آگ ہے چونکہ اس کے بعد منہ امور ہوسکتا ہے لہذا ذکرہ قاضی فی الزمان ص ۱۵۱۔

پھر شرح سے فرمایا کہ علامات قیامت کے سلسلہ میں احادیث صحیحہ کی کثرت موجود رہے گی اور علامات قیامت کی تکمیل و کفایت کے سلسلہ میں بہت احادیث و آثار و روایات، مشکوٰۃ وغیرہ اور دیگر کتب و کتبوں میں آئیں گی۔

ملاشیں کرنا چاہئے۔ فقہیہ دھڑے کو کلام اللہ کے مطابق ہے کہ نہ کرنا ہے اور کتب سیرہ میں جن میں فہم و اور ان کے متبعین امام کے اقوال ذکر کرتے ہیں اور تواریخ تاریخ کی جمع ہے جس کے نویں مئی میں دولت کی تحفیں۔ اور کتب و تاریخ وہ ہیں جن میں دفاع اقصیہ اور دہلی کے متعلقہ مکرور ہوں۔

الکلام فی الاحتکام

اذا زیات ازین نشین ہوئی چاہئے کہ کہاں غرض مشروع موجود ہے۔ ہاں مجتہد کے اجتہاد کا دخل نہیں ہے۔ اور جو مسئلہ صلی علیہ و آلہ و سلم نے بیان کیا ہو یا رسول پیدا ہوتا ہے۔ مجتہد صاحب اجتہاد کرے گا تو سب سے صاحب کو حاصل کرے گا۔ جو کہ اس کا جواب دیتے کے لئے کچھ مدد کی ضرورت ہے۔ اس کے بعد علماء کے کچھ قول اس سلسلہ میں سامنے آئے ہیں کہ یہاں میں اللہ رب العزت کے اجتہاد کا حکم متعین ہے یا اجتہاد مجتہد کو نہایت کر دے وہی حکم خداوندی ہے تو کفر مولانا کا خیال یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی مسئلہ نہیں جو بعد اجتہاد مجتہد جس مسئلہ تک اس کی رسانی ہوگی وہی حکم خداوندی ہے۔ ایک دوسرے فرق کہ اب کو حکم متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر مطلع ہو کر ایک امر آخانی ہے اور مجتہد اس فرق کے نزدیک بھی مستحق اجر ہو گا۔ اس نے پوری قوت اپنی صحت کر دی فقہاء اور محققین سے بعض حضرات کا یہی مسلک ہے۔ نیز فرق کہ کتابہ کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ بعض محققین کا مذہب ہے پھر فرق نہایت میں اختلاف ہو گیا کہ اگر مجتہد چوک جائے تو مذہب کا مستحق ہے کہ نبی ان میں سے بعض نے دلیل کی قطعیت کا انکار کرتے ہوئے کہا ہے کہ ہاں مجتہد عقلی مستحق عذاب و گرفت ہو گا اور بعض حضرات کے کہ کہ مستحق عذاب نہ ہو گا اس لئے کہ دلیل فی نفسہ ایسی ہے جس میں غلطی اور بوجہ شک ہے۔ ہر فرق کہ کتابہ کہ حکم متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے۔ اور بعض محققین کا عقیدہ ہے اور ایسی ہم نہایت جدید و مسلک ہے۔ ہر اس فرق کے قول کے اعتبار سے اگر مجتہد چوک جائے تو گناہ گار نہ ہو گا بلکہ اس کا معذرت اور عفو لازم آئے گا۔

تو محققین کے نزدیک توں حق کے اعتبار سے جب تک ایک ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے تو مجتہد کوئی حکم متعین کو حاصل کرے گا۔ اور کبھی چوک جائے گا البتہ اجتہاد اس کے ذمہ ہے۔ مجتہد کہیں مصیبت جو گناہ ہے اور کبھی چوک جائے گا جس پر بہت سے دانشور قائم ہیں جن کی تفصیل ابھی شارح کی عبارت میں آئی ہے دیکھئے۔

والمجتہد فی العقولیات والمشرعیات الأصلية والفرعية قد يخفق وقد يصيب وذهب بعض الشافعية والمالكية والنزاع هل المجتہد فی المسائل الشرعیة الفرعیة النزلیة قاطع

فیہا مصیب وهذا الاختلاف من علی اختلاف افہم فان لفظہ تعالیٰ فی کل حادثہ حکما معینا م حکمہ فی المسائل الاجتہادیۃ ما وی الیہ ارجع والمجتہد۔

ترجمہ

عقیدت اور شریعت اصلیات اور فروع میں اجتہاد کرنا وہ کبھی جو کتاب اور کبھی درستی کو مستوجب ہے اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ اس طرف گئے ہیں کہ ان مسائل میں شرعیہ فروع میں اجتہاد کرنا حلال میں کوئی قطعی دلیل نہیں ہے مصیب ہے کہ درستی کو مستوجب دلائل ہے اور یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک معین حکم ہے یا اللہ کا حکم مسائل اجتہاد میں ہو ہی ہے جس کی جانب اجتہاد کی مانتے ہیں صحیح مانتے۔

تشریح

مجتہد جن مسائل میں اجتہاد کرنا ہے ان میں سے کچھ مسائل تو عقوبتوں میں اور کچھ شرعی ہوتے ہیں مسائل عقلیہ کا مطلب یہ ہے کہ تو صرف عقل ہی سے ثابت ہوتے ہیں جو کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط نہیں ہیں جیسے وجود واجب اور وحدت عالم الاثبات اور مسائل شرعیہ وہ ہیں جنکو فقہ عقل کے ذریعہ حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ پھر ان کی دو قسمیں ہیں شرعیہ اصلیات اور شرعیہ فروعیہ اول کے اور مسائل عقائد اور اصولیہ فروعیہ ہیں جیسے غلاب تہ اور امر کا خوب کھٹے ہونا۔ اور ثانی سے مراد فروعی مسائل ہیں جیسے فروعیہ دے دھوکا ٹوٹ کا اور غزوہ، تو ہمارا مسلک یہ ہے کہ ان جملہ مسائل میں مجتہد جب اجتہاد کرے گا تو دونوں رخ مانتے آئیں گے کبھی تو حکم معین کو حاصل کرے گا اور کبھی جو حکم جائیگا، یہی مصنف نے فرمایا اس کے بعد اشارہ کرتے فرمایا کہ بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ مسائل شرعیہ میں نہ کوئی قطعی دلیل قائم نہیں ہے ویسے مسائل میں اجتہاد کرنا بلا ہر مجتہد مصیب ہو گا اس سے یہ بات معلوم ہو گی کہ اگر دلیل قطعی کے خلاف کوئی اجتہاد کرے تو وہ بالاجماع عقلی ہو گا جیسے معتزلہ کے ہوا کا نائل بلکہ اجماع عقلی ہو گا اس لئے کہ احادیث صحیحہ اور اجماع سے اس کی حرمت ثابت ہے۔ پھر شارح فرماتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہو نا ہے یا نہیں، یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ہر حادثہ میں اللہ کا حکم معین ہے یا اجتہاد کا اجتہاد جو حکم سے وہی حکم جائیگا ہے۔ قول اول کے مطابق مصیب صرف وہی ہو گا جو حکم معین تک رسائی حاصل کرے اور قول ثانی کے مطابق ہر ایک مصیب ہو گا۔

وتحقق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون من الدين تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون واج اما ان لا يكون من الدين تعالى عليه دليل او يكون وذلك الدليل اما قطعي او ظرفي فذهب الى كل احتمال جماعة

توحید کے

و اس مقام کی تحقیق کر سنا۔ اجتہاد یہ یا تو اس میں فرقہ وانی کی جانب مجتہد کے اجتہاد سے پہلے حکم میں نہیں ہونا ہوتا ہے۔ بلکہ وقت میں اس پر فرقہ وانی کی وجہ سے یا تو کوئی دلیل نہیں ہوتی یا ہوتی ہے اور یہ دلیل جو قاضی جوتی ہے بالکل ہی پس ہر اختلاف کی جانب ایک جماعت کی ہے۔

تشریح

اس کی تفصیل ہم شروع میں ہی بیان کر چکے ہیں، اشارہ کے متوجہ شرح توضیح میں فرمایا ہے جس کا خاص یہ ہے کہ میراں چار مذاہب ہیں، پہلا مذہب یہ ہے کہ اجتہاد سے پہلے کوئی حکم نہیں بلکہ حکم دہی ہے جو مجتہد کے اجتہاد سے حاصل ہونے کے اور معتزلہ کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، پھر معتزلہ نے اس میں اس میں اختلاف کیا ہے کہ ہر معتزلہ کا حاصل کردہ حکم صفت حقیقت میں مساوی ہے یا کم و بیش ہے۔ اور ہر مذہب یہ ہے کہ حکم میں سے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے بلکہ حکم پر قطع ہوا، ظنیہ پر قطع ہونے کے متوجہ یہ کہ جو درستی کو چھوڑا گیا اس کے لئے دلیل الایر ہے اور جو حکم کیا جماعت کا اجازت کو بھیجے گا اور فقہاء و متفقین میں سے ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ عیسائی مذہب یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے اور مجتہد اس کی طلب پر اجازت ہے، لہذا متفقین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے۔ پھر اس جماعت میں اس بائبل میں اختلاف ہو گیا کہ قطعی شے تھی، جس سے یہ نہیں کہ کسی نے کہا ہاں، اور کسی نے کہا نہیں، اور پھر اس میں اختلاف کیا کہ اگر قاضی نے قطعہ جو حکم سے نہیں کر دیا تو اس کا فیصلہ اسے دیا جائے گا۔ اور جو مذہب یہی ہے کہ حکم شارح نے یہاں تفصیل سے بیان کیا ہے یہ شارح کی اس تقریر کا حاصل ہے جو انھوں نے توضیح میں بیان کیا ہے، آگے شارح فرماتے ہیں۔

وَالْمُخْتَارَانِ الْمُتَكَلِّمُ مَعَيْنٍ وَعَلَيْهِ دَلِيلُ ظَنِّهِ اِنْ وَجِدَهُ الْمَجْتَهِدُ اَصَابَ وَاِنْ فَتَرَ اَخْطَا
وَالْمَجْتَهِدُ غَيْرُ مُتَكَلِّفٍ بِاصَابَةٍ أَوْ غَضَابَةٍ، فَلَوْلَا لَوْ كَانَ الْمَخْطِئُ مَعْدُومًا لَمْ يَكُنْ
مُاجِبًا فَاِذَا اَخْلَافَ عَنْ هَذَا الْمَذْهَبِ اِنْ كَانَ الْمَخْطِئُ لَيْسَ بِاَشْبَحَ.

توحید کے

اور مختار یہ ہے کہ مکمل میں ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے اگر مجتہد نے اس کو پایا اور درستی کو پہنچ گیا اور اگر نہ پایا تو جو حکم یا اور فقہاء اس تک رسائی کا مکلف نہیں ہے اس کے لئے معنی (یعنی توبہ کیا) اور وہ مستحب ہے کہ جو اسے اس وجہ سے کہ قطعی معذور بلکہ مجبور ہوتا ہے تو اس مذہب کے مطابق اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قطعی آئم نہیں ہے۔

تشریح

پھر مال میں مذہب کے مطابق قطعی آئم نہ ہو گا، لہذا مذہب ثالث کے کہ انھوں نے قبولی حفظ دلیل کے قطعی نہیں ہو سکی، جس سے قطعی کو آئم قرار دیا ہے، بعض تحقیق کا فرمان ہے کہ مذہب ثالث کے مطابق بھی جہاں صواب واضح ہو پھر بھی مجتہد جو حکم جائے تو وہی میں مبادئ ذکر میں وجہ سے

ہے لہذا یہی جگہ نظر کر کے مجتہد معائن ہوگا۔

فہم - عام ذمہ جو بزرگ تہذیب کی صورت میں یہاں سماجی و غیرہ میں امام شافعی کو فرض ہے اور ضروری ہے کہ وہ مذہب ثالث کے مطابق ہے یا راجع کے مطابق و بقول بعض محققین صواب کے دھور کو یہ ہے بہر حال صاحب صامی کا وہ مسلمان عمل نظر ہے اور امام شافعی کی شان میں تازیانہ ہے۔

وَأَمَّا الْخِلَافُ فَإِنَّهُ لَا يَهْتَبُ إِتْدَاءً وَتَهْتَبُ إِعْزَازًا وَالْحُكْمُ جَمِيعًا وَتِلْكَ ذَهَبُ
بَعْضِ أَمْسَانِمْ وَهُوَ مَعْنَى التَّوْبِخِ الْمُنْصَوِّرِ وَأَوَّلُهُ قَطْعُ عَنِ النَّظْمِ الْمُرَكَّبِ حَيْثُ أَخْطَأَ فِيهِ
وَنَاصِبُ الدَّلِيلِ حَيْثُ أَقَامَهُ عَلَى وَجْهِهِ بِجَمِيعِ شَيْءٍ مُطَبَّقٍ وَارْتَبَتْ لَهُ وَاقِي بِنَا خُفَّتْ مِنْ
الْأَعْيَارَاتِ وَالْمَعْرِضَاتِ فِي الْأَجْزَاءِ دِيَانَتِ أَقَامَهُ الْحُجَّةُ الْمُتَعَبِّرَةُ الْقَوِيمَةُ وَلَيْسَ أَحَقُّ الْبَيْتِ تَد-

ترجمہ

اور اتفاق اس بات میں ہے کہ مجتہد بزرگ اور انتہا پرستی دلیں اور حکم دووں کے خلاف ہے جو کہے
وہ ہے اور اس کی جانب بعض شے سمجھے ہیں اور یہی شیخ ابو نعیم کا خواہ ہے۔ حفظ
انتہا کے اعتبار سے یعنی حکم کا لحاظ کر کے ہونے کی وجہ سے اس حقیقت سے کہ وہ حکم میں چونکہ کیا گیا کہ
دلیل میں درستگی کو پہنچ گیا ہو اس طریقہ پر دلیل کو دلیل کے طریقہ پر قائم کیا ہو اس وال میں کہ وہ دلیل اپنی
تمام مشروط وادکان کو خارج ہو اور وہ اعتبارات میں سے جن امور کا مطلق تعاسب کو انجام دینا ہو اور
مجتہد کے ذرا اعتبارات میں ایسی حجت قطع کو تو مگر نا نہیں ہے کہ جس کا مطلق تعصب حق ہو۔

تشریح

یہ لکھ کے شارح یہ بیان فرماتے ہیں کہ مجتہد عقلی آئمہ و نہیں ہے مگر میں کامیاب اور انتہا پر
ہر روز اعتبار سے عقلی کہا جائیگا۔ اس کے اعتبار سے تعصب اور تعصب کے اعتبار سے عقلی
یعنی اس کو یہ کہیں گے کہ یہ دلیل کے اندر بھی جو کام ہے اور حکم کے اندر بھی یا قطعاً تو نہیں گئے کہ حکم کے اندر
صحت جو کام ہے اور دلیل کے اعتبار سے میں چونکہ اس سے کہ اس نے دلیل پر سارا ذمہ خرچ کر ڈالا اور تو مشروط
کا اور ارکان کا لحاظ کرتے ہوئے دلیل قائم کی ہے اس دلیل کو میں نے صواب سے دوسرے کو ختم کیا ہے لیکن
ہے بعض مشائخ اور شیخ ابو نعیم اور ابن عدی کا بھی دلیل ہے اور محدث الشریعہ کا عقار آتی ہے۔ ہر فرقے سے
اپنے دھوے پر دلیل پیش کیے ہیں فرقہ اول نے اس کی دوسرے قدرت سے استدلال کیا ہے اور دوسرے
حدیث کے اندر حفظ کے مطابق سے استدلال کیا ہے کہ خطا بہت کم ہے کہ سامعہ مخصوص نہیں ہے مگر
دونوں دلیل مکرر ہیں امام ابو حنیفہ کے فتوے سے تعدد الشریعہ کی تائید ہوتی ہے۔ امام صاحب نے فرمایا
ہے "حُكْمٌ مَجْتَمِعٌ عَلَى الْحَقِّ عِنْدَ اللَّهِ وَاحِدٌ" یہ فرمان اس وقت درست ہو سکتا ہے اگر مجتہد
کو اقامت دلیل میں تعصب نہیں۔ نیز حضرت سلیمان دناؤ دے کے دانوے بھی تھے۔ رشاد کی تائید ہوتی

میں سلطان علیہ السلام کے اسمان کو اپنے قیاس کے مقابلہ میں قبول فرمایا، آپ بیٹے دولہان سے جو فیصلہ شریک
مقرر کے حق میں کیا وہ لائق قیاس کے مقابلے تھا اور دولہان ہی کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف سے فیصلہ کر چکی قوت
اور جبروت کی نقلی لیکن حاصل کر کے بات اللہ تعالیٰ نے سلطان کو سمجھادی وہ اس فیچور پر پہنچے جو اللہ کے لئے ایک
الصالح و محبوب تھا اور جسے آخر کار اللہ نے بھی قبول کیا۔

تنبیہ:۔ مقررہ ذکر سے چند امور مستفاد ہوئے: ۱۔ دونوں حضرات نے اجتہاد سے فیصلہ فرمایا، انہیں
ایک مقبب اور ایک مقلی ہے اور دولہان ماجور ہیں۔ جیسے کلام کے اسلوب کا ہر ہے (۲) اجتہاد بھی اجتہاد
کرتے ہیں اور اجتہاد میں اجتہاد سے بھی جوک ہو سکتی ہے۔ اس واقعہ سے اور اساری بدر کے اقتدار اجتہاد کے واقعہ
سے یہ بات منع ہوتی ہے مگر فرق یہ ہے کہ انبیاء سے اگر اجتہاد میں جوک ہو جائے تو وہ اپنی خطا پر برقرار
نہیں رہے جائیں گے بلکہ من جانب اللہ اس کی اصلاح کر دی جائے گی تاکہ بعثت کا مقصود رفعت نہ ہو و
یہ تفصیل آخر میں۔

الذاتی الاحادیث والاثران الدالۃ علی شریۃ بدالاجتہاد بین الصواب والخطا بحیث صارت
متواترة المعنی قال علیہ السلام ان اصبحت فک حشر حسنات وان اخطأت فک حشرت وولعنا
وقر حدیث اخر جعل المصیب اجرمین والمعتز اجرا واحدا ومن ابن مسعود ان اصبحت فک
اللہ والا فک من الشیطان وقد اشدت خطیۃ الصواب بعضهم بعضا فی الاجتہادیات

ترجمہ: دوسری وجہ احادیث و آثار میں جو اجتہاد کے جواب اور خطا کے درمیان دائرہ ہونے پر دیا
ہیں اس حیثیت سے کہ وہ احادیث متواترة المعنی ہیں فرمایا نبی علیہ السلام نے اگر توجہ نہ کی کہ جو پہنچ
گیا تو تیرے لئے دس یکیاں ہیں اور اگر جوک گیا تو تیرے لئے ایک تنگی ہے اور دوسری حدیث میں نبی علیہ السلام
نے مصیب کیلئے ڈبل اجر اور مقلی کے لئے ایک اجر قرار دیا ہے اور ابن مسعود نے منقول ہے کہ اگر میں صواب کو پہنچ
جائوں تو یہ اللہ کی جانب سے ہے ورنہ میری اور شیطان کی جانب سے ہے اور مشہور ہے اجتہادیات میں بعض حدیث
کا بعض کی غلطی پکڑنا۔

تشریح: یہاں سے شارح مقبب والدہ کے حق ہونے پر دوسرے نوع کی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ میں
کہ اجتہاد خطا اور صواب کے درمیان دائرہ رہنے پر دلائل کو خوالی آیات و احادیث و آثار
کو اپنی تعامیل احاد میں مگر وہ متواترة المعنی ہیں یعنی اگرچہ قواعد اسناد میں مگر قواعد متواتری و قدر
مشترک سے یہ بات ثابت ہے اور شارح نے قواعد کی قید سے لے کر یہ کہ ان کے تطبیق میں ارشاد فرمودہ
قول کے مطابق احادیث سے اسی وقت اصول پر اس قدر دلی ہو سکتا ہے جبکہ وہ ہر قاعدہ کو پہنچتی ہوئی ہوں

پھر شائع کرنے میں تین حدیث نقل فرمائی ہیں اور چوتھے خبر پر کیا اس کی دلیل پیش فرمائی ہے۔

پہلی حدیث :- اس واقعہ سے کہ درآئگیا حضرت علیؑ علیہ السلام کی خدمت میں مقدمہ لیکر آئے تو آپ نے حضرت عبداللہ بن عمروؓ سے فرمایا کہ ان دو نقل کے درمیان فیصلہ کر دو انھوں نے عرض کیا ہر رسولؐ کی خبر آپ کے ہوتے ہوئے میں فیصلہ کروں گا؟ آپ نے فرمایا ہاں، انک ان اصبت فلانک عثر بھیر وان اجھدت واخطأت فلانک اجھد رواۃ العاکلہ۔ تو حدیث مذکور سے معلوم ہوا کہ حکم معین کے مطابق اگر فیصلہ کر دیا تو دشمن کی کیا ہیں اور اگر اجتہاد میں جو کہ ہوگی ایک نیکی اب بھی ہے معلوم ہوا کہ جہت بھی معصیہ ہو تب اور کبھی غلطی۔

دوسری حدیث :- میں نے حضرت نے معصیہ کے لئے دو ہزار جزا اور غلطی کے لئے ایک اجر فرمایا ہے۔ حدیث چوتھی :- اذا اجتهد المسافر فاصاب فلانک اجزان واذا اجتهد فاطأ فلانک اجز واحد لا یغفر ذلک ولا یغفر ذلک ولا یغفر ذلک بالغایۃ آخر :- اس حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ جہت بھی معصیہ ہو تب ہر کبھی غلطی، مگر میاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلی حدیث میں معصیہ کیسے دس نیکیاں تھیں اور اس میں دو ہیں البتہ ہر دو نقل میں تضاد میں معلوم ہو رہا ہے۔ پہلی حدیث میں مخالف کی خصوصیات کا وصف ہے ورنہ اصل کلی یہ ہے کہ جو حدیث ثانی میں ہے ظنا ورضیہ اعتبار۔ اور خطائی فرماتے ہیں کہ غلطی کو خاطر برا جز نہیں ملتا بلکہ طلب حق میں جو اس نے سعی کی ہے اس عنت پر جو ملے گی سزا جزا ہی وقت سے ملے گا جبکہ جہت اصول کو جاننے والا جو وہ قیاس کو پہچانتے والا ہو۔ والتفصیل فی الفقرات۔

تیسری حدیث :- حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مشہور ہے یہ جلیل القدر صحابی ہیں اس کے درجہ کے فقہ ہیں جن کا تعلق مسعودؓ سے مشہور ہے۔ مسعودؓ میں وفات ہوئی انھوں نے ایک مسئلہ میں اجتہاد کیا اور پھر فرمایا کہ اگر شک ہو تو یہ اللہ کا افضل وارث ہے ورنہ میری کوتاہی اور شیطان کے انزال کا اثر ہو گا، یہاں مسعودؓ کا اثر حکم سے روایت کیا ہے غلطی مذکور کی ہے کہ اس حدیث کو ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے اور صاحب نزہۃ نے کہا ہے کہ احمد و ترمذی نے روایت کیا ہے مگر ترمذی اور ابو داؤد کی جانب انساب درست نہیں کیونکہ یہ روایت ان دونوں کتابوں میں نہیں ہے۔

چوتھی دلیل قیاس :- یہ ہے کہ ہمارے کا آپس میں ایک دوسرے کا غلبہ مشہور و معروف ہے جس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر جہت معصیہ ہی ہوتا اور غلطی نہ ہوتا تو پھر غلطیوں کیا جاتا۔ ہر اجتہاد اپنی اپنی جگہ درست ہوتا بلکہ غلطی ثابت ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ حضرات صحابہؓ اس بات کو سمجھتے تھے کہ جہت بھی معصیہ ہوتا ہے اور کبھی غلطی کے نتیجہ سے بھی ہے یہی کہ حضرت عباسؓ غول کے قہر کی موت سے اور صحابہؓ نے اس سے اتفاق کیا مگر ان کے بیٹے ابن عباسؓ نے غول کا انکار کیا۔ ابن عباسؓ نے کہ کس کا علاج منہ طالع ہے تو ابن عباسؓ نے کہا کہ تو اگر منہ کو گھما تو غول کو دم کروں گا پھر ابن عباسؓ نے اس غول سے روم فرمایا تھا اور حضرت عثمانؓ نے حضرت ابو ہریرہؓ کو غولی دینے سے منع کرنا تھا جبکہ انھوں نے ان اجتہادات میں بکثرت چوک محسوس کی۔

ہر حال ان مجموعی دلائل کے جہت کا معصیہ اور غلطی ہونا ثابت ہوتا ہے۔

تسلیم:۔ شاعر نے کہا ہے کہ ایسی اعاذِ ربّ تھا جہاں کے صواب اور غلطہ کے درمیان اور جوئے پر بدلی نہیں
موازتہ العین ہیں، محض نال ہے۔ نیز انھوں نے جو دلیل اور پیش فرمائی ہے وہ بھی قطعی اہمالت نہیں ہے۔
یہ مستند بھی قطعی نہیں ہے بلکہ غلطی ہے اور مستلزمہ ظنی میں دلیل غلطی پر انکشاف کرنا چاہیے۔

الثالث ان الفيس لم يظهر له مثبت فان المثبات بالقياس ثابت بالنظر ايضا فعلى وقد جعلوا
عنوان الحق فيما مثبت بالنظر واحدا لا غير

یہودیوں اور عیسائیوں کے لیے یہ ہے کہ قیاس منطقی ہے مثبت نہیں **منفی** کہ جو حکم قیاس سے ثابت ہوتا ہے وہ منفی (خبر سے نص) ہوتا ہے، ثابت ہے اور ظاہر ہے اس بات پر اجازت کہ اس کے جو حکم ثابت انصاف ہوں

نوحیہ

ایک ہی حق جو تمام ہے نہ کہ غیر۔

تشریح شارح فرماتے ہیں کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط ہرگز نہ ہے۔ اہل مہنت نفس ہی ہوتا ہے کیونکہ قیاس میں حکم غیر مخصوص کو کسی خاص جامد کو جو ہے حکم مخصوص پر قیاس کیا جانا ہے جسے انہوں نے کو حرام قرار دیا شراب پر قیاس کرتے ہوئے نہ دو دھڑکتے اندہ شکر ہو سکتی رہے۔ سہر حال قیاس فقط منظر حکم ہے مہنت نہیں اسلئے کہ شرع سے کہ اندر حکم کو نوازا اندہ ہے۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نفس سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہی ہوتا ہے یعنی حکم واحد میں ہے اور جب قیاس کو کو فقط منظر ہا اندہ کہ مثبت تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے گو باکو وہ معنوی طور سے نفس ہی سے ثابت ہوا ہے تو جب حکم مخصوص میں ایک ہی حق ہے تو جو قیاس سے ثابت ہوا ہے یہاں بھی ایک ہی ہونا چاہئے اور جب حق ایک ہوگا تو ثابت ہرے کو کوئی مجتہد جس حق کو حاصل کرے گا اور کوئی جو کہ جامع کا لہذا مقصود ثابت ہوگا کہ مجتہد کسی مصعب ہوتا ہے اور کسی غلطی ہوتا ہے (وفی تفصیل)

عقائد کے متعلق کتاب تلویح میں تلاش کیا جائے جو متفق کی مشہور ہے۔

تشریح

یہ چونکہ دلیل ہے مذہب رائج کے حق ہونے پر جس کا ماحول ہے کہ شریعت محمدی میں یہ طریقہ انتہا نہیں کیا گیا اگرچہ آدمیوں کیلئے کچھ حکم ہو اور وہ مسدود کیلئے کچھ اور حکم ہو مگر عموماً سب پر فرض ہے خواہ عربی ہو یا غریب و غیرہ تو اگر ہر مجتہد کو معصوب مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے حق میں وہی حکم حجت بائیں سے معصوم ہے اور دوسرے بعض کے حق میں وہی منافات سے معصوم ہے جیسے مثلاً کا پنا خانہ کے فتویٰ سے جس کے حلیم ہواد مدخلی کے فتویٰ سے حال ہو اور حکم شریعت میں منافات ہے۔ ایسے ہی ایک چیز حلی کے فتویٰ سے فاسد ہواد دوسرے دل کے فتویٰ سے درست ہو جیسے طوطا آقاب کے دفت احسان کے یہاں نمازنا سادہ ہے اور ایلریش کے فتویٰ کے مطابق درست ہے یا ایک ہی چیز کسی کے فتویٰ سے واجب ہو اور کسی کے فتویٰ سے غیر واجب ہو جیسے دیر مدخلی کے فتویٰ سے واجب ہے اور شافعیہ کے فتویٰ سے سنت ہے وغیرہ وغیرہ۔

تو فعل واحد کا معنی متغایہ کے ساتھ القاف لازم آتا ہے ملاحظہ شریعت محمدی میں اس کی نظر نہیں ملتی لہذا مسکوم ہو اگر ہر مجتہد کو معصوب کہنا خلاف اصول ہے تو اس سے خود بخود بات ثابت ہو گئی کہ مجتہد کبھی معصوب ہو تا ہے اور کبھی غلطی۔ اور یہی عقیدین کا مذہب ہے۔

سوال۔ تقریباً تو ثابت ہے جیسے جو مرد دل پر واجب ہے خود دل پر نہیں، اور اگرچہ غاموسا پر نہیں؟ اور بسم خود دل کے لئے حلال ہے مرد دل کیلئے نہیں؟

جواب۔ یہ تو اصول کلی ہے تقریباً نہیں یہ ثابت کیا جائے کہ کچھ خود دل پر مجبور واجب ہے اور کچھ پر نہیں ہے نہ ہر مجتہد کے اجتہاد کے درست ہو سکتے ہیں دوسری قسم کی قرآنی لازم آتی ہے کہ وہ جواب سے بھی ہے۔

سوال۔ یہ سنائی جب جہت قبل کی تھی کہ نماز پر عتاب ہو اگرچہ اس نے خطہ کی ہو تو بھی اس کی عتاب درست ہے تو دیکھئے ہر مجتہد کا معصوب ہو لازم آئے گا؟

جواب۔ یہ مستند اجتہادی نہیں منصوص علیہ ہے۔ ارشاد باری ہے ﴿يَتْلُو تِلْكَ آيَاتِ الْكِتَابِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ تو اللہ کے اس کو کاغذ قرار دینا بہر حال یہ سوال خروج عن البحث ہے۔

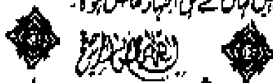
اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ پوری تفصیلی بحث اور تمام دلائل اور عقائد کے مسئلوں کے جوابات دیکھنے کیلئے ہادی کتاب تلویح شرح حقیق کا مطالعہ کیا جائے، وہاں تفصیلی بحث ملے گی۔

سوال۔ تلویح تو تصحیح کی مشہور ہے نہ تصحیح کی؟

جواب۔ جی ہاں، تصحیح کی شرح تو صحیح ہے اور تصحیح کی شرح تلویح ہے مگر شارح نے اپنی شرح میں ایہ نظر اختیار کیا ہے کہ جس سے اس کو دونوں کی مشہور کہا جاسکتا ہے۔ شارح خود تلویح جہ پر نظر لائے ہیں، و اذین شوبہ و دجہا بہ بحدت بمیز اللعان مشی و عا وینہ الشرح بیاناً و وضوحاً الو

لہذا اگر اسکو تصحیح کی مشق نہ کجدا جائے تو کچھ بد باطنیں بگڑ جائے۔ یہ شائع کی یہ کتاب بہت نایب ہے اور اصل فکر کی سحر کن آواز کا کتاب ہے۔

تتمیم فی الفہم - جامع مسلم الثبوت فرماتے ہیں المصیبت فی العقیبات واحد فی الا اجتمع التیقضان والمخلف فیہا ان یمان ناقب الملة الاسلام فکافروا واثار علی اختلاف فی شرائعہ شر قال علی مجتہد فی المسئلة الاجماعیۃ مصیبت عند الفاضل الخ بکن والتیم الاشرعی کوالغزالی والمزی وعلیہ الجوزی ونبیہ المرحمۃ المعقولۃ لیمعم ثم قال والمعتار ان الله حکمنا معینا اوجب طلب حیلنا فہذا اجابہ فلما اجز ان ومن اخطا فلما اجز لا مثقالہ امر الاجماعی ببدل الوسم وهذا صحت قول العقیبۃ ان المجتہد المخل مصیبت استبداد وهذا هو المعجم عند الائمۃ الاربعۃ ولما کان ذامب المجتہد طالب لم یطلب خیر فی نظر ویقتل بالصلوۃ والخطا یجوز کہ یمنظر فیہم ویرد ہون ^{۱۲۸} **تتمیم فی الفہم** - غدار سے جو اجتہاد کے شرائط لکھے ہیں وہ اب عمار میں مقتود ہیں اسی نے جو بھی حدیث کے جس سے اجتہاد منقطع ہے اور ائمہ مجتہدین کا جار میں دیکھا ہے اور انھیں جاری کی تعلیم پر طار کا اجماع ہے اور اس پر بھی اجماع ہے کہ ان چاروں کے علاوہ کسی اور کی تعلیم نہ کی جائے گی اس موضوع پر عمار ارادت کی مستند دیکھا ہے موجود ہیں ایذا اور دوی کا دعویٰ اجتہاد غیر مسلموں ہو گا تاہم کہ ان کے نام میں اس سے بڑے بڑے علماء راجحین موجود تھے اور جہاں وہ سب تعلیم کرتے ہیں اور اسکو واجب قرار دیتے ہیں تو موردی اور اسکے متبعین کو جو علوم و فنون سے کوہے ہیں کہاں سے حق اجتہاد حاصل ہو گا۔



الکلام فی التفضیل

الشریعت العزت نے تمام مخلوقات کو جبہ اخربا اور ان کے ان کو اشرف المخلوقات بنایا، فرمان باری و تعالیٰ کے حکم کے تحت ہم نے اس پر وال سے اشرے انسان کو حسن نصیحت، لطف، تدبیر اور عقل و محاسن غایت فرمائے جس سے دنیوی و دینی مسافروں و منافعوں کو سمجھ اور اچھے برے میں تفریق کرنا ہے ہر طرف نرمی کی انھیں اس کیلئے لکھی ہوئی ہیں، دوسری مخلوقات کو قوافل میں لاکر اپنے کام میں لگا کر ہے، خشکی میں جانوروں کی طرح پر یا دوسری طرح کی گاڑیوں میں سفر کرتا ہے اور سمندر میں کی کشتیوں اور جہازوں کے درجہ بنے تکلف سلطنت کرتا چلا کر ہے، قسم قسم کے حملہ کھانے، پکڑنے، مکانات اور دنیوی آسائشیں و راحت کے ممالکوں سے متعلق ہوتا ہے، انھیں بیہوشی کے سب سے پہلے باپ آدم علیہ السلام کو خداوند تعالیٰ نے سجدہ ملا کر بنایا اور ان کے آخری پیغمبر علیہ السلام کو مکمل مخلوقات کا سردار بنایا، عرض ذریعہ انسانی کو حق تعالیٰ نے کئی مثبت سے عزت اور بڑائی دیکر اپنی بہت بڑی مخلوق پر تفضیل دی۔

اس آیت کے تحت مفسرین نے بھی یہ بحث چھیڑی ہے کہ لاکھ آدمی کون ان فعل میں کون انفعول ہے؟ لیکن نقصان یہ ہے کہ آیت سے اس مسئلہ کا فیصلہ نہیں ہوتا اور ختم کی دانستہ بغفلت کی ہے کہ رسول بشر و رسل ملائکہ سے افضل ہیں اور رسل ملائکہ (بانتشار رسل بشر کے) باقی تمام فرشتوں اور آدمیوں سے افضل ہیں اور عام فرشتوں کو عام آدمیوں پر فضیلت حاصل ہے۔ مگر بقول صاحب جزاء اللہ العزیز مرتبہ اللہ علیہ وسلم جس کے سلسلہ میں ذکاب اللہ یا خلق ہے اور نہ احادیث سے اس کی صراحت ہے اور نہ صحابہ کلاس مسئلہ میں شکل ثابت ہے اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں توقف ثابت ہے گو بخیر فرشتوں کے اوائل متاخرین تھے البتہ باجماع اہلسنت والجماعت جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمام فرشتوں سے افضل ہیں، بعض اکابر سے منقول ہے کہ علماء کا جملہ ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام مخلوقات میں سب سے افضل ہیں نیز نیک کہ ملائکہ کروبیوں سے اور عرش عظیم سے گویا کسی بعد از خدا بزرگ کوئی قصہ مختصر۔ اسکے بعد کتاب کی عبارت را حظ

[illegible]

ترجمہ اور اس آیت کے رُسل فرشتوں کے رسولوں سے افضل ہیں اور فرشتوں کے رُسل عامہ البشر سے افضل ہیں اور عامہ البشر تمام فرشتوں سے افضل ہیں۔ ہر حال رُسل ملائکہ کا عام انسانوں سے افضل ہونا ہمارے بلکہ ہمارے نامتو معابد اور انسانوں کے رسولوں کو فرشتوں کے رسولوں پر فضیلت دینا اور عام انسانوں کو عام فرشتوں پر فضیلت دینا پس حذر و تدابیر کی وجہ سے ہے۔

تشریح اور کیا بات دہیں نشین رہی چاہے کہ مصنف کے کلام میں رسولِ بشارت سے انبیاء مراد ہیں یا تو نبی
بشارت پر کہ خاص کو عام مراد لیا گیا ہے یا ممکن ہے جسے شارحِ رسول اور شیخ کے درمیان سادہ
کے فاصلے ہیں، مصنف نے بھی سادہات کے قائل ہیں۔ دوسری بات یہ کہ کفر مشتبہ ایسے ہیں کہ جو احکامِ خالص
و دھرم فرشتوں کے پاس پہنچاتے ہیں تو انکو ردِ مکمل ملائکہ سے نفیر کیا گیا ہے۔ تیسری بات یہ کہ عام انسانوں
سے مراد غیر انبیاء و رسلین اور علماء امت اور صلحاء امت ہیں۔ چوتھی بات یہ کہ ان لوگوں کے متعلق
یہاں ماہِ انسانوں سے مراد نہیں ہیں۔ نیز شارح کے کلام میں حضرت سے مراد حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔

جب یہ اہل ذہن فقیہین کو اب سے مسئلہ یہ جان کر آیا کہ جب کہ انسانوں میں سے تو یہ سب اور کئی ہیں، روڈ ٹیکل ملا کر سے انفل ہیں اور روڈ ٹیکل ملا کر عام انسانوں سے انفل ہیں اور عام انسان عام فرائضوں

سے انقلیل ہیں۔

اس کے بعد شارح فرماتے ہیں کہ انہیں ملائکہ کا عام اہتمام سے انقلیل ہونا لازم ہے بلکہ ضرورت دیکھ سے ثابت ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ انہیں بشر برکت ملائکہ سے ایسا مقام حاصل فرشتوں سے کیونکہ انقلیل ہیں تو شارح فرماتے ہیں کہ اس پر بہت سے دلیل قائم ہیں جنکو شارح آگے بیان فرماتے ہیں۔

الاول ان الله تعالى اموال الصلاة بالسجود لآدم عليه السلام عرو وجبه العظيمة والتكريم بدلها قولہ تعالیٰ حکایت عن ابيس ان ایتك هذا الذي كومت علي وانا حين من خلقتني من ناپ خلقتني من طين ومقتضى الحكمة الاموال الذي بالسجود لا غرو وبن الخلس۔

ترجیح

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعظیم و تکریم کے لیے فرشتوں کو آدم علیہ السلام سے پہلے سجود کا حکم فرمایا انہوں نے اس کی نافرمانی کی اور اس سے کفایت کرتے ہوئے انہیں کی بجائے اس کو آپ سے میرے اور عزت دی مگر انہیں اس سے بہتر نہ دی جو کہ تو نے آگ سے رواں کوئی سے پیدا کیا ہے اور حکمت کا تو اللہ تعالیٰ کو عقل کے لئے سجود کا حکم کرنا ہے نہ کہ برکتیں۔

تشریح

یہ پہلی دلیل ہے جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ فرشتوں کو اللہ کا حکم ہوگا کہ ہم علیہ السلام کو سجود کریں۔ اور یہ حکم پرناہ و عظیم و تکریم و تعظیم کا اور نہ شیطان اور نہ انہی نے کراؤ اس کو یا براہی اعلیٰ کرنا۔ وہاں کہا کہ میں اس سے انقلیل و برتریوں اس بات پر دل ہے کہ یہ سجود پرناہ و تکریم و تعظیم تھا لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آدم علیہ السلام کی عظمت و کرامت کو فرشتوں پرناہ و تعظیم و احترام سے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ آدم علیہ السلام سے انقلیل ہیں اور تعظیم کا کوئی قائل نہیں۔ لہذا اس سے یہ حکم قائم کیا گیا کہ انہیں ثابت ہوگا اور انہیں منظور ہے کہ انہیں انہوں نے ملائکہ سے نفی نہیں۔ انقلیل اس اجمال کی وجہ سے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کا خلیفہ ہوا مسلم اور چنانچہ فرشتوں کو دوران کے ساتھ جنات کو حکم ہوا کہ حضرت آدم کی بطور سجدہ کریں اور ان کو قید سجود نہ کریں۔ جیسا اسلین چنانچہ دل و بعد و فرشتوں نے اس پھر ان کا ان دولت کو اندر میں پیش کرنا حکم کرتے ہیں تاکہ کسی کو سر نہائی کی گواہی نہ دے چنانچہ سجدہ کا حکم اور اس کے ساتھ میں جنات سے تھا اور ملائکہ کے ساتھ کمال احکام رکھتے تھے۔ سب اس سرکشی کا یہ ہو کہ جنات چند برسوں میں مشرقت تھے اور آسمان پر بھی نہ تھے تب ان کا خدا اور جنات و برتری بڑھی تو ملائکہ نے حکم الہی اعلیٰ کو نکل کیا۔ اور بعض کو چھل پرناہ اور برتری میں مشرک کر دیا۔ ان میں سے بڑا عالم و زاہد تھا جس نے جنات کے لئے دے دی ہے تو ان کی نافرمانی کی سفاک سے یہ نہ کیا اور انہیں جس رہنمائی کا اور اس میں میں تھا کہ جنات کی جگہ اب جنات میں ہی نہ تھیں جس مشرقت نہ باجاؤں، عبادت میں بہت کو مشرقت کرنا بار بار خلافت ان کا جاس بکرا رہا۔ جب حکم الہی

حضرت آدم کی نسبت مخالفت کا یہ ہوا تو ابلیس، اہلس بوار اور عبادتِ ربانی کے رشتہ جالے پر خوش حید میں اسے
سب کو کہا در ملعون ہوا وہ شیطان کا سر پہلے اپنے تمام گنہگاروں پر غر غر کرتا رہا میں خطاب دے کر فرمایا آنا میں
ظاہر ہوگا اور نہ کہ کوہِ قنبری میں کہ وہ چوں کہ ایک کھلی کو غلابِ حکمت اور موجبِ ہار تھا اور کھلی کا سر ہار
کرا کر کیا اور گئے کہ **لَا تَجِدُ لِقَاءَ رَبِّكَ إِلَّا هَٰذَا** فقال اريد لقاء الله وكنت اريد كذا
اخر قیل **وَالْوَيْلُ لِمُطِيقِيهِ** **لَا تَجِدُ لِقَاءَ رَبِّكَ إِلَّا هَٰذَا** کیا میں نے جسے تو کہہ کر دیا جسکو نے نبی
سے خطاب کیے گئے گا ہمارا جو تو کہ جس شخص جسکو نے ہم پر بڑھا دیا تو ہم کو بڑھیل دے تو سے قیامت کے دن تک و
جس اس کی یاد لاؤ کہ تو جانی دے تو اس کو خوش سے دے یہ صفتِ درما صفتِ بل بلکہ تو خود سے مجھو کہ رہا
کو اپنا سوز گزوں جیسے گھوڑے کو گام پر بکرتا ہو کر کیا جانتے پھر یہ سب سامنے آتا کہ دوسرے کسے بھی پر
فضیلت دینا کس طرح جائز ہو گا شیطان کی اس تقریر سے متشعوب ہو کر آدم کو کچھ تعلیم دیکر کے فرشتہ پر
تھا کہ بعض قبلہ کے طریقہ سرور شیطان آدم کے بعد نہ بڑھ جائے مگر آخر میں ذکر کرتا

تفسیر: اربعہ ہفتہ: آخری کے معنی میں مستعمل ہے۔ حامدہ و عرب ایسے ہی ہے اور کون خطاب کی
 ناما کا مکرہ ہے سب سے بڑی کون کن عرب نہیں ہے وہ اگر اسکا اسم مانا جائے تو مجھ۔ مانا جائیگا یا عرب یا منقرض
 اور سب صورتیں باطل ہیں، و التعلیل کی حاشیہ پر غور و

[illegible]

برخلاف اس کے جب آدم علیہ السلام سے چوک ہوئی تو ظہر نکالی نے خاک کے آگے فروختی، خاک نہری اور قباوت نہا
کی روانہ کھلائی، چنانچہ انکی استقامت و ثابت نے دشمن اجتناب فرماتے نہایت عجب و وحشیانہ کا نتیجہ
پیدا کیا اسی لئے کہا جا سکتا ہے کہ ایسے لوگوں نے آدمی و ظہری کو ان سے بھی اپنی انقباض کے دعوے میں منظور نہا
چنانچہ عاتق شمس الدین ابن القیم نے بذریعہ الفاظ میں چندہ دعوے سے اپنی کاسک سے انقباض ہونا ثابت کیا ہے
بہر حال ان دونوں آیات کو پیش کرنے سے شامہ کا مقصد یہ ہے کہ یہ تہجد و ریتا تنظیم و ذکر پر متجاوز نہا ایسے کو یہ
برسی نہ ہوئی، اس کے بعد شارع فرماتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ تہجد تنظیمی تھا اور اظہار ذکر کی خاطر
تھا تو یہ بات مسلک ہے کہ حکمت کا تقاضا یہ ہے کہ آدمی کو کھانے کے لئے اور قدر اندازہ ذکر کا اظہار
حکمت نہیں ہوتا تو اس سے خود بخود یہ بات سمجھ میں آگئی کہ آدم علیہ السلام تمام ملائکہ سے افضل ہیں اور رب انکا افضل
ہونا ثابت ہو گیا تو تمام انبیاء کا بھی حکم ہو گا کیونکہ تقریب کو کوئی قانس نہیں لہذا ایسی ہر اول مقصود تھا کہ ثابت ہوا

اللہ ان کل واحد من اهل اللسان یفہم من قولہ تعالیٰ وعلیٰ آدم ا لا نقاد نگاہ۔ الابیۃ
ان المقصد من انی تفضیل آدم علی الملکات حکمت و بیان زکاة و علوہ و استقامتہ العظیم و التکریم۔

ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ اہل زبان میں سے ہر ایک اللہ کے فرمان و علم آدم السلام نگاہ سے بات سمجھا ہے
کہ مقصود اس سے آدم کو دیگر فضیلت دینا ہے اور آدم کے علم کی زیادتی اور ان کے مستغنی

تشریح

ابھی اسے شارع دوسری دلیل بیان کرنے ہوئے کہتے ہیں کہ جو اہل زبان میں اندامی لغت عرب
سے واقف ہیں وہ فرمان باری و علم آدم السلام نگاہ سے یہ مطلب سمجھتے ہیں کہ اس سے آدم کی انقباض
مراد ہے اور ان کے کلمات علیہ السلام اس میں کیوں ہوئے وہ مستغنی نظم و ذکر ہیں۔ پوری آیت اس مراد ہے۔ وعلیٰ
آدم الا ستماع لکلمات اللہ عزوجل فقال انہ یفہم فی ما نسمیٰ و لہذا لان کلمہ جابلیان
ظاہر یہ کہ جب ملائکہ کو کہ ایسے مخلوق کہ جس میں مقصد اور لہجہ مرزبان ہوئے ہم جیسے طریق اور زبان
کے ہوئے ہوئے انکو خلیفہ بنالاس کی دیکھا ہوگی؟ تو بطریق استفادہ یہ سوال اور اعتراض ہرگز نہا ہر ایک کو
کوئی آدم کا حال کو محسوس ہو اس میں بہت سے اختلاف ہیں حقائق پر قیاس کیا کہ حق تعالیٰ نے پہلے بت دیا
تھا یوں مقصود یہ لکھا دیکھا یا سمجھے کہ حاکم و علیہ کی ضرورت جب ہی ہوگی جب اللہ و نسا ہو گیا حضرت
آدم کے قابل کو دیکھ کر بطور قیادہ سمجھ گئے ہوں جیسے انھیں نے معصرت آدم کو دیکھ کر کہا تھا کہ یہ لول ہوئے
اور ایسا ہی ہوا بہر حال فرشتوں کو بہر دست اجمالی جواب دیا کہ ہر خوب جانتے ہیں اس کے بعد اظہار میں
کھینچیں ہیں تم کو انھی تک وہ کھینچیں محسوس نہیں ورناس کی انقباض اور غفلت میں مشغول نہا کرتے۔

پھر غلامی کے یہ حق تعالیٰ شانہ نے حضرت آدم کو ہر ایک چیز کا نام بتایا اس کی حقیقت اور غایت کے لئے اور نفع اور نقصان کے لئے تاکہ فرمایا اور زمین کے درمیں بد واسطہ علوم القادر فرمادیا کیونکہ بدوں اس کمال علمی کے خلافت اور دنیا پر حکومت کیونکر ممکن ہے اس کے بعد لاکھوں کاس حکت پر پہنچ کر تکلیف و محنت سے اور ہنگاموں کا سوال کیا گیا کہ اگر کوئی اس بات میں کرم کا وہ خلافت انجام دے سکتے ہو تو ان چیزوں کے نام و احوال بتاؤ لیکن انھوں نے اپنے بخل و غصہ کا اقرار کیا اور خود بخود کہہ دیں اس علم عام کے کوئی کا وہ خلافت زمین میں نہیں کر سکتا اور اس علم عام میں سے تو یہ دلیل اگر ہم کو حاصل ہوا بھی تو اسی بات سے ہم قابل خلافت نہیں ہو سکتے نہ جو کبریا نے کبریا سے علم و حکمت کو کوئی نہیں پہنچا سکتا۔

اس کے بعد حضرت آدم نے ہر پتہ تمام اشیاء عالم کے ایسی سوائی ہوا تو فر فرسید اور ملکہ کو تیار کیا۔ یہ کہ وہ بھی سب دنگ رہ گئے اور حضرت آدم کے جملہ علمی پر مشتمل کر گئے تو اللہ تعالیٰ نے ملائکہ سے فرمایا کہ تم ہم سے کہتے تھے کہ ہم جو غنی اور آسان زمین کے جانے والے ہیں اور تمہارے ملک میں جو باتیں ممکن ہیں وہ بھی سب ہم کو معلوم ہیں اس سے ہم کی فضیلت عبادت پر ثابت ہوئی ہے۔ دیکھتے عبادت میں ملائکہ اس قدر رشہ ہوئے کہ میں لکھو اور لکھو میں جو کہ انسان سے کم ہیں اس لئے مرتبہ خلافت انسان کی کو عطا ہوا اور ملائکہ نے بھی اس کو تسلیم کر لیا، اور ہونا بھی یوں ہی چاہتے کیونکہ عبادت تو خواہ مخلوقات سے خدا کی صفت نہیں البتہ علم خدا کے تعالیٰ کی صفت اعلیٰ ہے اس لئے قابل خلافت ہی ہوئے کیونکہ ہم غلیظ ہیں اپنے مستخلف عنہ کا کمال ہونا ضروری ہے بہر حال یہ بات مذکور ہے آدم کا ملائکہ سے اعلیٰ ہونا اور وہ ملائکہ کا بے علم ہونا اسے کمتر ہونا اور ملائکہ اس سے ثابت ہے کہ **يَسْتَوِي الْكَافِرُ وَالْمُؤْمِنُ وَالْذَّالِمُ وَالْعَاطِلُ** وغیرہ وغیرہ۔ لہذا ثابت ہو کر کہ رسول بشر رسول ملک سے افضل ہیں۔

الثالث قولہ تعالیٰ ان الله اصطفى آدم و نوحا و آل ابراہیم و آلی عثمان علی العالمین
والتملائکة من جملة العالمة وقد خسر من ذلک بالاجتماع لفضیل عامۃ البشر علی کل المخلوق
فبقی معنی لا بہ فیما عدا ذلک ولا خفاء فان هذه المسئلة ظلیمة ینتفیحها بالادلة الظنیة۔

ترجمہ

پھر یہ دلیل قرآنی کا فرمان ہے کہ اللہ نے آدم اور نوح اور آل ابراہیم اور آل عثمان کو تمام عالموں سے پسند کیا۔ اور ملائکہ جملہ عالم کے ہیں۔ اور اجماعاً کیونکہ جس سے اس میں سے رسول ملائکہ پر عالم انسان کی فضیلت کو خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں یہ فرمان ہوں کہ باقی رہا اور کوئی پرستیدگی نہیں اس بارے میں کہ یہ مسئلہ فیہ میں میں وہاں ظہیر پر گفتار کر لیا جائے گا۔

تشریح

شارح مذکورہ آیت سے یہ استدلال فرورہے ہیں کہ اس سے آدم اور نوح اور آل ابراہیم کو تمام عالموں سے افضل اور پسندیدہ ہونا ثابت ہے اور فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو مکمل

ہو کہ حضرت زین العابدین سے بھی افضل ہیں تو اس پر انکس ہو کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی برحق مناجات سے افضل ٹھکر کرنا چاہئے وہو شارح نے اس کا جواب دیا کہ آیت سے تو یہی ثابت ہوئی ہے کہ انسان مطلقاً فرشتوں سے افضل ہیں مگر کیا جانے بلا حجاج اس میں تخصیص کی گئی اور کہا گیا کہ وہام توں سے دلیل ملے کہ افضل ہیں تو ہنکو خاص کر ہنکار لیا باقی انداز کے کہ میں آیت معمول ہر قدر ہے اور ہمارا غایت ہے اس پر پھر سوال ہو کہ اول مسلم تو یہ ہے کہ عام مفہوم میں بعض ظنی ہو تا ہے یعنی تخصیص کی وجہ سے عام کی تطبیق ختم ہو جاتی ہے اور جب آیت ظنی ہوگی تو اس سے استدلال کیونکر درست ہو گا؟

جواب یہ کہ یہ بھی ظنی ہے مسائل فقہیہ میں سے نہیں ہے لہذا جیسا کہ مذکور ہو چکی دلیل اس بنا پر اس میں ظنی دلیل پر کفار درست ہے۔

تنبیہ (۱۱)۔ خدا کی مخلوق میں زمین، آسمان، چاند، سورج، دستارے، فرشتے، جن، شیخرا، حرب کی شامل تھے مگر اس نے اپنے علم عباد اور ملکیت انہیں کے کتاب روحانہ اور کتاب جسمانیہ کا جو مجموعہ الہامی اور علیہ السلام میں روایت کیا کہ مخلوقات میں سے کسی کو نہ دیا بلکہ آدم کو موجود ملائکہ بنا کر ظاہر فرما دیا کہ آدم کا اعزاز و کرامت اس کی باگداریاں ہر مخلوق سے زیادہ ہے آدم کا یہ امتیاز اور اہل طہائی افضل و شریف تھے جو نبوت سے بچ کر تھے ہیں ان کی شخصیت پر محدود و مقصور نہ تھا بلکہ مستقل ہو کر ان کی اولاد میں اوج طہارت کا کوہا پھر مستقل ہوتا ہوا ان کی اولاد حضرت ابراہیم تک پہنچا۔ ہر اس سے ایک نئی صورت پیدا ہوئی۔ آدم جن کو کہ بعد میں انسان دیا گیا اور رہتے تھے وہ سب ان دونوں کی نسل سے تھے کوئی مائدین و دلوں کی ضرورت سے باہر نہ تھا۔ ہر خلقت اس کے براہیم کے پیدا کی نسل کے علاوہ دنیا میں دو ستر بہت سے خاندان موجود رہے لیکن جس خاندانے بیشمار مخلوقات ہیں اسے منصب نبوت کیلئے آدم کا انتخاب کیا تھا۔ اس کے علم محیط اور انہی پر کامل تھے آئندہ کے لئے ہزاروں گھڑائیوں میں سے اس منصب عظیم کیلئے ابراہیم کے گھرانے کو مخصوص فرما دیا ان کی قدر راہیا۔ درسل براہیم کے بعد گئے انہیں کے دو خاندانے اسحاق و یعقوب و تھیل کی نسل سے آئے جو کہ مومناں کا سلسلہ باپ کی طرف سے چلے گئے اور حضرت مسیح علیہ السلام غیر باب کے پیدا ہوئے تھے اس کا واسطہ وہم ہو سکتا تھا اگر کوئی اس کو تسلیم کرنا چاہیے سے مستثنیٰ کرنا چاہیے اسلئے حق تعالیٰ شانہ نے اہل طہان اور ذریتہ بعضہا میں بھی فرق کر منتخب کیا کہ حضرت مسیح جب صفت ان سے پیدا ہوئے تو ان کا سلسلہ نسب میں ماں کی طرف سے لیا جائیگا کہ معاذ اللہ خدا کی طرف سے اور ظاہر ہے کہ ان کی والدہ مریم صدقہ کے باپ طہان کا سلسلہ حضرت ابراہیم پر مشتمل ہو تا ہے تو اہل طہان اہل براہیم کی ایک شاخ بن گئی ہوتی اور غیر خاندان ابراہیم سے باہر نہ ہوا اگر ہم کی والدہ کا نام حضرت فاطمہ ہے۔

تنبیہ (۱۲)۔ عزرائیل کو حضرت موسیٰ اور ہارون کے والد ہیں اور دوسرے طرف بنی مائمان ہیں جو حضرت ابراہیم کے والد ہیں دوسرے طرف پیچے عمران سے احمادہ سو سال بعد کے ہیں تو آیت میں عمران بن عمران بنی ہارون کی کہ لیاہ

تنبیہ (۱۳)۔ مسائل اختلافیہ دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) جن میں تحصیل جہنم مقصود ہو (۲) جن میں ظن بر الفسار

باز ہو تو یہ مسئلہ ایسا ہے جہاں کئی پرکھنا ہو گا۔

انکلیج ان الانسان قد يحصل الغضائل او الكدمات العظيمة، والعمليہ مع وجود العواطف
والمواضع من الشهوة والغضب وسدوج الحاجات الضرورية الشاغلة عن الكتاب الكمالات
ولا شئت ان العجوة وكسب الكمال مع الشواغل والعواطف الشوق وادخل في الاخلاص
فيكون الفصل.

ترجمہ

پوری دلیل یہ ہے کہ انسان نفساں اور کلمات علی اور علی برکادوں اور بندہ شوق کے باوجود حاصل
کر لیتا ہے یعنی شہوت اور غضب اور بن حاجات ضروریہ کا طور جو کلمات کے کتاب سے روک رہی
ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ عبادت اور کمال کو حاصل کرنا سوانح اور برکادوں کے باوجود زیادہ مشکل
اور اعظم میں زیادہ دشوار ہے تو ان میں ہی افضل ہو گا۔

تشریح

یہاں سے شارح یہ بھی دلیل بیان فرماتے ہیں کہ انسان کے اندر فطری طور سے ایسی حالت و جہت
رکھے گئے ہیں جو انسان کو نفساں و کلمات کی تحصیل سے سادات باز رکھتی ہیں مثلاً انسان میں
ماہ شہوت ہے اور غضب ہے اور ہر دو دنیاوی ضروریات میں پھنسا رہے ہیں ان فرشتوں کے کہ انکو نہ جنو عیات
و نہ یادم کھیرے ہوئے ہیں اور نہ شہوات و غضب کا مادہ ان میں وجہ ہے نہ انھیں اکل و شرب کی ضرورت ہے
اور نہ کچھ مومنوں کی مخلوق انسان کے کہ اس کے اندر یہ سارے لوازم موجود ہیں پھر بھی کلمات علیہ اور کلمات
سلطہ حاصل کرے تو اس کا جہت بڑا کمال ہے اور جس عبادت میں شغف زیادہ اٹھائی پڑتی ہے اعظم بھی
ای میں زیادہ ہوتا ہے۔ لہذا ان تمام وجوہات سے معلوم ہو گا انسان کا حاصل کیا ہو کمال علی اور علی ہو گا
کے کمال سے افضل ہونا چاہئے اور پھر انسان فرشتے سے افضل ہو چکا ہے۔ یہ فرشتے تو ان کی عبادت تو
ایک ہی چیز ہے جیسے انسان کیلئے سانس لینا ہی چیز ہے جسکو اگر نہ مرنے میں فرشتوں کو کوئی مشقت لاحق نہیں ہوتی

تسلیم

عواطف عموماً کی چیز ہے یعنی برکادوں، عواطف کا کوئی برعطفنا عطف تفسیری ہے، شہوت، غوہ
غضب، تنافع، من مملوک و مملوہ، یعنی شہوت ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ انسان کھانے پینے
اور بیٹے وغیرہ کے منافع حاصل کرتا ہے اور غضب ایسی قوت ہے جس کے ذریعہ مفسدین سے حفاظت
ہوتی ہے مگر جب شہوت حد سے بڑھتی ہے تو آدمی حرام کاری پر آمادہ ہوتا ہے اور غضب درجہ اعتدال سے
بڑھتا ہے تو دوسروں کو ناحق تکلیف دینے پر کمر بستہ ہو جاتا ہے۔

و ذهب المعتزلة، واللاسفة، وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة، وشكوا ابو جعفر۔

ترجمہ

اور گئے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ فرشتوں کو نفسیات دینے کی جانب اور انھوں نے چند واسطوں سے امتداد مل کر کیا ہے۔

تشریح

ایماندار مسلک بتانے کے بعد اور اس پر دلایل کر چکے ہیں۔ شائع فریق مخالف کا مسلک پیش کرنے میں جو فرشتوں کو انسان سے افضل کہتے ہیں معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کو یہی مسلک ہے جن میں سب فرست قاضی ابو بکر باغلی، ابو عبد اللہ حنین، اسحاق ابوالخنی، اسفرائینی اور شیخ علی بن ابی نعیم صاحب فتوحات مکی ہیں۔ پھر شائع فریق مخالف کے مسندات نقل کئے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ الحکایات بھی رہا ہے جو سب آپ کے سامنے آ رہے ہیں۔

أقول ان الملائكة أرواح عجيبة كاصلة بالعقل مبرأة عن مبادي الشؤ و مبرأة لأفان كماله و الغضب و عن ظلمات الهوى و الصور و قوبه على الأفعال العجيبة عالمه بالكون ما ضيها و أيها من غير غلبه الجواب ان مبادي ذلك على الأصول الفلسفية دون الاسلامية.

ترجمہ

پہلی دلیل یہ ہے کہ فرشتے اور روح مجرد ہیں کامل بافضل ہیں، شہر ذاتات کے مبادی یعنی شہوت اور غضب سے پاک ہیں اور بیولوژی اور صورت کی، نہ کیوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ برقرار ہیں اور گندہ شدہ اور آئندہ کے حملہ آور ہونے والے امور کو بغیر غلبے کے جلتہ دے ہیں اور جواب یہ ہے کہ اس کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے نہ کہ اصول اسلام پر۔

تشریح

فلاسفہ فرشتوں کو ارواح مجرد عن المادہ مانتے ہیں اور ان میں تمام احکام لطیفہ کہتے ہیں تو فلاسفہ نے کہا کہ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ مادہ اور روح مجرد ہیں، کامل بافضل ہیں ایسی نفس جو کائنات حاصل کر لے یہ بتاتے ہیں کہ فرشتے اور ارواح مجرد عن المادہ مان کر تو یہ کہتے ہیں اگر کمال بافضل حاصل ہو گا تو حدوث لازم آئے گا اور حدوث مادہ کا محتاج ہے۔ نیز انھوں نے کہا کہ جس قوم سے عموماً افعال قبیلہ کا صدور ہوتا ہے یہی شہوت و غضب فرشتے ان مبادی شہور سے پاک ہیں تو ان کی کمال بافضل اور کمال کر سکے گا۔ ۱۱۔ بیولوژی اور صورت کی ظلمات نہ کیوں سے پاک ہیں اس لئے کہ جسم ان کے پہلا اجڑی اور صورت سے مرکب ہے اور فرشتے ان کے قول کے مطابق ارواح مجرد ہیں تو جسمانی جملہ برہوں، نہ تاریکیوں سے فرشتے پاک ہوئے۔ نیز افعال عجیبہ برقرار نہیں ہوں انسان کی قوت سے باہر ہیں جیسے بادلوں کو حرکت دینا اور ہواؤں کا جلانا اور بارش کا برسانا اور لوگوں کو زمین میں دھنسا دینا اور زلزلوں کا احداث اور مال کے پیٹ

میں بچوں کی صورت بنانا وغیرہ وغیرہ۔

اور چونکہ فرشتے اور راج جمود ہیں اور اندام ماضی اور آئندہ کے جلا احوال سے واقف ہوتی ہیں اسلئے فرشتے جو امور دیکھتے ہیں اور جو آئندہ ہوں گے سب کو ٹھیک ٹھیک جانتے ہیں وہ عقائد انسان کے شرارتی انکی تمام قوتوں کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ جملہ نظریہ میں وہ جس جن کی بنیاد اصول فلسفہ پر ہے کہ اصول اسلام پر اور چار اصول فلسفہ کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اصول اسلامی کے مطابق فرشتے اجسام لطیف ہیں نہ کہ رواج مجرہ اور جو ایں کئی محسوس ہیں اکثر غلط ہیں اور یہاں بحث صرف کثرت ثواب سے ہے نہ کہ قدرت و طاقت سے اور اسی کو افضلیت سے تعبیر کیا گیا ہے البتہ شہادت و غرض ہے برائۃ اور افعال و عیہ پر قدرت ہمارے نزدیک کسی مسلم ہے مگر کثرت ثواب کا دلائل سے اسلئے دلیل ناقص ہے۔

الْإِنشَاءِ أَنْ لَا نَسِيَاءَ مَعَهُ كُونِهِمْ أَفْضَلُ الشَّمْسِ يَعْطِفُونَ وَيَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ بِدَلِيلِ قَوْلِهِمَا تَعَالَى عَلَّمَكَ مَا نَشَاءُ يَدُ الْقَوِيِّ وَقَوْلُهُ تَعَالَى نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمْلَأُ إِنَّ الْقَوْلَ بِأَفْضَلِ مِنَ الْمَعْلُومِ وَالْجَوَابُ أَنَّ التَّعْلِيمَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَالْعِلْمَ كُنْ أَنْتُمْ هُوَ الْعِلْمُ الْقَوِيُّ .

ترجمہ

دوسری دلیل یہ ہے کہ انبیاء اپنے افضل البشر ہونیکے باوجود فرشتوں سے علم حاصل کرتے ہیں اور استفادہ کرتے ہیں اللہ کے فرمان "عَلَّمَكَ مَا نَشَاءُ" اور اللہ کے فرمان "نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمْلَأُ" کی دلیل سے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ معلوم مستعمل سے افضل ہے تو اسے اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کو جواب دے سکتی اور فرشتے محض سلیح ہیں۔

تشریح

یہ فریق مخالفت کی دوسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فرشتہ انسان سے علم اور زیادہ علم والا افضل ہوا کرتا ہے۔ اہل ہدیہ بات کہ فرشتہ کے علم کے زیادہ ہونے کا ثبوت ہے۔ قواس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ فرشتہ معتمد ہے جیسا کہ انھوں نے ثابت ہے اور اس کا مقام شاگرد سے بہت اعلیٰ اور بڑھ کر ہے۔ پھر علم کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی جانب عقول کے ذریعہ رہنمائی ہوتی ہے جسے فطری ذات و صفات کا علم ہوتا ہے بات نادر ہے کہ اس معرفت میں کچھ تعبیر نہ کرنا کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یا حضرت جبرئیل علیہ السلام سے صادر ہو جائے کیونکہ یہ جہل فی معرفۃ اللہ ہے اور جیسے مخلوقات کی کیفیات کا اور عجائب مخلوقات کا اور احوال عرض نہ کر سکی اور قلم اور صفت و نادر اور لطافت معلومات و دلائل اور احصائے ممکنہ اور ممکنات خطا و جزائر میں افواج حیوانات کا علم قواس میں کوئی شک نہیں کہ اس میں دلائل میں حضرت جبرئیل کو زیادہ معلومات ہیں اسلئے کہ ان کی عمر بھی بہت زیادہ ہے اور ان کے مشاہدات کثرت میں توان کا علم بھی اتم و اکمل ہو گا اور دوسری قسم علم کی وہ ہے جس تک بغیر دلی کے رسائی نہ ہو سکے تو

مقام: بنیاد کو حضرت جبریلؑ کی واسطے سے پہنچا ہے تو یہ بات ناممکن ہوگی کہ کوئی شخص حضرت جبریلؑ سے افضل ہو جائے کیونکہ حضرت جبریلؑ تمام شراعی کے لائے والے اور مذکور ہو جانے والے ہیں۔ یاس فریق کی دلیل کا حاصل ہے جس پر رسولؐ نے روایات پیش کی ہیں اور، علیٰ شذیہ القویٰ ذوق مزہ، "اسکو کھلا ہے بہت سخت فوٹوں والے سے جو زوردار ہے نبیؐ کی پیچھے دلا تو اصل میں اللہ ہے لیکن جس کے زور سے وہی آپؐ کا ہو گیا ہے اور تو لگا ہوا ہے کھلا ہے وہ بہت سخت فوٹوں والے اور زوردار حسینؑ اور جبر فرستہ ہے جسے جبریلؑ انہیں کہتے ہیں چنانچہ سورۃ النکور میں جبریلؑ کی نسبت فرمایا: "انہ لقول رسول کریم ذی قوۃ" اور

دوسری آیت منزلِ باقرہ ۱۸۵ میں علی علیہ السلام کو لکھ کر فرمایا کہ "اس کو لیکر آنا ہے ایک مہینہ فرستے
تیرے دل پر تاکہ تو روئےِ دالہ ہو جائے۔" یعنی قرآن کریم کو جو پہلی آیتیں لیکر آئے اور ایک وصفتِ قلب پر
فاداری کی برکتوں کو پہلی قلب تھا جو افسر کے علم میں اس بھاری امانت کو اٹھانے اور سمجھانے کے فاقے تھا جافہ
وہ قرآنی آئی اندر سے ہی ترسے دل میں ازنی چلی گئی۔ تو سنا سکوا اپنے مارے دل سے سا اور سمجھا اندر محفوظ
رکھا، شاید علی علیہ السلام کے لفظ میں یہ بھی اشارہ ہو کہ نزولِ وحی کی جو دو کیفیتیں احادیث بھی میں وارد ہوئی ہیں
یعنی پہلی کیفیت انجس کی طرح آنا اور کبھی فرشتہ کا سامنے آکر آدمی کی صورت میں بات کرنا، ابھی ہے
قرآن کی وحی اعلیٰ پہلی کیفیت کے ساتھ آتی تھی، کیونکہ دونوں حالتوں میں محققین کے نزدیک فرق
یہ تھا کہ پہلی حالت میں پیغمبر کو بشریت سے منقطع ہو کر ملکیت کی طرف جاننا پڑتا تھا جو اس وقت آلاتِ جدیدہ
کو بالکل معطل کر کے صرف دو عالمی توفیق اور تفسی حواس سے کام لینے تھے، دل کے کانوں سے وحی کی آواز
سننے تھے اور دل کی آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے تھے اور دل کی الہی توفیق اُن علوم کی خلق کرتے تھے
اور محفوظ رکھتے تھے بخلاف دوسری حالت کے کہ اس میں فرشتہ کو ملکیت سے نزول کر کے بشریت کی طرف آنا پڑتا
تھا، اس وقت پیغمبر انصاف پوری آنکھوں سے فرشتہ کو دیکھتے اور انصاف ظاہری کانوں کے توسط سے آواز سننے
تھے، یہی وجہ ہے کہ وحی کی پہلی شکل کو احادیث میں فرمایا کہ "هُوَ اَفْضَلُ" (وہ بہتر بہت بھاری ہوتی ہے)
کیونکہ اس میں آپ کو بشریت سے ملکیت کی جانب مائل نہ کرنا پڑتا تھا۔ خبر یہ آیات کی بوری انصاف جو وحی
فرق تھا، اے ان آیات سے یہ ثابت کرتا ہے کہ فرشتہ مطلق ہے اور انسان شاگرد سے افضل ہوتا ہے۔

شادمانی نے فرمایا کہ یہ مسلمین میں ہلشی ہے اور جو کچھ فرشتہ کا کام پہنچ کا ہے اس سے اسنادہ جانی کے طور پر خلیفہ کی شہادت جبرئیل کی جانب کر دی گئی ہے ورنہ اگر فرشتہ کا اعظم ہونا ثابت ہو گیا ہوتا تو کون کون سے آدمی اس قدر گھبراہٹ کا کیا مطلب ہو گا۔ نیز یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہماری گفتگو کثرت ثواب سے ہے اور کثرت ثواب کا نام دراصل ہے جو سارے پر نہیں اور نہ کثرت عبادت پر ہے بلکہ اخلاص کی کثرت و قوت پر ہے اور یہ کسی دلیل سے ثابت نہیں کہ فرشتوں کا اخلاص انفرادی سے زیادہ ہے۔ نیز یہ کیا کہا کہ معلم معلم سے افضل ہوتا ہے؟ مشکل ہے مگر اس کے خلاف ہمیں ہمت ہونا ہے کہ مٹا کر اسنادہ سے بہت آگے نکل جاتا ہے۔

الثانی انما قدر الطرد فی کتاب والسنۃ تقدیم ذکر ہم علی ذکر الانبیاء وما ذلک تقدیم
فی الشرف والمرتبة والعجاب ان ذلک تقدیم ہم فی الوجود اولاً لان وجود ہم اخفی من الوجود
بہ اقوی بالتقدیم والی

ترجمہ

تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب و سنت میں فرشتوں کے ذکر کی تقدیم عام ہے، بیاہر کے ذکر پر اور یہ
فقہ شرافت اور مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ فرشتوں کے مقدم
ہونے کی وجہ سے ہے وجود میں۔ مسئلہ کہ ان کا وجود معنی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی اور تقدیم کے لائق ہے
یہ فرقی غایت کی تیسری دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جہاں میں فرشتوں
کا اور انبیاء کا ذکر آتا ہے تو فرشتوں کا ذکر پہلے آتا ہے جیسے **مَنْ أَقْبَلُ بِلِقَائِ اللَّهِ وَأَمَّا لَكُمْ**
وَالْغَيْبِ وَرَأْسُهُ اور جیسے حدیث میں ہے **الْإِنْسَانُ أَقْبَلُ قُلُوبِهِ لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ**
اور غالب ہے کہ بیچ فرشتوں کی یہ تقدیم ہرگز اس وجہ سے ہے کہ ان کا وجود مرتبہ پر ادا ہے ؟

تشریح

شارح نے جواب دیا کہ فرشتوں کو پہلے ذکر کرنا سوچ سے ہے کہ ان کا وجود پہلے سے ہے اور جو چیزیں پہلے
کو مقدم کرنا جائز ہے اگرچہ وہ دوسرے کے بعد ہیں اس کیفیت کی مذہب سے فرمان برداری لازماً حاصل ہے
وَلَا يَوْمَہُمْ تَوْذِيحٌ اور مذہب کا وجود میں ہونا ثابت اندازہ کا پہلے اس وجہ سے کہ مقدم بیان فرمایا گیا ہے ورنہ اگر
وہ بات ہوتی تو اس فریق سے کہیں یہ تو پھر تو ہم کی تقدیم ادنیٰ ہوتی، نیز چونکہ فرشتوں کا وجود کتبوں سے
وصل ہے تو ان پر ایمان لانا رسولوں پر ایمان لانے سے اوجھل ہے چونکہ ہر مفسر مفسرین کے وجود کا انکار
کرنا ہے تو اس پر ورنہ ان کا ذکر مقدم کیا جائے اور ممکن ہے کہ مسئلہ مقدم کیا گیا ہو کہ ایمان بالرسول ہونا ہے
ایمان باللہ حکم پر اس مسئلہ کو وہ متغیر ہی ہیں اور اوردی کو یہ نہ جانے والے ہیں اور موقوف علیہ ہونا تو ہے
مقدم ہونا کہ اسے مگر اس مرتبہ ہونا ضروری نہیں کہ نہ معنی۔

الْمُرَاجِعُ قِيلَ مَا تَعَالَى لَوْ يَسْتَكْفِتُ السَّيِّمُ أَنْ يَكُونَ عَبْدُ اللَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْعَقْدَارُونَ
فَإِنْ أَهْلَ الْإِسْلَامِ يَفْهَمُونَ مِنْ ذَلِكَ أَفْضَلُ الْعَدَالَةِ مِنْ عَيْنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ
إِذَا الْقِيَامُ فِي مِثْلِهِ السُّعُوفِ مِنَ الْأَدْنَى إِلَى الْأَعْلَى لِكَيْلَ لَا يَسْتَكْفِتُ مِنْ هَذَا الْأَمْرِ
الْوَزِيرُ وَلَا السُّلْطَانُ وَلَا يَفِي السُّلْطَانُ وَلَا الْوَزِيرُ لَمْ لَا يَفِي لَمْ لَا يَفِي لَمْ لَا يَفِي لَمْ لَا يَفِي
عَلَيْهِ السَّلَامُ وَشِدَّةُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ

ترجمہ

جو بھی دلیل قرآن یا حدیث ہے ہرگز نہ محسوس نہیں کرتے صحیح الشراکت دہانے سے اور مغرب

فرشتے ہیں بیٹیک اہل زبان اس سے نہ انکو کی افضلیت سمجھتے ہیں یعنی سے سمجھتے کہ قیاس کے مثل میں ادنیٰ نے اعلیٰ کی طاعت ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے اس چیز سے نہ دوزیر و مکرنا ہے اور نہ بادشاہ اور نہیں کی پابجھا کہ نہ بادشاہ و مکرنا ہے نہ دوزیر بھی یعنی اور ان کے علاوہ دیگر غیروں کے درمیان ترقی کرنے کا کوئی قائل نہیں ہے۔

تشریح

یہ ترقی خالق کی جو بھی دلیس ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اہول یہ مقرر ہے کہ ترقی ادنیٰ سے یعنی کی جانب ہو کر ترقی ہے اور اس آیت میں فرمایا گیا ہے کہ یعنی اور فرشتے اللہ کا بندہ ہونے سے کوئی تنگ و عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عینی کا ذکر ہے اور پھر فرشتوں کا اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طاعت ہو کر ترقی ہے اس سے نہ دوزیر عار کہنا ہے اور نہ بادشاہ اس کے برعکس بادشاہ اور نہ دوزیر نہیں کہیں گے کہ نہ کو اہول مکرنا کے خلاف ہے۔ لہذا معلوم ہو کہ فرشتے عینی سے افضل ہیں۔ اور فرشتوں کا عینی سے افضل ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ اس کا قائل کوئی نہیں کہ فرشتے عینی سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء سے افضل نہیں ہیں بلکہ تمام انبیاء کو اس بات میں ایک صف میں شمار کرتے ہیں۔

تشریح و آیت کریمہ میں ارشاد باری کا مقصد یہ ہے کہ اللہ کا بندہ ہونا اور اس کی طاعت کرنا اور اس کے حکموں کو بجالانا تو اعلیٰ درجہ کی شرافت اور عزت ہے حضرت مسیح علیہ السلام اور ملائکہ مقرر ہیں اس نعمت کی قدر اور عزت پر پوچھتے ان کو اس سے کہتے تنگ و عار آئے ہے البتہ زلت اور فترت تو اللہ کے سوا کسی دوسرے کی ہندگی میں ہے جیسے نصاریٰ نے حضرت مسیح کو ان میں اللہ اور موعودان الہا اور مشرکین و زشتوں کو اللہ کی بیباکان کران کی اور بتوں کی پوجا کرنے لگے سو ان کے لئے ہمیشہ کا عذاب اور زلت ہے۔

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُنْكَارَ لَمْ يَسْتَعِظُوا السِّمِ بِحَيْثُ يَتَرَفَعُ مِنْ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِمِنْ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى بَلْ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ إِبْنًا لِلَّهِ لَا ابْنًا لِمَنْ لَا يَكُنْ ابْنًا لِلَّهِ يَدْرِي اللَّهُ سَعَتَهُ وَالْأَرْضُ وَبِحَيْثُ الْمُؤْتَى بِخِلَافِ سَائِرِ عِبَادِ اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَقِيَّةِ أَدَمَ قَوْمٍ عَلَيْهِمْ بَأْسًا لَا يَسْتَكْفُونَ مِنْ ذَلِكَ السِّمِ وَلَا مِنْ هُوَ اعْتَمَدَ مِنْهُ فَوَظَّاهُ الْمَعْنَى وَهِيَ الْعِلَاقَةُ بَيْنَ ابْنِ الْآبِ لِهَمِ وَلَا أَلِهَمِ وَبِقَدَرِ رَحْمَتِ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى أَعْمَالِ أَقْوَمٍ وَاعْجَبَ مِنْ مَوْزَعِ الْأَكْمِي وَالْأَرْضِ وَاحِبًا وَالْمَوْثِقَ فَالْمَوْثِقَ وَالْعِلَاقَةَ أَمَّا هُوَ فَيُؤْتِي أَمْرًا لَمْ يَطْلُبْ إِلَّا لِنَاظِرٍ الْقَوِيَّةِ لَا يَلِي مَطْلَقَ الْكَمَالِ وَالشَّرَفِ فَلَا دَلَالَةَ عَلَى وَضْعِهِ الْعِلَاقَةُ تَكْتَرُ وَاللَّهُ سُبْحَانَهُ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَالْمَكِيدُ الْمَرْجِعُ وَالْعَابُ

تَمَّتْ

ترجمہ

اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ کی پوجا کو بزرگ سمجھتے تھے اس طریقہ پر کہ ان کو اللہ کے بندوں میں سے

ایک جہاد ہونے سے باہر نہ جکتے تھے بلکہ (دو جکتے تھے) کہ مناسب یہ ہے کہ یہ اللہ کے بیٹے ہوں، اس لئے کہ وہ مجروحی بغیر باپ کے ہیں اور وہ اور زاد انہوں کو درگ کوڑھی کو اچھا کر دیتے تھے تحفہ بنی آدم میں سے دو سکہ اللہ کے بندوں کے، تو اللہ تعالیٰ نے ان پر روز قیام کہ اس سے (اللہ کا بندہ ہونے سے) نہ سرسج عار محسوس کرتے ہیں اور بندہ جو اس وقت میں سرسج سے اعلیٰ ہیں اور وہ فرشتے ہیں چکے نہ باپ اور نہ ماں ہیں اور یہ اللہ کے حکم سے ایسے افعال پر قادر ہیں جو ابراہیم و الذرین سے اور ارحامہ المونی سے زیادہ بھاری اور زیادہ عجیب ہیں تو ترقی اور تندی وہ صرف امر محمد میں ہے اور انکار تو یہ کے اظہار میں ہے منطق کمال و شرافت میں جنس تو اس کی کوئی ولادت ملائکہ کی انفسیت پر نہیں ہے، اللہ سبحانہ تعالیٰ ہی کے پاس علم جواب ہے تو کسی کی جانب ازمنہ ہے اور ممکن ہے۔

تشریح

فریق مخالف نے آیت کریمہ سے جو استدلال کیا تھا کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہو کر تھی ہے لہذا فرشتوں کا اعلیٰ و افضل ہونا ثابت ہے۔

شاید یہ بات اس کا جواب دے رہے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو مسلم ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی کی طرف ہو کر تھی ہے مگر یہ ملک کا واقعہ غلط ہے۔ جواب اس کے اعتبار سے فیصلہ کیا جائے گا یہی ہوتے ہیں قدم الحجاج جسکے المبدأ عالمی لوگ آئے یہاں تک کہ جو بدل گئے تھے وہ بھی آگے بڑھ کر ایسا سنگ دوم ہو تا ہے کہ ترقی اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب، مگر جب ترقی کیا جائے گی نہیں بلکہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ ہی کی طرف ہے یہاں کا ترمیم بھی کو متفق ہے، اسی طرح فیصلہ ہی نے حضرت مسیح کو خدا کا باپ قرار دیا اور کہا کہ تو بغیر باپ کا ہو در عیب و غریب کار ہے انجام دیتا ہو مثلاً مادر زاد انہوں اور کوڑھیوں کو خشک کر تھوڑا کوزہ کرنا اور ایسا شخص بندہ ہو تو ممکن بات ہے بلکہ انکو خدا کا بیٹا ہی ہونا چاہئے۔ تو اللہ نے نصاریٰ کے غلط عقیدہ اور استدلال کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارا نزدیک بغیر باپ کا ہونا بندہ ہونے کے معانی ہے تو اس مخلوق کے ہمیں کیا کہو گے جو بغیر باپ در مال کے ہیں جس کا فرشتے ہیں کا نہ کوئی باپ ہے اور نہ کوئی ماں، حالانکہ وہ اللہ کے بندے ہیں اور ان کو بندگی پر فخر ہے۔ اور اسے ہی حضرت مسیح کو بندہ ہونے سے عار نہیں ہے اور اگر مادر زاد انہوں کو اور کوڑھیوں کو یا ذی خداوندی اچھا کر دیتے ہیں اور باذن خداوندی و دین کو نہ کر دیتے ہیں تو فرشتے تو اس سے بھی زیادہ عجیب و غریب افعال پر قادر ہیں (جن کا کچھ نمونہ انجیل میں گذر چکا ہے) اس کے اوپر وہی وہ اللہ کے بندے ہونے سے عار محسوس نہیں کرتے۔ بہر حال یہاں ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہے مگر ترقی اس اعتبار سے ہے کہ فرشتے امر محمد میں حضرت مسیح سے بڑھ کر ہیں، نیز افعال عجبہ کے انجام دینے میں حضرت مسیح سے بڑھ کر ہیں۔ لہذا اس آیت سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہو کہ ترقی اور بلند فی فرشتوں کی باعتبار کمال و شرافت ہے اس لئے آیت سے استدلال درست نہیں۔